Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas

20

Annemarie Nooijen

„Unserm grossen Bekker ein Denkmal“?

Balthasar Bekkers *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung

WAXMANN

Studien zur Geschichte und Kultur Nordwesteuropas

herausgegeben von
Horst Lademacher

Band 20

Veröffentlichungen des Instituts für niederrheinische
Kulturgeschichte und Regionalentwicklung
der Universität Duisburg-Essen

Annemarie Nooijen

„Unserm grossen Bekker ein Denkmal“?

Balthasar Bekkers *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen zwischen Orthodoxie und Aufklärung

Waxmann 2009
Münster / New York / München / Berlin

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

Eine elektronische Version dieses Buches ist dank der Unterstützung von Bibliotheken, die mit Knowledge Unlatched zusammenarbeiten, frei verfügbar. Die Open-Access-Ausgabe wurde im vorliegenden Fall ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Benelux / Low Countries Studies der Universitäts- und Landesbibliothek Münster mit Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft.
Mehr Informationen: www.knowledgeunlatched.org, www.fid-benelux.de

Gefördert durch
DFG Deutsche Forschungsgemeinschaft
FID Benelux Low Countries Studies

ISSN 1617-3112
Print-ISBN 978-3-8309-2225-6
E-Book-ISBN 978-3-8309-7225-9
https://doi.org/10.31244/9783830972259

Waxmann Verlag, Münster 2009
www.waxmann.com
info@waxmann.com

Umschlaggestaltung: Matthias Grunert
Umschlagbild: Bronzemedaille aus Bekkers Todesjahr (1698), nach einem Entwurf von J. Boskam. Die Vorderseite zeigt Bekkers Büste, auf der Rückseite ist die Wahrheit dargestellt, die den Teufel schlägt [Laurens Schulman B.V., Bussum]

Dieses Werk ist unter der Lizenz CC BY-NC-SA veröffentlicht
Namensnennung – Nicht-kommerziell –
Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de

Vorwort

Der Grundstein für die vorliegende Monographie wurde bereits in meiner Magisterarbeit in Germanistik gelegt, mit der das Interesse für Balthasar Bekker in den deutschen Landen geweckt wurde. Im Rahmen des interdisziplinären Forschungsprojekts ‚Christelijk Cultureel Erfgoed' (CCE) wurde mir die Möglichkeit geboten, eine Dissertation über die deutsche Rezeption von Bekkers *Betoverde Weereld* zu verfassen. Der interdisziplinäre Ansatz wurde nicht nur dem Thema gerecht, sondern passte auch zu meinem Interesse für die deutsche Literatur der Frühen Neuzeit wie für die Geschichte der Philosophie.

Zu Dank verpflichtet bin ich Herrn Prof. Dr. Guillaume van Gemert, der mich anregte, über das Thema zu arbeiten und mich mit dem geistigen Reichtum des 17. Jahrhunderts vertraut machte, nicht zuletzt indem er mich in die Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel und in den deutschen Wissenschaftsbetrieb einführte. Er hat die Dissertation mit großer Akribie betreut und war persönlich immer sehr engagiert. Auch danke ich Herrn Prof. Dr. Hans Thijssen und Herrn Dr. Cees Leijenhorst, die mir mit ihren konstruktiven philosophischen Ratschlägen immer wieder zu neuen Einsichten verhalfen. Sie regten mich zu einem Berlin-Aufenthalt an, der für mich nicht nur wissenschaftlich, sondern auch persönlich einen Mehrwert darstellte. An der Freien Universität Berlin erlaubte Herr Prof. Dr. Wilhelm Schmidt-Biggemann mir, an seinem Kolloquium teilzunehmen. Er lieferte mit seinen gezielten Fragen, seinem wissenschaftlichen Enthusiasmus und seiner freundlichen Hilfsbereitschaft einen entscheidenden Beitrag zum Fortgang meiner Arbeit. Auch danke ich Frau PD Dr. Ina Ulrike Paul und Herrn PD Dr. Uwe Puschner, die mir Berlin zum Zuhause haben werden lassen.

Weiter bedanke ich mich bei den Mitarbeitern der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. Ihre Hilfsbereitschaft bei der Literatursuche, aber auch ihr Interesse für den Menschen hinter dem Wissenschaftler machten jeden Besuch zu einer Bereicherung. Nicht nur die intellektuellen Auseinandersetzungen, sondern auch die kulturellen und sportlichen mit den Stipendiaten aus aller Welt machten Wolfenbüttel zu einer anregenden und inspirierenden Umgebung.

Nicht unerwähnt bleiben sollten hier die Kollegen an der Universität Nijmegen, ohne dass ich alle persönlich beim Namen nennen kann: Mit den Germanisten verbrachte ich manche Mittagspause, und sie standen mir immer mit Ratschlägen zur Seite; den Philosophiehistorikern danke ich für die anregenden Auseinandersetzungen sowie für die angenehmen Treffen außerhalb des Erasmusgebäudes. Weiter bedanke ich mich bei meinen Kollegen an der Universität Tilburg, die mich in der letzten Phase der Arbeit ermutigten, besonders bei Herrn Drs. Henri Geerts, dem Leiter des Centre for Science and Values. Er hat mich von Anfang an bei der Vollendung der Dissertation unterstützt und mir die Möglichkeit geboten, mir für die letzten Überarbeits- und Korrekturphasen Zeit zu nehmen.

Meinen Freunden schulde ich Dank für die Verlässlichkeit ihrer freundschaftlichen Unterstützung. Sie ermöglichten mir immer wieder die erforderliche Distanz zur Arbeit. Besonders danke ich meinen langjährigen Freundinnen aus Schul- und Studienzeit Willemijntje van den Akker und Marilène van den Oever-Goltstein, die, obwohl

sie, als die Dissertation obenan rangierte, häufig zurückstehen mussten, nie unterlassen haben, mir einen festen Halt zu bieten.

Ein eigenes Dankeswort gilt meinen Eltern. Sie haben mich schon früh an ihrer Vorliebe für Kultur und Literatur schlechthin sowie für Deutschland teilhaben lassen, mich mit ihrem liebevollen Zuhören und ihrem Vertrauen zutiefst unterstützt und angeregt.

Paul Hinten, dessen Nachname dem meinigen vorangeht, hat mir in tiefer Verbundenheit immer die Freiräume geschaffen, die ich zur wissenschaftlichen Arbeit brauchte. Ich danke ihm für seine Geduld, seine Liebe und sein Vertrauen, die den fruchtbaren Boden für das Gedeihen der Arbeit bildeten.

Nijmegen, im Juli 2009
Annemarie Nooijen

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 13
1.1. Teufelslehre, Hexenglaube und Dämonologie in der Zeit der deutschen Auseinandersetzung mit Bekker 14
1.2 Teufelskritik und Aufklärung in der Forschung 16
1.3 Die deutsche Debatte um Bekker als Fallstudie 23
1.4 Die Bekker-Forschung 25
1.5 Die deutsche Beschäftigung mit Bekker als Forschungsgegenstand 30
1.6 Anliegen 31
1.7 Aufbau und Anlage 32

2. Balthasar Bekker, die *Betoverde Weereld* und die niederländischen philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts 35
2.1 Bekker im Spannungsfeld von Orthodoxie und Vernunftorientierung 35
2.1.1 Einführung 35
2.1.2 Die *Admonitio* 37
2.1.3 Bekker als Neuerer unter den Reformierten 39
2.1.4 Vermittler zwischen Orthodoxie und Religionskritik 40
2.1.5 Das Verhältnis von Vernunft und Schrift 42
2.1.6 Begründung der Schriftkritik 44
2.2 Teufelskritik und philosophische Begründung der Geisterlehre in der *Betoverde Weereld* 48
2.2.1 Einführung 48
2.2.2 Der Anlass zur *Betoverde Weereld* 51
2.2.3 Die *Betoverde Weereld* 54
2.2.3.1 Bekkers historische Verortung der Geisterlehre und seine Vorurteilskritik 57
2.2.3.2 Bekkers Widerlegung von Zauberei und Teufelspakt 60
2.2.3.3 Bekkers Entlarvung von Teufelsgeschichten und Zauberwesen 62
2.2.3.4 Die seelsorgerische Ausrichtung der *Betoverde Weereld* 67
2.2.4 Bekker als Eklektiker im Umgang mit dem Cartesianismus: Seine Geisterlehre und sein mechanistisches Weltbild 71
2.2.4.1 Bekkers cartesianischer Geistbegriff 71
2.2.4.2 Bekkers mechanistisches Weltbild 73
2.2.4.3 Der Mensch in der mechanisierten Welt 74
2.2.4.4 Verbleib und Wirkungsmacht von Geistern 76
2.2.4.5 Das Leib-Seele-Verhältnis und das Gleichheitsprinzip 79
2.2.4.6 Die Geisterdebatte um die *Betoverde Weereld* in den Niederlanden 85
2.2.4.6.1 Verteidiger der Geisterwirkung 88
2.2.4.6.2 Gegner der Geisterwirkung 92
2.3 Die Geister in der Bibel und Bekkers historisch-philologische Textkritik 96
2.3.1 Bekkers Bibelexegese im Spannungsfeld von Philologie und Begriffsanalyse in der humanistisch-reformatorischen Tradition 97

2.3.2 Bekker und Drusius: Die historisch-kritische Erforschung des biblischen Grundtextes ... 100
2.3.3 Die Grenzen der historisch-kritischen Methode ... 105
2.3.4 Das Akkommodationsprinzip zwischen Orthodoxie und mechanistischem Weltbild ... 107
2.3.5 Die Lehre der *accommodatio* und des *scopus* in der *Betoverde Weereld* ... 110
2.3.5.1 Bekkers okkasionalistische Angelologie auf biblischer Grundlage ... 112
2.3.5.2 Bekkers biblische Dämonologie: Teufel, Dämonen und Besessenheit ... 117
2.3.5.3 Die niederländische Auseinandersetzung mit Bekkers biblischer Teufelslehre ... 126
2.3.5.4 Bekker in der Tradition der historisch-philologischen Textkritik und der Akkommodationsexegese ... 128
2.3.6 Bekkers juristisches Beweisverfahren in der biblischen Geisterlehre ... 130
2.3.7 Bekkers natürliche Erklärungen für angebliche Geisterwirkung ... 132
2.3.8 Bekker und Daillons Revision der biblischen Dämonologie ... 136
2.3.9 Bekker und Spinoza in der Anwendung der historisch-kritischen Exegese ... 142
2.3.9.1 Monismus versus Monotheismus ... 143
2.3.9.2 Die Konfrontation mit den Grenzen der historisch-kritischen Bibelkritik ... 147

3. Die *Betoverde Weereld* und die deutschen Fassungen ... 153
3.1 Die Bemühungen zur Übersetzung der *Betoverde Weereld* ... 153
3.2 Die *Betoverde Weereld* (1691, 1691-1693, 1715, 1739) und die *Bezauberte Welt* (1693) ... 156
3.3 Die deutsche Auseinandersetzung um die *Bezauberte Welt* (1781-1782) ... 158
3.3.1 Semlers und Schwagers Bekker-Monographie ... 158
3.3.2 Anliegen der neuen Übersetzung der *Betoverde Weereld* ... 163
3.4 *Betoverde Weereld* und *Bezauberte Welt* (1693): Ein Vergleich ... 170
3.4.1 Eindeutige Fehlinterpretationen ... 171
3.4.2 Die Übersetzung lateinischer Zitate ... 183
3.4.3 Bimembrische Übersetzungen ... 185
3.4.4 Griechische und hebräische Zitate ... 188
3.4.5 Unterschiedliche Bibelübersetzungen ... 189
3.4.6 Die Auslassungen ... 190
3.5 Schwagers deutsche Übersetzung der *Betoverde Weereld* (1781-1782) ... 192

4. Die deutsche Geisterdebatte zwischen Cartesianismus und lutherischer Orthodoxie ... 200
4.1 Einführung ... 200
4.1.1 Der Cartesianismus in den deutschen Landen ... 201
4.1.2 Die Protagonisten ... 202
4.2 Stoschs Vereinnahmung von Bekkers Geisterlehre zur materialistisch-atomistischen Pneumatik ... 203
4.2.1 Stoschs eklektischer Ansatz ... 203

4.2.2 Stoschs Widerlegung der traditionellen Engel- und Teufelslehre 205
4.2.3 Stoschs Umdeutung von Bekkers Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele 206
4.3 Bekker als Adämonist auf dem Wege zum Atheismus in der Kritik der lutherischen Orthodoxie 209
4.3.1 Die Orthodoxie und das neue Denken 209
4.3.2 Atheismusvorwürfe gegen Bekker als Verteidigung der traditionellen Dämonologie 211
4.4 Thomasius' Bewertung Bekkers als ausgewogene Synthese von materialistisch-atomistischer und orthodoxer Geisterlehre 216
4.4.1 Thomasius' Widerlegung von Bekkers Pneumatologie im *Versuch* 217
4.4.2 Thomasius' Anlehnung an Bekker im Kampf gegen Zauberei als vermeintliches Teufelswerk 220
4.5 Buddes Kritik an Bekkers Geisterlehre als Mittlerstellung zwischen altem und neuem Denken 224
4.6 Orthodox-lutherische Stellungnahmen zu Bekker und Thomasius 229
4.6.1 Romanus' nuancierte Verteidigung der *spectra* 229
4.6.2 Brückners behutsame Verteidigung von Zauberei und *crimen magiae* 232
4.6.3 Rumpäus' Rekurs auf Schrift und Erfahrung bei der Verteidigung von Teufelswirkung 235
4.6.4 Thomasius, Bekker und der pauschale Atheismusvorwurf seitens der lutherischen Orthodoxie 239
4.7 Hoffmanns Mittelweg zwischen Materialisierung und Vergeistigung 241
4.8 Albertis Kampf gegen animistische Pneumatologie und Teufelswirkung 245

5. Bekkers Geisterlehre und die aufgeklärte Schlussoffensive gegen den Aberglauben 248
5.1 Einführung 248
5.1.1 Weltbild, Wissenschaft und Dämonologie in den deutschen Landen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts 248
5.1.2 Aufklärung als Befreiung vom Aberglauben 250
5.1.3 Die Protagonisten 252
5.2 Die Rezeption der *Betoverde Weereld* und das Bild Bekkers im Kontext der *historia literaria* 253
5.2.1 Objektive historische Auseinandersetzungen mit der älteren Debatte um Bekker 254
5.2.2 Die *historia literaria* 255
5.2.3 Die Rezeption Bekkers im Kontext der *historia atheismi* 256
5.2.4 Bekker als Adämonist in Walchs Religionsgeschichte 260
5.2.5 Die Auseinandersetzung mit Bekker in Bruckers Geschichte der Philosophie 263
5.2.6 Bekker als historische Gestalt und Stereotyp in Faßmanns Totengesprächen 264
5.2.7 Bekker als aufgeklärter Mitstreiter im Prozess der Historisierung von Hexerei und Teufelsglauben 270
5.3 Die popularphilosophische Auseinandersetzung mit Bekkers Geisterlehre 276

5.3.1 Semlers frühe Beschäftigung mit Bekker 277
5.3.2 Die Auseinandersetzungen um die philosophischen Grundlagen der Teufelslehre 283
5.3.2.1 Meiers gläubige Skepsis und sein modernes Menschenbild 286
5.3.2.2 Büttners erkenntnisoptimistischer Versuch, die Existenz des Teufels zu beweisen 289
5.3.2.3 Die Widerlegung von Bekkers cartesianischen Grundsätzen durch Oesfeld und Crusius 293
5.3.3 Der Stellenwert der *Betoverde Weereld* bei der Abgrenzung des Wirkungsbereichs von Geistern in der Debatte um Schröpfer und Gaßner 298
5.3.3.1 Crusius' Parteinahme für Schröpfer und die Reaktionen im Geiste Bekkers 300
5.3.3.2 Eberhards Ausbau von Bekkers naturphilosophischen Ansätzen 305
5.3.3.3 Bekker als Wegbereiter der modernen Teufelskritik in Einzingers Auseinandersetzung mit Gaßner 308
5.3.3.4 Spätes Gerangel um Existenz und Wirkungsmacht des Teufels im Umfeld von Kindlebens Widerruf 311
5.4 Das Finale in der deutschen Auseinandersetzung mit Bekkers Teufelslehre 318
5.4.1 Bekkers Rehabilitierung durch Schwager 318
5.4.2 Die Historisierung der *Betoverde Weereld* 322
5.4.3 Die Instrumentalisierung der *Betoverde Weereld* zum Sieg der Aufklärung 324

6. Bekker als Wegbereiter der neuen deutschen Bibel- und Dogmenkritik zwischen Orthodoxie und Neologie 329
6.1 Einführung 329
6.1.1 Die Entwicklung der historisch-kritischen Bibelexegese in den deutschen Landen 330
6.1.2 Der Verlauf der Debatte um Bekkers Exegese 332
6.2 Die Widerlegung von Bekkers Exegese als Gefährdung der Schriftautorität 334
6.2.1 Orthodoxe Verbalinspirationslehre versus Bekkers exegetischer Willkür 334
6.2.2 Bekämpfung der Teufelskritik als umgekehrte Vorurteilskritik 341
6.2.3 Die Inkonsistenz in Bekkers exegetischem Verfahren 347
6.2.4 Kritik an Bekkers „gotteslästerlicher" Anwendung der Akkommodationstheorie 354
6.2.5 Bekkers Exegese zwischen Schmähung und inhaltlicher Auseinandersetzung 359
6.3 Die Sternstunde der orthodox-lutherischen Exegese bei der Aufdeckung der Inkonsequenzen in Bekkers Auslegung der Geschichten vom Sündenfall und der Versuchung Christi 365
6.3.1 Der Streit um die Auslegung der Geschichte von der Versuchung Christi in der Wüste 368
6.3.1.1 Olearius' Widerlegung von Bekkers Argumenten 368
6.3.1.2 Der philologische Ansatz der lutherischen Orthodoxie 371
6.3.1.3 Die Deutung der Versuchung als Kampf zwischen Christus und dem Teufel 374

6.3.1.4 Die orthodoxe Widerlegung von Bekkers Beweisführung anhand von Parallelstellen ... 376
6.3.2 Der Streit um die Auslegung der Geschichte vom Sündenfall ... 379
6.3.3 Berechtigte Bedenken der Orthodoxie ... 389
6.4 Die Debatte um Bekker und die Entwicklung der Bibel- und Dogmenkritik in der deutschen theologischen Aufklärung ... 390
6.4.1 Die Historisierung der theologischen Disziplinen durch frühaufklärerische Theologen und theologisierende Wolffianer ... 391
6.4.1.1 Buddes eklektisch-historisches Vorgehen ... 392
6.4.1.2 Baumgartens historisch-kritische Ansätze und die theologisierenden Wolffianer ... 393
6.4.1.3 Baumgartens Kritik an Bekkers Anwendung der Akkommodationstheorie ... 397
6.4.2 Semlers historisch-kritische Bibelexegese in seiner frühen Auseinandersetzung mit Bekker ... 401
6.4.3 Semlers philologische Rückgriffe auf Bekker und Wettstein ... 407
6.4.4 Die Revidierung von Bekkers hermeneutischen und dogmatischen Grundsätzen durch die Neologie ... 412
6.4.4.1 Historisch-philologische Text- und Sachkritik an der Bibel ... 414
6.4.4.2 Semlers hermeneutisch-methodische Distanznahme zu Bekker ... 421
6.4.4.3 Semlers Anwendung der Akkommodationstheorie im Sinne Bekkers ... 424
6.4.4.4 Die Verbreitung von Bekkers exegetischen Anschauungen durch Semler und Schwager bei der Vermittlung der englischen Dämonologiedebatte ... 427
6.4.4.5 Bekker als umstrittene Ikone der Akkommodationstheorie ... 432
6.4.4.6 Neologische Dogmenkritik und Neubesinnung auf das Wesen des Christentums in Anlehnung an Bekker ... 437
6.4.4.7 Vernunftmäßige Prüfung der christlichen Religion durch die Neologen als Rückgriff auf Bekker ... 441
6.4.4.8 Bekkers Vorbildfunktion für Seelsorge und Volksaufklärung ... 444
6.4.4.9 Schluss ... 446

7. Zusammenfassung und Ausblick ... 448

Verzeichnis der Abbildungen ... 454

Siglen und Abkürzungen ... 455
A. Nachschlagewerke ... 455
B. Bibliotheken ... 456

Literaturverzeichnis ... 457
A. Primärliteratur ... 457
B. Sekundärliteratur ... 480

Personenverzeichnis ... 505

Samenvatting ... 509

1. Einleitung

In den Jahren 1781-1782 erschien in Leipzig die *Bezauberte Welt*, eine dreibändige Schrift von insgesamt mehr als fünfzehnhundert Seiten, die von zwei Theologen veröffentlicht wurde, um die damalige Christenheit vom Aberglauben zu befreien und aufzuklären.[1] Es handelt sich um die deutsche Übersetzung der *Betoverde Weereld* (1691-1693) des reformierten niederländischen Pastors Balthasar Bekker (1634-1698),[2] der die Machtlosigkeit des Teufels und der bösen Geister auf Grund des cartesianischen Geistbegriffs herausgestellt und die biblische Begründung des Teufelsglaubens anhand gründlicher philologischer Analysen hinterfragt hatte, letztendlich um der christlichen Frömmigkeit willen. Die *Betoverde Weereld* war bereits 1693 zum ersten Mal ins Deutsche übersetzt worden.[3] Der Ravensberger Pastor Johann Moritz Schwager[4] (1738-1804) verfasste 1781-1782 die Neuübersetzung, Johann Salomo Semler[5] (1725-1791), Professor der Theologie in Halle, versah sie mit vielen Anmerkungen. Die beiden Übersetzungen markieren den Anfang und das Ende einer umfassenden deutschen Auseinandersetzung mit der *Betoverde Weereld*, die Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist. Die Rezeption ist Teil der damaligen übergreifenden Debatte über Teufels-, Geister- und Hexenglauben sowie des theologischen Streits über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung generell und besonders in der Bibelexegese. Während die Auseinandersetzungen als solche mittlerweile weitgehend erforscht wurden, sind die deutsche Rezeption Bekkers und dessen Stellenwert in diesen Debatten bisher nur ansatzweise berücksichtigt worden. Eine nähere Betrachtung der Rezeption der *Betoverde*

---

1 Balthasar Bekker: *D. Balthasar Bekkers reformirten Predigers in Amsterdam bezauberte Welt. Neu übersetzt von Johann Moritz Schwager, Pastor zu Jöllenbeck; durchgesehen und vermehrt von D. Johann Salomo Semler*. Leipzig 1781-1782. 4 Tle. in 3 Bdn. (Exemplar: Tilburg (UB), Sign.: TRE 054 F04/1-3).

2 Ders.: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam*. Amsterdam 1691-1693. 4 Tle. in 2 Bdn. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 514 c 32). Zu Bekker vgl. W.P.C. Knuttel: *Balthasar Bekker. De bestrijder van het bijgeloof*. Groningen, Castricum 1979 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Den Haag 1909].

3 Balthasar Bekker: *Die Bezauberte Welt: Oder Eine gründliche Untersuchung Des Allgemeinen Aberglaubens/ Betreffend/ die Arth und das Vermögen/ Gewalt und Wirckung Des Satans Und der bösen Geister über den Menschen/ und was diese durch derselben Krafft und Gemeinschafft thun: So aus Natürlicher Vernunfft und H. Schrifft in 4 Büchern zu bewehren sich unternommen hat Balthasar Bekker, S. Theol. Doct. und Prediger zu Amsterdam. Nebenst des Authoris generale Vorrede über diese seine 4 Bücher; Wie und welcher Gestalt dieselbe zu lesen/ der Zweck seines Vorhabens/ und dann die Ordnung/ so er darinnen gehalten. Aus dem holländischen nach der letzten vom Authore vermehrten Edition. Gedruckt zu Amsterdam/ bey Daniel von Dahlen/ bey der Börse/ Anno 1693. In die Teutsche Sprache übersetzet.* Amsterdam [= Hamburg] 1693. Mit einer Einleitung hrsg. von Wiep van Bunge. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997. 4 Tle. in 2 Bdn. (= Freidenker der europäischen Aufklärung, Abt. 1, Texte 7).

4 Zu Schwager vgl. Georg Christoph Hamberger, Johannes Georgius Meusel: *Das gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller*. Hildesheim 1965-1966. 23 Tle. in 24 Bdn. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Lemgo 1796-1834]. Hier: Bd. 7, S. 399-402.

5 Zu Semler vgl. Gottfried Hornig: *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*. Tübingen 1996 (= Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 2).

Weereld in deren Kontext vermag aber das Bild der philosophischen und besonders der theologischen Debatten über die Teufelslehre und die Dämonologie sowie deren Verlauf wesentlich zu nuancieren.

1.1 Teufelslehre, Hexenglaube und Dämonologie in der Zeit der deutschen Auseinandersetzung mit Bekker

In den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts versuchten Gelehrte in der Republik der Vereinigten Niederlande, die letzten Überreste des Aberglaubens auszulöschen. Die Wirkungsmacht des Teufels, der Hexenwahn und angebliche Zauberpraktiken bildeten den Gegenstand einer mit Vehemenz geführten Debatte. Die Hexenverfolgung war um 1600 in der Republik zu Ende gegangen:[6] 1608 war die letzte Hexe verbrannt worden. Seitdem gab es kaum noch Gerichte, die Klagen wegen Hexerei zuließen. Um 1660 war Hexerei kein Thema mehr in den Synoden der reformierten Kirche, und seit 1670 waren auch dort Anklagen wegen Hexerei äußerst selten.[7]

In den deutschen Landen wurden der Hexerei Verdächtigte viel länger strafrechtlich belangt; besonders in den katholischen Teilen des deutschen Südens war der Hexenglaube bis ins späte 18. Jahrhundert in allen Schichten der Gesellschaft weit verbreitet; die Vielstaaterei mit den unterschiedlichen juristischen Systemen und die konfessionellen Gegensätze verhinderten ein schnelles Ende. Während in Teilen des heutigen Rheinlands bereits Ende des 16. Jahrhunderts die Hexenprozesse eingestellt wurden und in Preußen 1728 die letzte Hexe hingerichtet wurde, fand im Süden Deutschlands, im Allgäu, noch 1775 ein Hexenprozess statt. Die Macht des Adels, der Feudalismus und der große Einfluss von Staat und Kirche, die in der niederländischen Republik weit weniger ausgeprägt waren, führten dazu, dass der Hexenwahn in den deutschen Landen erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Erliegen kam,[8] dies obwohl schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts dort kritische Stimmen laut wurden, etwa die des Jesuiten Friedrich Spee, der in seiner 1631 anonym erschienenen *Cautio Criminalis* die Unmenschlichkeit der Hexenverfolgung anprangerte[9] und auf den der Jurist und Philosoph Christian Thomasius (1655-1728) in seiner 1701 veröffentlichten Dissertation *De Crimine Magiae* aufbaute,[10] als er dem Teufel Wirkungs-

6 Zum Hexenwahn und zum Zauberglauben in den Niederlanden vgl. Hans de Waardt: *Toverij en samenleving. Holland 1500-1800*. Den Haag 1991 (= Hollandse historische reeks 15) [Urspr.: Phil. Diss. Rotterdam 1991].

7 Vgl. ebd., S. 254-256.

8 Vgl. Wolfgang Behringer: *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung*. München 1998, S. 78-91; Kurt Baschwitz: *Heksen en heksenprocessen. De geschiedenis van een massawaan en zijn bestrijding*. Amsterdam 1964, S. 243-262; Bruno Gloger, Walter Zöllner: *Teufelsglaube und Hexenwahn*. [2]Wien, Köln, Graz 1985, S. 94-127.

9 Friedrich Spee: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*. Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter. München 1983. Zu Spee und Bekker vgl. Guillaume van Gemert: Balthasar Bekker und Friedrich Spee. Hexenglaube und Konfessionalität in den Niederlanden und im deutschen Sprachraum im 17. Jahrhundert. In: *Spee-Jahrbuch* 11 (2004), S. 15-54.

10 Christian Thomasius: *Theses Inavgvrales, De Crimine Magiae [...]. [Halle 1701] Herrn D. Christian Thomasii Königl. Preuss. Raths und Prof. Publ. in Halle Kurtze Lehr-Sätze von dem Laster Der Zauberey/ Nach dem wahren Verstande des Lateinischen Exemplars ins Deutsche übersetzet/ von Johann Reichen/ bey der Rechten Licent [Halle 1704]*. In: Ders.: *Vom Laster*

macht im Bereich des Körperlichen absprach. Sehr viel wirksamer als Spee und Thomasius leitete Bekker mit seiner *Betoverde Weereld* das Ende des Hexenwahns in den deutschen Landen ein, für den er nicht zuletzt die Geistlichkeit, gleichwohl welcher Konfession, verantwortlich machte:

> ’t Begin is dan/ ene ongelooflike bygelovigheid van ’t gemeen volk in Duitschland: daar ik wel by magh seggen/ dat die niet weinig door de Geesteliken word gevoed; niet alleen des pausdoms, maar sekerlik der Protestanten.[11]

Das Ende der Hexenverfolgung ist allerdings von dem des Hexenwahns oder des Teufels- und Hexenglaubens zu unterscheiden; ist es doch schwer, den diffusen Glauben an die Wirkung von Geistern in der breiten Masse zeitlich festzulegen.[12] In den deutschen Landen wurde in den sechziger und siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts die Frage nach Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen wieder aktuell; die Geisterbeschwörungen des Leipziger Kaffeewirts Johann Georg Schröpfer sowie die ‚Wunderkuren‘ des katholischen Exorzisten Johann Joseph Gaßner veranlassten die Gelehrten, sich zu der Frage zu äußern, inwiefern das Böse in der Welt dem Teufel oder Geistern bzw. vielmehr dem menschlichen Handeln zuzuschreiben sei.

Die Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen wurde häufig anhand der Bibel legitimiert; Teufelslehre und Dämonologie bildeten denn auch wichtige Themen in der bibelexegetischen Debatte. Die Entwicklung der Naturwissenschaften und der Philosophie seit der Mitte des 17. Jahrhunderts ließ die Frage aktuell werden, wie die Bibelstellen über den Teufel oder die Dämonen vor dem Hintergrund der neuen Erkenntnisse zu interpretieren waren: Das Verhältnis von Glauben und Vernunft war neu zu bestimmen. Einzelne niederländische reformierte Theologen wandten daher in der Exegese historisch-philologische Methoden an: Sie hielten an der Autorität der Bibel fest, deuteten aber bestimmte Aussagen über die Natur und die Geisterwelt als zeitbedingte Auffassungen einer vergangenen Zeit. Bekker wandte solche historisch-kritischen Ansätze systematisch bei der Auslegung von Bibelstellen über den Teufel und die Dämonen an.[13]

In den deutschen Landen war der Einfluss der lutherischen Orthodoxie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts immer noch beachtlich, daher wurde nicht nur die Philosophie von Descartes und Spinoza erst später rezipiert, sondern kamen auch die neuen kritischen historisch-philologischen Einsichten in der Exegese nur nach und nach zur Anwendung. Vielen Theologen galt der Teufel auf Grund von 1 Petr 5,8 nach

---

der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae. Processus Inquisitorii contra Sagas. Herausgegeben von Rolf Lieberwirth. Weimar 1967 (= Thomasiana 5), S. 32-107.

11 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 206 (Kap. 24, § 4).

12 Vgl. Sönke Lorenz: Die letzten Hexenprozesse in den Spruchakten der Juristenfakultäten. Versuch einer Beschreibung. In: Ders., Dieter R. Bauer (Hrsg.): *Das Ende der Hexenverfolgung*. Stuttgart 1995 (= Hexenforschung 1), S. 227-247. Das Ende der Hexenprozesse impliziert keineswegs das Ende des Hexenwahns und seiner praktischen Konsequenzen. Vgl. dazu: Gustav Henningsen: Das Ende der Hexenprozesse und die Fortsetzung der populären Hexenverfolgung. Ebd., S. 315-328. Vgl. Wolfgang Behringer (Hrsg.): *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*. [6]München 2006.

13 Vgl. Jan Wim Buisman: Bekkers Wraak. Balthasar Bekker (1634-1698), de accommodatietheorie en Nederlandse protestantse theologen, 1750-1800. In: *De Achttiende Eeuw* 30 (1998), S. 97-112.

wie vor als mächtiger Widersacher, der in der Welt herumirrte. In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitete sich allmählich das Bewusstsein, dass die Bibel und die kirchlichen Lehrsätze in ihrer historischen Bedingtheit zu verstehen seien, und es sollte noch bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts dauern, ehe einzelne deutsche Theologen sich historisch-kritisch mit der biblischen Teufelslehre und der Dämonologie auseinandersetzten; als kritisch fortschrittliche Verfechter der Aufklärung versuchten sie, die unter dem Namen ‚Neologen' auf einen gemeinsam Nenner gebracht wurden und unter denen sich besonders Semler hervortat, eine Versöhnung von Offenbarung und Vernunft zu erwirken; mit Teufelskritik und kritischer Exegese wollten sie den Aberglauben aus der christlichen Glaubenspraxis ausmerzen, um so eine vernünftige und zugleich lebensnahe Christlichkeit in die Wege zu leiten.

1.2 Teufelskritik und Aufklärung in der Forschung

Teufelskritik und historisch-kritische Bibelexegese stellen eine Entwicklungsphase der (protestantischen) Aufklärung dar. ‚Aufklärung' ist allerdings ein nicht unproblematischer Begriff, der eine Vielheit an Ideen, Phänomenen und Mentalitäten repräsentieren kann, die sich unter den jeweiligen politischen, wissenschaftlich-kulturellen, religiös-konfessionellen, nationalen und gesellschaftlichen Verhältnissen unterschiedlich auswirkten. Die Forschung ist sich weitgehend einig, dass die Aufklärung als eigenständiges gesamteuropäisches Phänomen eine zentrale Phase in der europäischen Geistesgeschichte darstellt, die sich etwa von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts erstreckt und in den unterschiedlichen staatlichen und regionalen Kontexten verwandte geistige Fragen vor dem eigenen spezifischen Hintergrund angeht.[14] Wenn die Aufklärung als praxisbezogene geistige Bewegung und als Prozess verstanden wird, der verschiedene Richtungen einschließt, können einseitige Festlegungen vermieden werden.[15] Im Folgenden wird Aufklärung daher als öffentliche, gesellschaftliche Debatte betrachtet, und zwar besonders über die Tugenden, die das Individuum zum vollwertigen Menschen machen;[16] grundsätzlich ist sie somit eine

---

14 Vgl. Albrecht Beutel: *Aufklärung in Deutschland*. Göttingen 2006 (= Die Kirche in ihrer Geschichte Lfg. O/2, Bd. 4), S. 151-169; Wiep van Bunge: Introduction: The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750. In: Ders. (Hrsg.): *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650-1750*. Selected Papers of a Conference held at the Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 22-23 March 2001. Leiden, Boston 2003 (= Brill's Studies in Intellectual History 120), S. 1-16. Jonathan Israel: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford 2001, S. V, 3-22, 140-141; Ders.: *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford 2006. Vgl. Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. 2, Monographien 2), S. 27; Siegfried Jüttner, Jochen Schlobach (Hrsg.): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt*. Hamburg 1992 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 14); Dorinda Outram: *Panorama of the Enlightenment*. London 2006, bes. Kapitel 4.

15 Schneiders: *Aufklärung*, S. 26-27.

16 Gemeint sind hier nicht die göttlichen Tugenden, die Tugenden werden hier vielmehr im aristotelischen Sinne verstanden, d.h. als Eigenschaften oder Charakterzüge, die einen Habitus bilden. Vgl. Joris van Eijnatten: Protestantse schrijvers over beschaving en cultuur. In: Pim den Boer (Hrsg.): *Beschaving. Een geschiedenis van de begrippen hoofsheid, heusheid, be-*

gemeinsame Haltung, eine Art (moralischen) Habitus. Eine schlüssigere Definition wäre forciert, da es nichts bringt „eine dogmatische Definition von Aufklärung an den Anfang aller Aufklärung über Aufklärung zu stellen“,[17] denn der Begriff war damals selber Gegenstand der Diskussion.

Bei der Erforschung der Bekker-Debatte und der Entwicklung der Teufelskritik ist das Kant-Wort „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß“ besonders hervorzuheben.[18] Eine solche Kritik war nicht reine Feindlichkeit der Tradition und der Autorität gegenüber, sondern wurde, im Sinne einer ursprünglichen philologischen Textkritik, als Wechselspiel von Ablehnung und Bewahrung auf Grund kritischer Prüfung betrachtet, wobei das eigene Urteil als einzige ausschlaggebende Instanz galt.[19] Teufelslehre und Dämonologie wurden so der Kritik unterworfen und sollten sich vor dem Hintergrund einer sich durchsetzenden Anthropozentrik bewähren.

Bis in die sechziger Jahre wurde Aufklärung nicht selten mit Rationalismus gleichgesetzt und als „rise of modern paganism“ und Vorschub der modernen säkularen Gesellschaft interpretiert,[20] wobei der christliche Gott vor Gericht stand[21] und Säkularisierung sich als Entkirchlichung bzw. Entchristlichung im Sinne von Distanznahme zur institutionalisierten Religion bekundete. Noch in der jüngsten Literatur werden solche Positionen vertreten: Von 1650 an habe sich der „Rationalismus“ durchgesetzt, so Jonathan Israel, und sich eine Säkularisierung vollzogen. Nicht die konfessionellen Diskussionen seien entscheidend gewesen, vielmehr sei der Kampf zwischen Glauben und Unglauben in den Mittelpunkt zu rücken. Neben dem Prozess der Säkularisierung präge ‚Entzauberung‘ als zentrale Metapher die Aufklärung: In einer Welt, die durch Toleranz, Rationalismus, Empirismus und Widerstand gegen Autoritätsdenken und Obskurantismus gekennzeichnet werde, gebe es keinen Platz mehr für Wunder, Teufel, Dämonen und Zauberer.[22]

---

schaving en cultuur. Amsterdam 2001 (= Reeks Nederlandse begripsgeschiedenis 3), S. 255-285. Hier: S. 260-261; Ders.: *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands.* Leiden, Boston 2003 (= Brill’s Studies in Intellectual History 111), bes. S. 478-479. Zur Öffentlichkeit in den deutschen Landen vgl. Benjamin W. Redekop: *Enlightenment and Community. Lessing, Abbt, Herder, and the Quest for a German Public*. Montreal, Kingston, London, Ithaca 2000 (= McGill Queens Studies in the History of Ideas 28).

17 Vgl. Werner Schneiders: *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa*. München 1995, S. 18.

18 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781). In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff. [= Kant: *Schriften AA*]. Hier: Bd. 4, S. 9, Anm. [Vorrede]. Vgl. Hans Erich Bödeker: Die Religiosität der Gebildeten. In: Karlfried Gründer, Karl Heinrich Rengstorf (Hrsg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung*. Heidelberg 1989 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 11), S. 145-195. Hier bes. S. 147-149.

19 Vgl. Immanuel Kant: *Was heißt: Sich im Denken orienteren?* In: Ders.: *Schriften AA*, Bd. 8, S. 131-147. Hier: S. 146-147, Anm. Vgl. Beutel: *Aufklärung*, S. 157-158. Zur Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 vgl. Kurt Nowak: *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945*. Leipzig 1999 (= Theologische Literaturzeitung, Forum 2).

20 Vgl. Peter Gay: *The Enlightenment: an Interpretation. Bd. 1 The Rise of Modern Paganism.* New York 1966.

21 Vgl. Paul Hazard: *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paris 1935.

22 Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*, S. 3-22.

„Entzauberung der Welt“ als Generalnenner der Teufelskritik wurde letztendlich als Säkularisierungsprozess verstanden, und Max Weber, der die Metapher prägte,[23] definierte sie als Ergebnis der damals sich durchsetzenden Vorstellung, dass es keine unberechenbaren, geheimnisvollen Kräfte hinter den Dingen gebe, sondern dass sie vielmehr durch Berechnung beherrschbar seien:

> Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: daß man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, daß es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, daß man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muß man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.[24]

Die Entzauberung betrachtet Weber als das Ende des „religionsgeschichtliche[n] Prozess[es]“.[25] Sie gilt als Produkt des Zeitalters der exakten Naturwissenschaften,[26] als unmittelbare Folge der ‚wissenschaftlichen Revolution‘,[27] die dadurch ermöglicht wurde, dass das im Cartesianismus fußende moderne Weltbild die Natur von ihren verborgen Qualitäten und Kräften befreite,[28] und Astrologie, Zauberei sowie Wunder aus dem wissenschaftlichen Diskurs verschwanden.[29] Teufelskritik und das Ende des

---

23 Zum Hintergrund vgl. Marijke Gijswijt-Hofstra: *Vragen bij een onttoverde wereld*, Amsterdam 1997 (= Amsterdamse Historische Reeks 37). Der Entzauberungsprozess bedeutete im religiösen Bereich die Marginalisierung magischen Denkens und Handelns, im wissenschaftlichen Bereich die Umformung des Weltbilds in einen kausalen Mechanismus. Vgl. auch: Richard van Dülmen: Entzauberung der Welt. Christentum, Aufklärung und Magie. In: Ders.: *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit*. Frankfurt am Main 1989, S. 204-214. Hier: S. 207-211.

24 Max Weber: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919*. Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen 1992 (= Max Weber. Gesamtausgabe. Abt. I Schriften und Reden, 17). Hier: S. 86-87; vgl. auch ebd., S. 100, 109. Vgl. J. Winckelmann: Die Herkunft von Webers ‚Entzauberungs‘-Konzeption. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), S. 12-53. Vgl. auch: Patrick Dassen: *De onttovering van de wereld. Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland, 1890-1920*. Amsterdam 1999 [Phil. Diss. Amsterdam 1999].

25 Vgl. Dülmen: *Religion*, S. 10-35, 204-214.

26 Vgl. Sandra Pott, Jörg Schönert: Einleitung. In: Sandra Pott, Lutz Danneberg, Jörg Schönert, Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit*. Berlin 2002-2003. 3 Bde. Hier: Bd. 1: Sandra Pott: *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert*. Berlin 2002, S. 1-45. Hier: S. 1. Vgl. auch Dassen: *Onttovering*, bes. Kap. 4.

27 Vgl. Eric Jorink: *Het ‚Boeck der Natuere‘. Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods Schepping, 1575-1715*. Leiden 2006 [Urspr.: Phil. Diss. Groningen 2004], S. 24. Zur Bewertung von Webers These vgl. Marijke Gijswijt-Hofstra: Een onttoverde wereld? Tegenslag en toverij in West-Europa na de ‚heksenprocessen‘. In: Dies., Florike Egmond (Hrsg.): *Of bidden helpt? Tegenslag en cultuur in West-Europa, circa 1500-2000*. Amsterdam 1997, S. 119-134.

28 Für eine differenzierte Darstellung des Verhältnisses von Entzauberungsthese und neuem Denken vgl. Han van Ruler: Descartes en de onttovering van het wereldbeeld. In: *Rekenschap. Tijdschrift voor wetenschap en cultuur* 45/2 (1998), S. 78-93.

29 Vgl. De Waardt: *Toverij*, S. 204-209.

Hexenwahns sollen aus neuen physischen Erklärungsmodellen hervorgegangen sein.[30] Für Hugh Trevor-Roper etwa ist das Ende des Hexenwahns nicht den Bemühungen von Autoren wie Johann Weyer, Reginald Scot und Bekker zuzuschreiben, sondern vielmehr einem allmählichen Zerfall des alten Weltbildes und den wissenschaftlichen Erkenntnissen neuer Philosophen wie Descartes.[31] Keith Thomas' Auffassung, dass mit der Religion der Aberglaube verschwinde, ist ganz Max Webers These von der ‚Entzauberung der Welt' geschuldet.[32]

Solche Deutungen werden allerdings den damaligen Entwicklungen nicht gerecht, da sie zwar auf repräsentativen und kanonisierten Textgrundlagen basieren, die vielschichtigen geistigen und kulturellen Auseinandersetzungen, in deren Rahmen sie entstanden, aber nicht berücksichtigten. Sie missachten häufig, dass Teufels- und Aberglaubenskritik an die Vorgaben der kirchlichen Orthodoxie gebunden waren: Konzepte wie das der ‚Entzauberung der Welt' oder der ‚Säkularisierung' vereinfachen allzusehr, wenn sie einen schlichten Kampf der Naturwissenschaften gegen die Theologie oder der Vernunft gegen den ‚Aberglauben' voraussetzen.

In den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts wurden bereits Stimmen laut, die dafür plädierten, „Aufklärung durch ihre Gegenposition zu definieren".[33] Die Untersuchungen von Frances Yates haben den Stellenwert von Magie und Esoterik im Zeitalter der Aufklärung aufgewertet,[34] denn sie hat nachgewiesen, dass im 17. und 18. Jahrhundert Gelehrte, die sich zu den neuen Wissenschaftsidealen bekannten, sich durchaus noch für Magie und Esoterik interessierten und dass die Grenzen zwischen Wissenschaft, Esoterik und Magie somit viel unbestimmter seien, als bis dahin angenommen wurde.[35] Andere Wissenschaftsbereiche als die reine Naturwissenschaft sind mittlerweile Gegenstand der Forschung geworden, so etwa die Naturgeschichte, die die Natur in ihrer ganzen Vielfalt mitsamt den Vorstellungen von ihr, auch die religiös motivierten, zu beschreiben versucht, aber auch die ‚dunklen Seiten' der Aufklärung wie die hermetische Tradition, die Alchemie und die populär-magischen Praktiken.[36]

---

30 Vgl. etwa Herbert Butterfield: *The Origins of Modern Science 1300-1800*. London 1949.

31 Hugh Trevor-Roper: *Religion, the Reformation and Social Change and other Essays*. London [usw.] 1967, S. 168-182. Vgl. auch Jeffrey Burton Russell: *Mephistopheles. The Devil in the Modern World.* Ithaca, New York 1986.

32 Vgl. Keith Thomas: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Century England.* London 1971; Ders.: An Anthropology of Religion and Magic, II. In: *Journal of Interdisciplinary History* 6 (1975), 71-89, 91-109. Hier: S. 98.

33 Hermann Bausinger: Aufklärung und Aberglaube. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 37 (1963), S. 345-362. Hier: S. 345.

34 Frances Yates: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London 1964; Dies.: The Hermetic Tradition in Renaissance Science. In: Charles S. Singleton (Hrsg.): *Art, Science and History in the Renaissance*. Baltimore 1967, S. 255-274.

35 Auch der Kultur- und Wissenschaftshistoriker Georges Gusdorf löste in den sechziger Jahren einen Paradigmenwechsel aus: Aspekte des frühmodernen Denkens, die vorher als irrelevant zur Seite geschoben worden waren, wurden Mittelpunkt des historischen Interesses; in seinen *Principes de la pensée au siècle des Lumières* (Paris 1971) behauptete er, dass der Rationalismus nur einen Teil der intellektuellen Kultur des 17. und 18. Jahrhunderts bilde, dass die Aufklärung auch manche „nicht-aufgeklärte" Seite habe. Georges Gusdorf: *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Paris 1971 (= Les sciences humaines et la pensée occidentale 4), S. 517-518. Vgl. Charles Webster: *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science*. Cambridge 1982. Vgl. auch: Wiebe Bergsma: Paracelsus and Newton, the Revival of the Underground. In: *Theoretische Geschiedenis* 12 (1985), S. 63-69.

36 Klaas van Berkel: De wetenschappelijke revolutie. Een nieuwe kans voor een versleten metafoor? In: *Tijdschrift voor geschiedenis* 108 (1995), 483-498; H. Floris Cohen: *The Scientific*

Den Entwicklungen im 17. und im 18. Jahrhundert ist somit mit ‚Rationalismus' oder mit der angeblichen Vorherrschaft rationalisierender Tendenzen nicht gerecht zu werden, erst recht nicht, wenn dazu moderne Auffassungen von Rationalität zugrunde gelegt werden. Mit Recht behauptet Monika Neugebauer-Wölk, dass die frühmoderne Rationalität zu lange mit der Ratio der Moderne verwechselt worden sei,[37] woraus ein Mangel an historischer Distanz spricht.[38]

Seit den neunziger Jahren ist die Metapher von der Entzauberung der Welt auf Grund neuer Erkenntnisse zur Dämonologie revidiert worden. Stuart Clark tat überzeugt dar, dass Rationalismus und Dämonologie sich in der Frühen Neuzeit nicht gegenseitig ausschlossen, sondern dass Dämonologie und Physik gemeinsam eine natürliche Ordnung aufzudecken versuchten, in der die Existenz dämonischer Kräfte vorausgesetzt wurde, und die Dämonologie sich den Anomalien schlechthin zuwandte und so die Bereiche des Natürlichen, des Übernatürlichen und des Dämonischen neu zu definieren half.[39] Die Dämonologie stellte für den damaligen Menschen eine Sichtweise dar, die ihm half, die Wirklichkeit zu deuten sowie Geisteskrankheiten, den Ursprung der Sünde und die Grenzen der natürlichen Kausalität zu diskutieren. Für Clark setzt die Annahme, dass der Glaube an Teufel und Hexen infolge des Durchbruchs der modernen Wissenschaft verschwunden wäre, zu Unrecht einen Gegensatz zwischen dem Glauben an Dämonen einerseits und Wissenschaft bzw. Rationalität andererseits voraus.[40]

Neulich legte Erik Midelfort mit Rückgriff auf Clark dar, wie in den süddeutschen Landen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an Gaßners „Wunderkuren" eine heftige, landesweite Kontroverse über die Wirkungsmacht der Dämonen und des Teufels entbrannte, mit politischen, sozialen und intellektuellen Implikationen. Die Dämonologie funktionierte im späten 18. Jahrhundert als Rahmenvorstellung, die es ermöglichte, Böses, Krankheit und Leiden zu verstehen. Zahlreiche Schriften aus dem späten 17. und dem 18. Jahrhundert belegen, dass die Dämonologie mit der allmählichen Einstellung der Hexenprozesse und mit dem Durchbruch der modernen Natur-

---

Revolution. A Historiographical Inquiry. Chicago 1994. Juliëtte van den Elsen: *Monsters, demonen en occulte krachten. De journalistieke perceptie van magische en wonderbaarlijke verschijnselen in de vroege Verlichting 1684-1727*. Tilburg 2003 [Phil. Diss. Nijmegen]; Florike Egmond, Eric Jorink, Rienk Vermij (Hrsg.): *Kometen, monsters en muilezels. Het veranderende natuurbeeld en de natuurwetenschap in de zeventiende eeuw*. Haarlem 1999 (= Custode 2). Wouter J. Hanegraaff: How Magic survived the Disenchantment of the World. In: *Religion* 33/4 (2003), S. 357-380; Ders.: *Het einde van de hermetische traditie*. Amsterdam 1999; Hermann E. Stockinger: *Die hermetisch-esoterische Tradition. Unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse auf das Denken Johann Christian Edelmanns (1698-1767)*. Hildesheim [usw.] 2004 (= Philosophische Texte und Studien 73); Yvonne Wübben: *Gespenster und Gelehrte. Die ästhetische Lehrprosa G. F. Meiers (1718-1777)*. Tübingen 2007 (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 34) [Urspr.: Phil. Diss. Gießen 2004].

37 Monika Neugebauer-Wölk: Esoterik im 18. Jahrhundert. Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24), S. 1-37, bes. S. 37.

38 Joost Kloek, Wijnand Mijnhardt: *1800. Blauwdrukken voor een samenleving*. Den Haag 2001 (= Nederlandse cultuur in Europese context 2), S. 21; Dülmen: *Religion*, S. 205-206.

39 Vgl. Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford 1997, S. 151-152, 158.

40 Ebd., S. 151-311.

philosophie kein abgeschlossenes Kapitel bildete.[41] Geisterwirkung war somit integraler Bestandteil der philosophischen, theologischen und naturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen, nicht nur im späten 17., sondern noch das ganze 18. Jahrhundert hindurch.

Das Konzept von Teufelskritik als ‚Entzauberung der Welt' missachtet von vornherein, dass es den Gelehrten im Kampf gegen eine ‚bezauberte' Welt in erster Linie wohl kaum um reine Naturwissenschaft oder um Beherrschung der Natur zu tun war, sondern dass sie aus christlicher Religiosität heraus versuchten, Erkenntnisse über die Natur und deren Gesetze zu erlangen. Auch die Säkularisierungsthese, die das Verhältnis von Religion und Aufklärung in den Mittelpunkt rückt, ist aber revisionsbedürftig. Die These von der Aufklärung als der Geschichte vom „rise of modern paganism" und von der Entwicklung zur modernen säkularen Gesellschaft ist fragwürdig geworden, weil nachgewiesen werden konnte, dass Religiöses ein integraler Bestandteil des Aufklärungsdenkens war.[42] Das Zeitalter der Aufklärung war eine der zentralen Reformphasen der christlichen Kultur: Nicht länger wurde in der Predigt mit der strafenden Hand Gottes gedroht, sondern er erschien fortan als gütiger Vater.[43] Die Existenz christlicher Erweckungsbewegungen, die seit dem 17. Jahrhundert aufkamen, lässt außerdem fragen, ob es überhaupt zu einer Säkularisierung gekommen sei. Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung bilden die Eckpunkte des Spannungsfeldes, dass das Verhältnis von Christentum und Aufklärung am treffendsten kennzeichnet.[44] Im 17. und 18. Jahrhundert führte die Absicht, den wahren Glauben zu

---

41 Vgl. H.C. Erik Midelfort: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany*. New Haven, London 2005, S. 1-10, 16-17, 24-27. Vgl. auch Diethard Sawicki: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland (1770-1900)*. Paderborn [usw.] 2002 [Urspr.: Phil. Diss. Bochum 2000]; Dirk Fleischer: Zur Entzauberung der Welt. Johann Salomo Semlers und Otto Justus Basilius Hesses Position im Teufelsstreit der Spätaufklärung. In: [Otto Justus Basilius Hesse]: *Versuch einer biblischen Dämonologie, oder Untersuchung der Lehre der heil. Schrift vom Teufel und seiner Macht. Mit einer Vorrede und einem Anhang von D. Johann Salomo Semler.* Neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Dirk Fleischer. Waltrop 1998 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1776] (= Wissen und Kritik 15), S. III-LXXXVIII. Wouter Hanegraaff betont, dass mit der Kontinuität des Okkulten in der heutigen Gesellschaft Keith Thomas' These der ‚decline of magic' und die These der ‚Entzauberung der Welt' zu falsifizieren seien. Vgl. Hanegraaff: Magic, S. 358.

42 Vgl. Bödeker: Religiosität; David Sorkin: *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna.* Princeton, NJ [usw.] 2008 (= Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World); Ders.: *The Berlin Haskalah and German Religious Thought. Orphans of Knowledge.* London [usw.] 2000 (= Parkes-Wiener Series on Jewish Studies 9); Jan Wim Buisman: *Tussen vroomheid en verlichting*. Zwolle 1992. 2 Bde. Hier: Bd. 1, S. 26-27.

43 Vgl. Peter A. Dykema, Heiko A. Oberman (Hrsg.): *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe.* Leiden [usw.] 1993 (= Studies in Medieval and Reformation Thought 51); Hartmut Lehmann: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion.* Göttingen 2004 (= Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5). Vgl. auch: Ders.: Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. In: Ders. (Hrsg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130), S. 9-16, bes. S. 12-14.

44 Vgl. Lehmann: Erforschung, S. 12-14; Martin Greschat: Rechristianisierung und Säkularisierung. Anmerkungen aus deutscher protestantischer Sicht. In: Lehmann: *Säkularisierung*, S.

definieren und die Wissenschaft zu retten, zu Entwicklungen, die später als Säkularisierung wahrgenommen werden, obwohl sie aus der damaligen Perspektive Rechristianisierung waren.[45] Keine Säkularisierung, sondern vielmehr Dechristianisierung bekundete sich darin, dass viele Gelehrte sich vom Joch der Theologie befreiten, was aber nichts über deren individuellen Glauben aussagte.[46] Von einer innerkirchlichen Perspektive aus betrachtet, implizierte ‚Aufklärung' für einige Spinozisten um 1700 keine Säkularisierung im Sinne einer Entchristlichung, sondern vielmehr eine neue Sicht auf die traditionellen Vorstellungen und Haltungen.[47] Auch innerhalb der reformierten Kirche kam es damals zu einer entsprechenden Neuinterpretation des Christentums im Sinne einer ‚Rationalisierung'. Dass das Konzept ‚Aufklärung' eng mit Religion verbunden war, wird besonders auch dann ersichtlich, wenn zwischen einer konservativen, einer moderaten und einer radikalen Strömung innerhalb der Aufklärung unterschieden wird:[48] die Unterscheidung fußt letztendlich in der Religion.[49] Aufklärung war „a product of religious debate and not merely a rebellion against it",[50] was besonders für die moderate oder christliche Aufklärung gilt.[51] Solche Einstufungen machen die Theologie neuerdings zu einem Kernbereich der Aufklärungsforschung, und gefordert wird, zentrale Themen und kanonische Schriften der Aufklärung mit dem theologischen Schrifttum der Zeit abzugleichen.[52] Die neuere religionsgeschichtliche Forschung, die sich mit dem Thema ‚Aufklärung und Religion' beschäftigt, geht, anders als Peter Gay, von einem Harmoniemodell statt von einem Konfliktmodell aus und setzt eine Aufklärung voraus, die mit und durch Theologie und Kirche entstand:[53]

76-85; Peter van Rooden: Secularization, Dechristianization and Rechristianization in the Netherlands. In: Lehmann: *Säkularisierung*, S. 131-153; Pott, Schönert: Einleitung, S. 2.

45 Vgl. ebd., S. 16.

46 Vgl. Lehmann: Erforschung. Richard van Dülmen betonte, dass der Einfluss der Naturwissenschaften auf die Säkularisierung der Welt zu nuancieren sei, insofern, dass mit der Säkularisierung weder der kirchliche Einfluss noch die christliche Botschaft verschwinde, sondern ihr magisch-sakramentaler Wert aufgelöst werde. Richard van Dülmen: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3. Religion, Magie, Aufklärung. 16.-18. Jahrhundert.* München 1994, S. 270.

47 Michiel Wielema: *The March of the Libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750).*Hilversum 2004 (ReLIC 2) [Urspr.: Phil. Diss. Amsterdam 1999].

48 Zu den drei Strömungen der Aufklärung vgl. bes. Israel: *Radical Enlightenment*, bes. S. 3-13; Ders.: *Enlightenment Contested*, bes. S. 10-42.

49 Die deutsche Aufklärung lässt sich durchaus als eine christliche Aufklärung betrachten. Vgl. u.a. Ulrich Barth: Säkularisierung (I. systematisch-theologisch). In: Gerhard Krause, Gerhard Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopedie.* Berlin, New York 1976-2004. 36 Bde. [= *TRE*]. Hier: *TRE* XXIX, 603-638. Hier bes. 612-613; Martin Greschat (Hrsg.): *Die Aufklärung*. Stuttgart [usw.] 1983 (= Gestalten der Kirchengeschichte 8).

50 John Pocock: *Barbarism and Religion*. Cambridge, New York, Melbourne 1999. 2 Bde. Hier: Bd. 1, S. 5.

51 Israel: *Radical Enlightenment*, S. 445-562.

52 David Sorkin: Reclaiming Theology for the Enlightenment. The Case of Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757). In: *Central European History* 36/4 (2003), S. 503-530. Hier bes. S. 505.

53 Albrecht Beutel, Volker Leppin (Hrsg.): *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen ‚Umformung des Christlichen'*. Leipzig 2004 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 14); Ernestine van der Wall, Leo Wessels (Hrsg.): *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*. Nijmegen 2007; Beutel: *Aufklärung*; Bödecker: Religiosität; Sorkin: *Berlin*; Ernestine van der Wall: Religie en Verlichting. Harmonie of conflict? Inleiding op het themanummer. In: *De Achttiende Eeuw* 32/1-2 (2000), S. 5-15; Dies.: Religiekritiek en apologetiek in de achttiende eeuw. De dynamiek van een

Die Vernunft wurde apologetisch eingesetzt, um die Wahrheit der christlichen Religion darzulegen und zu erklären,[54] und die ‚Aufklärung' der Theologie war keine Ablehnung, sondern eine „Umformung des Christlichen".[55] Nicht Säkularisierung, sondern ein aufgeklärtes Christentum wird als der Kern der Aufklärung angesehen.[56] Vor dem Hintergrund ist auch die Teufelskritik neu zu bewerten, indem sie aus dem religiösen Weltbild heraus verstanden wird: Die Kritik an der Geisterwirkung war nicht die Ausbreitung einer säkularistisch-areligiösen Gesinnung, sie wurzelte ja im protestantischen Nordeuropa nicht nur in den Erkenntnissen der Naturwissenschaften, sondern entsprang auch dem wachsenden Vertrauen auf die göttliche Allmacht.[57]

Wenn die Epoche der Aufklärung in der vorliegenden Arbeit somit nicht von erstarrten Gesamtkonzepten wie Entzauberung, Säkularisierung und Rationalismus aus betrachtet, sondern vielmehr unter dem allgemeineren Gesichtspunkt des moralischen Habitus untersucht wird, soll ein Bild gezeichnet werden, das der Zeit eher gerecht wird, denn nur so kann dargetan werden, inwiefern auch das Christentum selber einen Nährboden für die Entstehung der Aufklärung bildete.

1.3 Die deutsche Debatte um Bekker als Fallstudie

Die *Betoverde Weereld*, von der 1691 die ersten zwei Teile erschienen, löste nicht nur in der niederländischen Republik, sondern auch weit darüber hinaus zahlreiche Reaktionen aus.[58] Über hundertfünfzig Streitschriften erschienen allein schon in den ersten Jahren.[59] 1693, als alle vier Teile vorlagen, wurde gleich eine deutsche Übersetzung

---

debat. In: *De Achttiende Eeuw* 32/1-2 (2000), S. 17-35; Klaus Scholder: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Heinz Liebing, Klaus Scholder (Hrsg.): *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückerts zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden Kollegen und Schülern*. Berlin 1966 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 38), S. 460-486; S.J. Barnett: *The Enlightenment and Religion. The Myths of Modernity*. Manchester 2003.

54 Zum Unterschied von ‚apologetischem' und ‚kritischem' Gebrauch der Vernunft in Bezug zur Religion, vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt am Main 1988, S. 61. Auch: van der Wall: Religiekritiek, bes. S. 22-30.

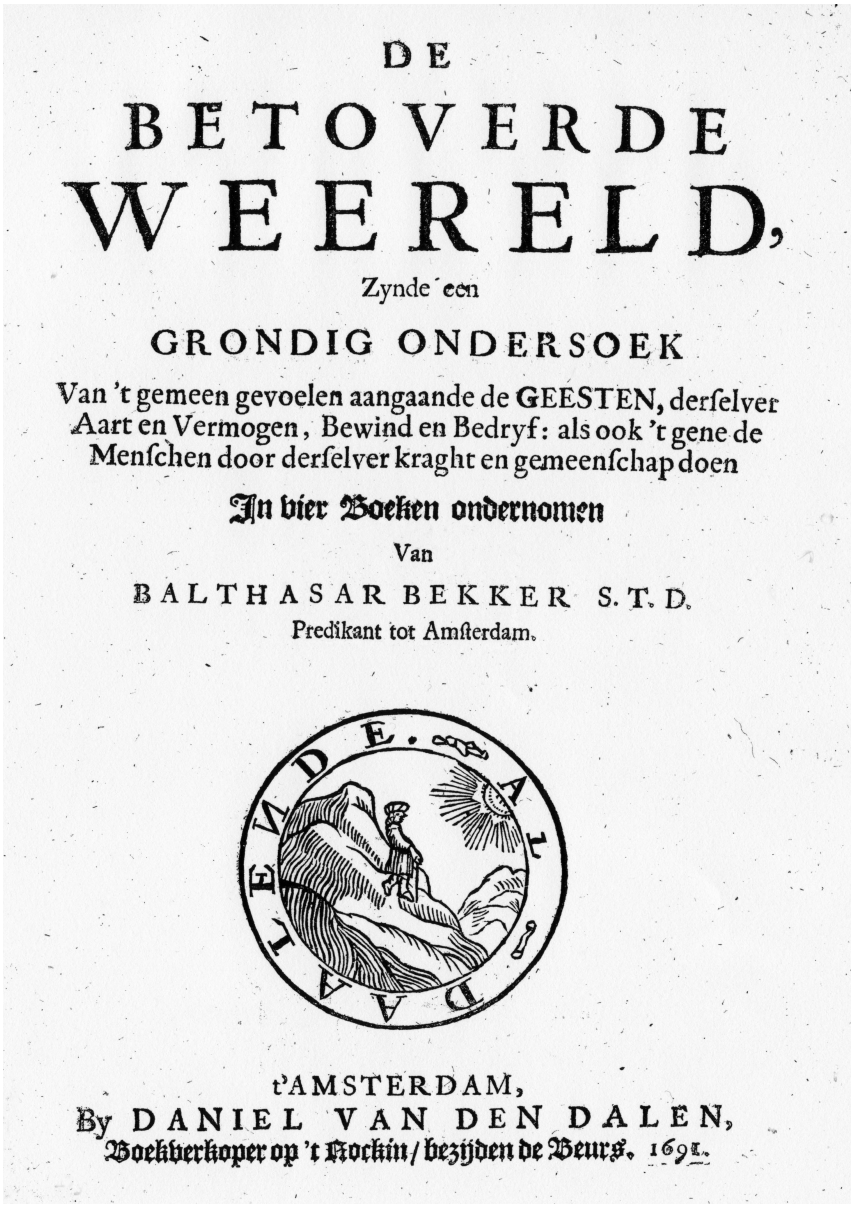
55 Emanuel Hirsch: *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch.* Mit Nachw. und bibliographischem Anhang hrsg. von Hans Martin Müller. Tübingen 1985 [Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1938]; Friederike Nüssel: Die Umformung des christlichen Denkens im Spiegel der Rede vom Wesen des Christentums. In: Beutel, Leppin: *Religion*, S. 15-32.

56 Vgl. Martin Schmidt: Aufklärung. II. Theologisch. In: *TRE* IV, 594-608. Hier bes. S. 605.

57 Vgl. Margaret C. Jacob: The Crisis of the European Mind. Hazard Revisited. In: Phylllis Mack, Margaret C. Jacob (Hrsg.): *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in honor of H.G. Koenigsberger*. Cambridge 1987, S. 251-271.

58 Vom ersten Teil betrug die Auflage mehr als fünftausend Exemplare, von denen innerhalb von zwei Monaten bereits zweitausend verkauft wurden. Vgl. Lesley Monfils: Een boek gaat door de wereld. Verspreiding en vroege bezitters van Balthasar Bekkers ‚De betoverde weereld' (1691). In: *Jaarboek voor Nederlandse boekgeschiedenis* 11 (2004), S. 67-82. Hier: S. 68-70, 74.

59 Antonius van der Linde: *Balthasar Bekker. Bibliografie*. Den Haag 1869.



DE
BETOVERDE
WEEREL D,
Zynde een
GRONDIG ONDERSOEK
Van 't gemeen gevoelen aangaande de GEESTEN, derſelver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 't gene de Menſchen door derſelver kraght en gemeenſchap doen
In vier Boeken ondernomen
Van
BALTHASAR BEKKER S. T. D.
Predikant tot Amſterdam.

t'AMSTERDAM,
By DANIEL VAN DEN DALEN,
Boekverkoper op 't Rockin / bezijden de Beurs. 1691.

Abb. 1: Titelblatt von Bekkers *Betoverde Weereld* (1691-1693) [UB Nijmegen]

herausgebracht, 1694 eine französische und 1695 eine englische.[60] In England und Frankreich erregte Bekkers Schrift kaum Aufsehen,[61] in den deutschen Landen dagegen zeitigte sie eine breite und nachhaltige Wirkung bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts; dass noch 1781-1782 eine zweite deutsche Ausgabe vorgelegt wurde, bestätigt das.

60 Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*, S. 401-402. Balthasar Bekker: *The World Bewitch'd; Or, An Examination of the Common Opinions Concerning Spirits: Their Nature, Power, Administration, and Operations. As Also, The Effects Men are able to produce by their Communication. Divided into IV Parts. By Balthazar Bekker, D.D. and Pastor at Amsterdam. Vol. I. Translated from a French Copy, approved of and subscribed by the Author's own Hand.* London 1695 (Exemplar: Early English Books Online); Ders.: *Le Monde Enchanté Ou Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration, & leurs opérations. Et Touchant les éfets que les hommes sont capables de produire par leur communication & leur vertu. Divisé en quatre Parties Par Balthasar Bekker, Docteur en Théologie, & Pasteur à Amsterdam. Traduit du Hollandois.* Amsterdam 1694 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 62-6230-6233).

61 Vgl. dazu Wiep van Bunge: Einleitung. In: Bekker: *Bezauberte Welt*, Bd. 1, S. 7-78. Hier: S. 40-41.

Während die Rezeption der *Betoverde Weereld* in der niederländischen Republik größtenteils im kirchlichen Rahmen ablief und sich auf philosophische und theologisch-exegetische Kontroversen beschränkte, entfaltete die Schrift in den deutschen Landen viel stärker eine gesellschaftliche Wirkung im Zuge der dort damals noch virulenten Teufelsdebatte.[62]

1.4 Die Bekker-Forschung

Das Ausmaß der niederländischen Rezeption der *Betoverde Weereld* wurde erstmals Ende des 19. Jahrhunderts von Antonius van der Linde bibliographisch erfasst.[63] Einige Jahre zuvor, 1884, hatte Conrad Busken Huet in seinem *Land van Rembrandt* Bekker wegen seiner energischen Aberglaubens- und Vorurteilskritik zu den „sieraden der gereformeerde kerk“ (den Zierden der reformierten Kirche) gezählt.[64] Anfang des 20. Jahrhunderts widmete W.P.C. Knuttel Bekker eine Monographie, in der er ihn zum „Bestrijder van het bijgeloof“ (Bekämpfer des Aberglaubens) hochstilisierte und damit Zeichen für die künftige Bekker-Forschung setzte.[65]

In Anlehnung an Knuttel betrachteten viele Bekker als eine Schlüsselgestalt der Frühaufklärung in der niederländischen Republik, in der sich das moderne rationalistische Weltbild bekundete. Damit wurde besonders sein Cartesianismus in den Mittelpunkt gerückt. Paul Hazard ordnete Bekker dem „effort victorieux des rationaux“ der Frühaufklärung zu, und betonte seinen Einsatz für Wahrheit und Toleranz.[66] Hugh Trevor-Roper urteilte in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts weniger positiv. Er behauptete, dass Bekkers Versuch, die angebliche Wirkungsmacht des Teufels zu widerlegen, bereits um 1706 vergessen, und daher nur ein „succès de scandale“ gewesen sei.[67] Nicht er, sondern Descartes, die englischen Deisten und die deutschen Pietisten hätten die Kosmologie, in der der Hexenglaube gründete, in Frage gestellt und damit das geistige Klima verändert.[68] Robin Attfield widerlegte in den achtziger Jahren Trevor-Roper, indem er den Nachweis erbrachte, dass Bekker sich ganz originell cartesianische Auffassungen für seine Theologie und seine Dämonologie zunutze gemacht habe und dass gerade darin seine Bedeutung liege: Er sei beileibe kein biblischer Fundamentalist und nicht bloß aus theologischer Sicht zu betrachten. Bekker sei auf der Höhe der Zeit gewesen und habe, so Attfield, mit einem „formidablen System“, d.h.

---

62 Israel: *Radical Enlightenment*, S. 398.

63 Van der Linde: *Bekker*.

64 Conrad Busken Huet: *Het land van Rembrand. Studiën over de Noord-Nederlandse beschaving in de zeventiende eeuw*. [7]Utrecht, Antwerpen [1954]. 2 Bde. (= Prisma-boeken 100-101). Hier: Bd. 2, S. 55-66.

65 Vgl. auch: Jan Pieter de Bie, Jakob Loosjes: *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland*. Den Haag [1919]-1949. 5 Bde. und eine Lieferung [= *BWPGN*]. Hier: Bd. 1, S. 389-412.

66 Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 362-363; Hazard: *Crise*, S. 155-156; Jan de Vet: *Pieter Rabus. Een wegbereider van de Noordnederlandse Verlichting*. Amsterdam, Maarssen 1980 (= Studies van het Instituut voor Intellectuele Betrekkingen tussen de Westeuropese landen in de zeventiende eeuw 6), S. 223. Knuttel und de Vet nennen Bekker einen Vertreter der reformierten Aufklärung, sie betonen aber durchaus, dass seine Kritik im Cartesianismus fußte, der die Waffe in der Auseinandersetzung bildete.

67 Vgl. Trevor-Roper: *Religion*, S. 173-174.

68 Vgl. ebd., S. 174-182.

der mechanistischen Philosophie, die alte Dämonologie bestritten.[69] Anhand der Rezensionen in Pieter Rabus' Gelehrtenzeitschrift *Boekzaal van Europe* stufte Jan de Vet die Kontroverse um Bekker besonders als einen Kampf zwischen cartesianischen Befürwortern und anti-cartesianischen oder konservativ reformierten Kritikern Bekkers ein.[70] Bekkers Kampf gegen den Teufels- und Hexenglauben wird im niederländischen Kontext als eine erfolgreiche Beseitigung des Aberglaubens eingestuft.[71]

Seit den neunziger Jahren, als die Erforschung der niederländischen Rezeption um Bekker Konjunktur hatte, zeichnet sich die Tendenz ab, die *Betoverde Weereld* und die Bekker-Debatte nicht vom Kontext der Bekämpfung des Aberglaubens und der Hexendebatte aus zu interpretieren, da diese zum Zeitpunkt des Erscheinens der *Betoverde Weereld* in der niederländischen Republik weitgehend obsolet geworden waren. Auch Bekkers cartesianischer Ansatz wird nicht länger als der wichtigste Grund der Aufregung um die *Betoverde Weereld* angesehen, denn der Cartesianismus hatte sich Ende des 17. Jahrhunderts in den Niederlanden längst in den Wissenschaften durchgesetzt.[72] Vielmehr wird betont, dass die zeitgenössische niederländische Debatte um Bekker vor allem vom theologisch-kirchenpolitischen und vom pastoral-religiösen Kontext aus zu erklären ist, da für den orthodoxen, konservativen Teil der reformierten Kirche vor allem dessen Bibelexegese inakzeptabel war. Einzelne Beiträge im Bekker-Themenheft der friesischen Zeitschrift *It Beaken* von 1996 bestätigen dies.[73] Wiebe Bergsma etwa tut dar, dass die *Betoverde Weereld* als Anleitung zum wahren Glauben gedeutet werden soll, denn Bekker wandte sich in seinen Augen nicht als Rationalist gegen den Glauben an Zauberei und Dämonen, sondern als moralischer Erzieher.[74] Andere ordnen Bekker einer kritischen Tradition innerhalb der Kirche zu, die mit ihrem Antidogmatismus und ihrer Vorstellung vom Christentum als einer primär ethischen Bewegung im Humanismus wurzelt.[75] Für Jacob van Sluis diente Bekkers Offensive gegen den Aberglauben ebenfalls zur Förderung des wahren Glaubens und er führt die Heftigkeit der Debatte um die *Betoverde Weereld* vor allem auf dessen komplexe

---

69 Vgl. Robin Attfield: Balthasar Bekker and the Decline of the Witch-Craze. In: *Annals of Science* 42 (1985), S. 383-395. Hier: S. 390-391.

70 De Vet: *Rabus*, S. 285. Karel Scholtissen, Guus Thoonen: Balthasar Bekker en ‚De Betoverde Weereld' in de Boekzaal van Europe. In: Hans Bots (Hrsg.): *Pieter Rabus en de Boekzaal van Europe 1692-1702. Verkenningen binnen de Republiek der Letteren in het laatste kwart van de zeventiende eeuw*. Amsterdam 1974 (= Studies van het Instituut voor Intellectuele Betrekkingen tussen de Westeuropese Landen in de zeventiende eeuw 2), S. 309-321.

71 Vgl. Marijke Gijswijt-Hofstra: Hoofdlijnen en interpretaties van Nederlandse toverij en hekserij. In: Dies., Willem Frijhoff (Hrsg.): *Nederland betoverd. Toverij en hekserij tot in de twintigste eeuw*. Amsterdam 1987, S 256-279. Auke Jelsma: Duivelsbeelden in de Reformatie. In: Gerard Rooijakkers, Lène Dresen-Coenders, Margreet Renders (Hrsg.): *Duivelsbeelden. Een cultuurhistorische speurtocht door de Lage Landen*. Baarn 1994, S. 198-215. Hier: S. 206-210.

72 Vgl. u.a. Cornelia Louise Thijssen-Schoute: *Nederlands cartesianisme*. Utrecht 1989 [Nachdruck der Ausgabe Amsterdam 1954].

73 Vgl. etwa: Andrew C. Fix: Hoe cartesiaans was Balthasar Bekker? In: *It Beaken* 58 (1996), S. 118-137; Wiebe Bergsma: Balthasar Bekker als predikant: dienaar en doctor. Ebd., S. 73-91. Vgl. auch Jonathan Israel: The Bekker Controversies as a Turning Point in the History of Dutch Culture and Thought. In: *Dutch Crossing* 20/2 (1996), S. 5-21.

74 Bergsma: Bekker, S. 74.

75 Andrew C. Fix: *Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic*. Dordrecht, Boston, London 1999 (= International Archives of the History of Ideas 165), S. 127-151; Jorink: *Boeck*, S. 176-185.

Persönlichkeit zurück: Hätte er sich besonnener geäußert, wäre ihm viel Kritik erspart geblieben.[76] Jan Wim Buisman und Arie van Deursen gehen hier noch einen Schritt weiter, indem sie Bekkers Einsatz für wahre Gläubigkeit und seine exegetischen Bemühungen als dessen Hauptanliegen ansehen, wobei die Bekämpfung des Aberglaubens nur als Aufhänger funktionierte.[77] Wiep van Bunge versteht Bekkers aufgeklärten Skeptizismus nicht als Symptom von Säkularisierung, sondern weist dessen Verwurzelung in christlicher Gläubigkeit nach,[78] was Andrew Fix vertieft,[79] indem er Bekkers Rückgriff auf cartesianisches Gedankengut im Kampf gegen den Geisterglauben nur als *ad-hoc*-Argumente ansieht,[80] dafür aber dessen Antidogmatismus sowie dessen Aufruf zum ethischen Christentum als Waffen in der Auseinandersetzung gegen den wachsenden Einfluss des calvinistischen Konfessionalismus in der niederländischen reformierten Kirche verortet, um die es Bekker wirklich gegangen sei:[81] Seine Kritik am Geisterglauben sei nicht aus einem Hang zum Rationalismus entstanden, so Fix, sondern vielmehr aus Widerwillen gegen die calvinistische Bibelauslegung nach dem Literalsinn, sowie gegen den Konfessionalismus, den er als Angriff auf den wahren Glauben betrachtete: „Bekker's critique of spirit belief, however, was born not of his love for philosophical rationalism but rather from his hatred of Calvinist literalism and confessionalism, which he saw as disastrous disortions of the true religion".[82] Bekker habe nicht rebellieren, sondern vielmehr reformieren wollen: „In this process of intellectual change Bekker was less a revolutionary than a reformer disenchanted with the old regime but determined to improve it, not to overthrow it".[83] Die niederländische Bekker-Debatte deutet Fix nicht als Kampf zwischen Orthodoxen einerseits und Modernen oder „Rationalisten" andererseits, sondern vielmehr als einen innerkirchlichen Streit zwischen Konfessionalisten und Antikonfessionalisten, womit er das christliche Moment und die innerkirchliche Perspektive zum Mittelpunkt der Debatte um Bekker macht.[84] Durchweg gilt Bekker momentan als reformierter Vertreter der moderaten Aufklärung, der um des wahren Glaubens willen den Aberglauben bekämpfte und dabei Erkenntnisse der Bibelexegese einsetzte.[85] Fix' differenzierte Darstellung des kirchenpolitischen Kontexts wird Bekkers Auffassungen insofern nicht ganz gerecht, als er den Kontext des Hexenwahns und des Cartesianismus zugunsten des Konfessionalismus allzusehr vernachlässigt. Einen Ausgleich schafft Han van Ruler, der Bekkers „cartesianische Entzauberung" ebenfalls auf religiöse Motive zurückführt und als letzte Phase der Vervollkommnung des Christentums betrachtet, be-

---

76 Vgl. Jacob van Sluis: *Bekkeriana. Balthasar Bekker biografisch en bibliografisch*. Leeuwarden 1994 (= Stúdzje en Boarnemateriaal 17), bes. S. 42-44.

77 Vgl. Buisman: Wraak, S. 97; A. Th. van Deursen: Inleiding. Balthasar Bekker na driehonderd jaar. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 71-72, bes. S. 72.

78 Van Bunge: Einleitung, S. 59.

79 Fix: *Fallen Angels*, S. 8.

80 Ebd., S. 7 und S. 11: Bekkers Cartesianismus sei „more a weapon to be used against religious authority than a deeply felt conviction".

81 Ebd., S. 11-12.

82 Ebd., S. 12, 141-142.

83 Ebd., S. 149; Van Bunge: Einleitung, S. 59-60.

84 Fix: *Fallen Angels*, S. 11: „The principal issue in dispute between Bekker and his critics was not spirit belief but biblical exegesis".

85 Jan Wim Buisman, Jan de Vet: Rede, Openbaring en de strijd tegen bijgeloof. De vroege Verlichting in de Republiek. In: van der Wall, Wessels: *Verstandhouding*, S. 75-95; Buisman: *Wraak*, S. 97-99.

sonders aber auch dessen Beitrag zu einem neuen Konzept von Kausalität herausstellt, das aktive Einwirkung von Geistern auf passive Materie ausschloss, womit die Debatte um den Geisterglauben auch eine entscheidende Wende in der Metaphysik implizierte.[86]

Bekker wird in der jüngsten Forschung aber nicht nur als Vertreter einer zweiten, innerkirchlichen ‚Reformation' dargestellt, Jonathan Israel etwa betrachtet ihn vor dem Hintergrund der radikalen Strömung in der Philosophie der Aufklärung,[87] indem er die Kontroverse um Bekker in den übergreifenden Zusammenhang der intellektuellen und gesellschaftlichen Änderungsprozesse um 1700 einordnet.[88] Er stuft Bekker als eingefleischten Cartesianer ein[89] und stellt die Verbindung zu Spinozas Auffassungen her, deren letzte Konsequenz die Debatte um die *Betoverde Weereld* sei, weshalb sie einen Wendepunkt in der niederländischen Geistesgeschichte markiere.[90] Israel stellt zudem den nachhaltigen Einfluss der *Betoverde Weereld* außerhalb der niederländischen Republik, in ganz Europa, besonders auch in den deutschen Landen, heraus.[91]

In der deutschen Kulturgeschichtsschreibung gilt Bekker nahezu einhellig als derjenige, der das Ende des Hexenwahns anbahnte, wobei sein cartesianischer Ansatz als das entscheidende Neue im Kampf gegen den Hexen- und Teufelsglauben hervorgehoben wird. Wilhelm Reuning prägte dieses Bild in den 1920er Jahren, indem er Bekker als „Bekämpfer des Teufels- und Hexenglaubens" darstellte,[92] der als kritischer

---

86 Van Ruler: Descartes, S. 81-83, 85-88. Vgl. auch H.C. Erik Midelfort: *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684. The Social and Intellectuel Foundations.* Stanford, California 1972, S. 27, wo es heißt, dass der „Dutch Cartesian minister Balthasar Bekker" die Macht des Teufels auf Grund einer neuen Metaphysik bekämpfte.

87 Unter „radikal" wird „totally imcompatible with the fundamentals of traditional authority, thought, and belief" verstanden. Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*, S. 3. Israel will die Werke der Gelehrten, die verdächtigt wurden, stark von Spinoza beeinflusst zu sein, umfassend darlegen, damit ihre Bedeutung im Hinblick auf die Aufklärung mehr geschätzt werden kann, denn ihre Ideen scheinen ja, so Israel, bei näherer Betrachtung radikaler und manchmal innovativer als die Ideen von denen, die in der heutigen Aufklärungsforschung bekannter sind. Vgl. ebd., S. 13.

88 Ebd., S. 375-405.

89 Ders.: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806*. Oxford 1995, S. 925-931; Ders.: *Enlightenment Contested*, S. 381. Vgl. auch Hazard: *Crise*, S. 155-158. Hier bes.: S. 155-156: „qu'il le voulût ou non, était sous l'influence de Descartes".

90 Vgl. Israel: Bekker controversies, S. 7-11; Ders.: The Early Dutch Enlightenment as a Factor in the Wider European Enlightenment. In: van Bunge: *Early Enlightenment*, S. 215-230. Hier: S. 225: „But what has definitely not been adequately emphasized, is the extent to which the Dutch Bekker controversies of the 1690s served not merely to foreshadow this crucial process but also to set the tone and define the terms for the wider European debate which ensued [...] the real significance of the Bekker disputes in defining the wider intellectual debate has until very recently been seriously underestimated". Vgl. auch: Ders.: Les controverses pamphlétaires dans la vie intellectuelle hollandaise et allemande à l'époque de Bekker et van Leenhof. In: *XVIIe Siècle* 49 (1997), S. 253-264. Hier: S. 253-259; bes. S. 264: „Dans l'histoire intellectuelle du début de l'Europe moderne, et particulièrement à l'époque des débuts des Lumières, les controverses pamphlétaires ont joué un rôle fondamental. Peu d'explosions connurent des dimensions comparables à celles qui ont entouré les noms de Bekker et Van Leenhof. […] Le contexte et le lieu spécifiques de ces controverses, au sens à la fois intellectuel et géograhique, nous indique aves précision quand et où ont pris place les changements intellectuels fondamentaux du début des Lumiéres".

91 Vgl. Ders.: Bekker Controversies, S. 13: „As far as Germany, Scandinavia and Switzerland are concerned, it is evident that Bekker was by far the most important and widely read [...]".

92 Wilhelm Reuning: Balthasar Bekker, der Bekämpfer des Teufels- und Hexenglaubens. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 45 (1926), S. 562-596.

Geschichtsforscher, als Rationalist und als Vorkämpfer der Aufklärung die *Betoverde Weereld* verfasste, in einer Zeit, als die breite Öffentlichkeit für solche Auffassungen noch nicht reif gewesen sei,[93] der aber trotzdem „den Mut hatte, öffentlich das ganze Gelichter von Teufeln und Hexen zu bekämpfen“.[94] In ähnlichem Sinne wurde Bekker von Emanuel Hirsch als „der geistige Vater alles aufgeklärten Kampfes gegen Teufels- und Dämonenglauben“ angesehen, der aber die biblisch-theologischen Untersuchungen als den eigentlichen Kern der *Betoverde Weereld* hinstellte.[95] Das theologische Moment wird von Friedrich Wilhelm Kantzenbach noch ausgeprägter herausgestellt, indem er dessen Kampf gegen den Hexen- und Teufelsglauben als spezifisches Ergebnis des neuen Weltbildes und des neuen Gottesverständnis einordnet und auf dessen „protestantisches Sendungsbewusstsein“ sowie dessen Theozentrismus, dem die kritische Bibelauslegung entsprang, hinweist:[96] „Die schönste und auch damals notwendigste Konsequenz zog aus dem neuen Weltbild und dem sich daraus ergebenden neuen Gottesverständnis Balthasar Bekker, indem er die Welt vom Hexen- und Teufelsglauben befreite“.[97] Heinz Dieter Kittsteiner gewahrt eine Kontinuität von Johann Weyer über Spee und Thomasius bis zu Bekker, der mit der absoluten Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, von Leib und Seele, und vom cartesianischen Weltbild aus dem Kampf gegen den Hexenglauben eine philosophische Grundlage verliehen habe, die den älteren Mitstreitern abgegangen sei.[98] Martin Pott bescheinigt Bekker sogar eine „radikale cartesianische Teufelskritik“, da dieser, so Pott, „dem Rationalismus Descartes’ [...] leidenschaftlich“ angehangen und den „neuzeitlichen Rationalismus“ in die Aberglaubenskritik eingebracht habe, während ihn gleichzeitig „simple Frömmigkeit“ kennzeichnete.[99] Bekkers spezifischer Beitrag zur Entwicklung der Bibelkritik und zur Theologie der Aufklärung in den deutschen Landen wurde bisher kaum untersucht. Klaus Scholder betonte zwar bereits in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts, dass die *Betoverde Weereld* die moderne Bibelkritik entscheidend mit in

---

93 Ebd., S. 595-596, 563.

94 Vgl. ebd., S. 564.

95 Emanuel Hirsch: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. Gütersloh 1949-1954. 5 Bde. Hier: Bd. 1, S. 209-210. Vgl. Joachim Ritter, Karlfried Gründer u.a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel [usw.] 1971-2007. 13 Bde. [= *HWP*]. Hier: *HWP* X, 1032-1038, hier bes. Sp. 1036.

96 Friedrich Wilhelm Kantzenbach: *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung*. Gütersloh 1965 (= Evangelische Enzyklopedie 5/6), S. 56, S. 58; M. Schmidt: Aufklärung II Theologisch. In: *TRE* IV, 594-608. Hier bes.: S. 605.

97 Kantzenbach: *Christentum*, S. 52.

98 Vgl. Heinz Dieter Kittsteiner: Spee, Thomasius, Bekker: ‚Cautio Criminalis‘ und ‚prinzipielles Argument‘. In: Doris Brockmann, Peter Eicher (Hrsg.): *Die politische Theologie Friedrich von Spees*. München 1991, S. 191-218; Heinz Dieter Kittsteiner: Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen. In: Alexander Schuller, Wolfert von Rahden (Hrsg.): *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen.* Berlin 1993, S. 55-92. Hier bes.: S. 65-73.

99 Martin Pott: Aufklärung und Hexenaberglaube. Philosophische Ansätze zur Überwindung der Teufelspakttheorie in der deutschen Frühaufklärung. In: Lorenz, Bauer: *Ende der Hexenverfolgung*, S. 183-202; Ders.: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*. Tübingen 1992 (= Studien zur deutschen Literatur 119), S. 213-230, 248-249, 254-260. Bekker wird als „holländischer Cartesianer“ bezeichnet. Vgl. Wolfgang Behringer: *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit*. München 1988 [Urspr.: Phil. Diss. München 1985], S. 519.

die Wege geleitet habe,[100] seine Anregung wurde aber bislang nicht aufgegriffen, obwohl sie für die nähere Erforschung von Bekkers Einfluss in den deutschen Landen durchaus eine Perspektive zu bieten vermag.

1.5 Die deutsche Beschäftigung mit Bekker als Forschungsgegenstand

Anders als die niederländische Bekker-Rezeption der ersten Jahre nach dem Erscheinen der *Betoverde Weereld* wurde die deutsche bisher nur lückenhaft erforscht. Wiep van Bunge teilte 1997 in seiner aufschlussreichen Einleitung zu der Neuausgabe der ersten deutschen Übersetzung der *Betoverde Weereld* die deutsche Rezeption in unterschiedliche Phasen ein, konnte aber nicht detailliert auf einzelne deutsche Bekker-Gegner und -Mitstreiter sowie deren Schriften eingehen, zudem wurden wichtige Stellungnahmen, etwa die umfassende Widerlegung durch den Wandsbecker Pastor Michael Berns (1657-1728), nicht berücksichtigt. Auch war die Wirkung der deutschen Übersetzung aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts umfassender, als van Bunge glaubt, da er nicht erkannte, dass sie auch im Kontext der Exorzismus-Debatte funktionierte. Sie kann ohnehin nicht ohne den kurz zuvor erschienenen, von Schwager verfassten und von Semler eingeleiteten *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz* (1780)[101] verstanden werden. Genausowenig wurden die Übersetzungen mit der niederländischen Vorlage verglichen. Van Bunge lieferte aber einen zuverlässigen Rahmen, auf den die weitere Erforschung der deutschen Bekker-Rezeption aufbauen kann.

Martin Pott ging im Rahmen seiner Forschungen zur Aberglaubenskritik auf die deutsche Rezeption der *Betoverde Weereld* ein, deutete die Kritik an Bekker in der ersten Phase der Rezeption im Zuge der Atheismus- und der Spinozismus-Vorwürfe, die Argumentation der Orthodoxie oder die bibelexegetischen Debatten spart er aber aus. Er stellt jedoch als erster eine Verbindung von Bekker zu Semler her.[102]

Jonathan Israel hebt die gewaltige Wirkung der *Betoverde Weereld* (besonders in der Frühaufklärung) hervor, indem er sie als „one of the key books of the Early Enlightenment in Europe, and almost certainly the most controversial“[103] und Bekker als „one of the foremost figures of the Early European Enlightenment“ bezeichnet.[104] Seine Darlegungen sind eine Fundgrube bei der Erforschung der ersten deutschen Phase der Rezeption. Israel fokussiert aber auf den Spinozismus sowie auf Bekkers cartesianische

---

100 Vgl. Klaus Scholder: *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*. München 1966 (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe 10, 33), S. 155.

101 Johann Moritz Schwager: *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz oder Leben, Meynungen und Schicksale des ehemaligen Doct. der Theologie und reformirten Predigers in Amsterdam Balthasar Bekkers meist nach kirchlichen Urkunden dem Herrn Doct. und Prof. der Rechte Friedrich Adolph van der Mark in Lingen zugeeignet, von Joh. Moritz Schwager Past. zu Joellenbeck in der Grafschaft Ravensberg. Mit einer Vorrede Hrn. Doct. Joh. Salomo Semlers von einer unter dessen Aufsicht nächstens herauskommenden verbesserten Auflage der bezauberten Welt*. Leipzig 1780 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Db 282).

102 Pott: *Aufklärung*, S. 226-230, 258.

103 Israel: *Dutch Republic*, S. 925.

104 Ders.: *Radical Enlightenment*, S. 405; Ders.: *Dutch Republic*, S. 931-932; Ders.: *Radical Enlightenment*, S. 377-405.

Grundlage und analysiert die Kritik der Orthodoxie vor eben diesem Hintergrund, während die nuancierten Argumente und die bibelexegetischen Gegenentwürfe der orthodox-lutherischen Gegner nicht hinreichend zum Tragen kommen. Die Frage, ob die *Betoverde Weereld* und die Debatte, die sie auslöste, ein „key development" der Aufklärung darstellten,[105] soll anhand einer Darlegung der intensiven Rezeption in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zusätzlich unterbaut werden.

1.6 Anliegen

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist es, die nachhaltige und umfassende Wirkung der *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen darzustellen. Bereits in den zwanziger Jahren des vorigen Jahrhunderts wurde darauf hingewiesen, dass es noch viele Lücken in der Erforschung der deutschen Bekker-Rezeption gibt, „die auszufüllen eine bei Bekkers Bedeutung nicht vergebliche Aufgabe ist".[106] Besonders auf die Argumente der Gegner Bekkers aus der lutherischen Orthodoxie und auf die gesamte zweite Phase der Rezeption wäre näher einzugehen. Die vorliegende Arbeit berücksichtigt eine Vielzahl an historische Quellen, von beliebigen Bezugnahmen auf die *Betoverde Weereld* in polemischen Streitschriften, über akademische Disputationen oder Rezensionen in Zeitschriften bis hin zu umfangreichen Abhandlungen, die bislang zumeist kaum bekannt sind und nicht ausgewertet wurden. Die Mehrheit der Auseinandersetzungen mit Bekker stammt von protestantischen Gelehrten, die an einer Universität tätig waren oder als Pastor wirkten; es handelt sich letztendlich somit um akademische Wissensproduktion. Bei der zweiten Phase der Rezeption wird nur ansatzweise auf die Stellungnahmen der Orthodoxie eingegangen, und auch die katholischen werden nicht behandelt. Obwohl möglichst viele Reaktionen auf Bekker herangezogen wurden, wird auch hier keineswegs eine vollständige Wiedergabe der deutschen Bekker-Debatte beansprucht.

Die Streitschriften werden von der ideengeschichtlichen Perspektive aus untersucht, aber nicht im Sinne der traditionellen Ideengeschichte, die Ideen bloß als Ideen, ohne den sozialen Kontext, betrachtet und so im Grunde bloß eine Geschichte einflussreicher Denker zeichnet. Es soll somit nicht in erster Linie untersucht werden, inwiefern deutsche Gelehrte Bekkers Auffassungen falsch oder richtig interpretierten, was zu unausgewogenen Qualifizierungen führen würde, wenn nicht deren Hintergründe und deren Sozialstatus mit in Betracht gezogen werden. Es werden daher die weltanschauliche Einbindung und der zeitbedingte Wahrnehmungshorizont der Bekker-Rezipienten jeweils mitberücksichtigt. Nur so können die Reaktionen auf Bekker in ihrer spezifischen gesellschaftlichen, konfessionellen, akademischen und regionalen Bedingtheit verstanden werden.[107] Auch unbekanntere Gelehrte können so gleichberechtigt zu Wort

105 Vgl. Ders.: Bekker Controversies, S. 15.

106 Reuning: Bekker, S. 564.

107 Die Wahrnehmung des fremden Anderen in der Perspektive des eigenen Denkstils scheint hier entscheidend zu sein. Hans-Martin Barth etwa hat in *Atheismus und Orthodoxie* überzeugend dargelegt, wie Theologen auf Grund ihres Vorstellungsbereichs mit neuen theologischen Auffassungen und praktisch-religiösen Verhaltensweisen umgingen. Vgl. dazu: Winfried Schröder: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1998 (= Quaestiones. Themen und Gestalten der Philo-

kommen. Anhand der Reaktionen wird gezeigt, welche Auffassungen Bekkers widerlegt, welche aufgegriffen, instrumentalisiert, transformiert und weiterentwickelt werden. Erst wenn die intellektuelle Kontroverse als solche in deren zeitlicher Einbindung in den Mittelpunkt gerückt wird, kann ein nuanciertes Bild der Debatte um Bekker gewonnen werden, und kommen besonders auch die theologischen Auffassungen und eben nicht vorwiegend die philosophischen zur Geltung. Besonders die gemäßigte Aufklärung wird erkennbar, da sie einen entscheidenden Anteil an der Bekker-Debatte hatte. Nicht Spinozas Monismus bildete die schlechthinnige Grundlage für die Widerlegung des Geisterglaubens, für Materialismus, Atheismus, und für die Idee der Gleichheit aller Menschen in der Frühaufklärung, wie etwa Jonathan Israel sie apostrophiert,[108] die Bekker-Debatte zeigt, dass gerade auch christliches Gedankengut die abendländische Moralität stark beeinflusste.

Die Bekker-Debatte wurde u.a. auf der Ebene der Theologie, der Philosophie, der Medizin, und der Geschichte ausgetragen. Der Untersuchung soll daher eine breite Perspektive zugrunde gelegt werden, die mehrere kontemporäre Wissenschaftsgebiete abdeckt, denn nur so kann der vollen Breite der Kontroverse Rechnung getragen werden, obwohl keineswegs Vollständigkeit erreichbar ist. Die Debatte um die *Betoverde Weereld* ist aber repräsentativ für die Rezeption der Teufelskritik in den deutschen Landen, da sie innerhalb der deutschen Teufelsdebatte eine prominente Rolle spielte und die zeitgenössischen Auffassungen maßgeblich prägte.

1.7 Aufbau und Anlage

Die Untersuchung deckt den Zeitraum von 1691 bis 1782 ab. 1691 erschienen die ersten zwei Bücher der *Betoverde Weereld* in niederländischer Sprache, und bald darauf wurden auch die ersten deutschen Reaktionen verfasst; die Übersetzung von 1781-1782 markiert das Ende der deutschen Bekker-Rezeption. Van Bunges Einteilung der deutschen Bekker-Rezeption in drei Phasen, Ende des 17., Anfang des 18. und Mitte des 18. Jahrhunderts,[109] ist zu nuancieren, da die Rezeption um 1700 trotz Verlagerungen in der Akzentsetzung als ein und dieselbe Periode betrachtet werden kann. Was dann folgt, ist Vorphase zur umfassenden zweiten Phase der Rezeption der *Betoverde Weereld* in den Jahren 1759-1782. Die chronologische Einteilung ist für die nachfolgende Darstellung der deutschen Debatte um Bekker nur bedingt hilfreich: Ein doppelter thematischer Ansatz, der die philosophischen, die theologischen sowie die sozialen und politischen Argumente stärker berücksichtigt, ist differenzierter und daher sinnvoller. Der erste Teil konzentriert sich aus philosophiegeschichtlicher Perspektive auf die Pneumatologie, die die Frage angeht, ob der Teufel und die bösen Geister auf Menschen einwirken können und wo das Böse zu verorten ist; im zweiten Teil kommt der theologie- und religionsgeschichtliche Kontext stärker zur Geltung, indem er um die Frage kreist, wie nach Auffassung der damaligen Theologen die Bibelstellen über

---

sophie 11), S. 17, Anm. 6; Hans-Martin Barth: *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1971 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 26).

108 Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*, namentlich S. 12-22.

109 Vgl. van Bunge: Einleitung, S. 43-44.

den Teufel und die bösen Geister auszulegen sind und inwiefern sie als Grundlage für die Dämonologie funktionieren könnten. Beide Male wird die Kontroverse um Bekker nicht bloß vom Kontext der Aberglaubens- und Hexenbekämpfung her oder von der Entwicklung der Philosophie oder der Theologie aus untersucht; es wird vielmehr ein Gesamtbild angestrebt, um zu einer Synthese der unterschiedlichen Bekker-Deutungen zu gelangen. Dazu wird die Entwicklung der deutschen Debatte um Bekker analysiert, indem gefragt wird, wie sich das Verhältnis zur Teufelslehre und zur Dämonologie im Laufe des 18. Jahrhunderts änderte, in welchem Umfang und wie die Themen Geisterwirken und Dämonen in der öffentlichen Debatte diskutiert werden, so dass sich zugleich auch der Prozess der (protestantischen) Aufklärung anhand der Entwicklung der Debatte um Bekker aufzeigen lässt.

Die vorliegende Arbeit eröffnet nach der Einleitung, die das erste Kapitel darstellt, mit einem zweiten über die *Betoverde Weereld* im zeitgenössischen niederländischen Kontext. Bekkers Schrift wird dort vor dem Hintergrund der philosophischen und theologischen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verortet. Bei der Analyse von Bekkers Argumentation gegen den Teufelsglauben werden die philosophische Grundlage von dessen Geisterlehre sowie deren bibelexegetische Begründung, sein Eklektizismus, dessen Anbindung an die humanistische, historisch-philologische Tradition und seine Ansätze zur Bibelkritik herausgestellt. Zudem wird in groben Umrissen die niederländische Rezeption skizziert, um sie später mit der deutschen vergleichen zu können. Indem Bekker primär als Theologe und Seelsorger betrachtet wird, kann eine Synthese gebildet und können stereotype Charakterisierungen vermieden werden.

Die *Betoverde Weereld* erreichte die deutsche Gelehrtenwelt hauptsächlich in Gestalt der Übersetzung, namentlich der Langeschen von 1693, als *Die Bezauberte Welt* somit. Welchen Änderungen Bekkers Auffassungen bei diesem Prozess unterlagen, ermittelt das dritte Kapitel anhand eines Vergleichs der Übersetzung von 1693, und in geringerem Ausmaß auch der von 1781-1782, mit der niederländischen Vorlage. Er ist Voraussetzung für ein vertieftes Verständnis der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* und wird anhand von sechs verschiedenen Schwerpunktbereichen durchgeführt.

Die Kapitel vier bis einschließlich sechs befassen sich mit den deutschen Reaktionen auf Bekker. An der ersten Rezeptionswelle um 1700 wertet das vierte Kapitel die deutsche Stellungnahme zu Bekkers Pneumatologie aus, indem es untersucht, inwiefern deutsche Gelehrte sich mit Bekkers cartesianischem Geistbegriff und dessen Weltbild auseinandersetzten. Es zeigt sich, dass Christian Thomasius in der Debatte über die Art und die Möglichkeit der Teufelswirkung und der Zauberei eine entscheidende Rolle spielte, insofern er sich sowohl im Rahmen der cartesianisch-mechanistischen Philosophie als auch im Kampf gegen den Hexen- und Teufelsglauben mit Bekkers Geisterlehre auseinandersetzte; sie wurde aber auch etwa von Friedrich Wilhelm Stosch, in abgewandelter Form, in eine materialistische Pneumatik hineingenommen, von anderen dagegen mit Hilfe des Atheismusvorwurfs widerlegt oder in Debatten über die Möglichkeit von Zauberei und von Gesichtern (*spectra*) kritisiert, revidiert, oder unverändert übernommen.

Das fünfte Kapitel zeichnet die Auseinandersetzung über die Wirkungsmacht des Teufels und der bösen Geister in der zweiten Phase der Rezeption, in der zweiten

Hälfte des 18. Jahrhunderts somit, nach. Es gliedert sich in drei Teile: im ersten werden Bezugnahmen auf die *Betoverde Weereld* vor dem Hintergrund der *historia literaria* dargelegt,[110] wobei gefragt wird, inwiefern die historisierenden Tendenzen den Umgang mit Bekkers Auffassungen beeinflussten; im zweiten wird nachgegangen, inwiefern die deutsche Philosophie in Reaktion auf Bekker die Teufelslehre weiterentwickelte, etwa in der Person Georg Friedrich Meiers oder in der Debatte um die Geisterbeschwörungen und Wunderkuren in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts; im dritten werden Schwagers und Semlers Bestrebungen erörtert, Bekker mit einer neuen Übersetzung der *Betoverde Weereld* zu rehabilitieren und die Aufklärung als Befreiung vom Aberglauben sowie als Kampf für den reinen christlichen Glauben voranzutreiben.

Die deutsche exegetische Auseinandersetzung mit Bekkers Teufelslehre und der Dämonologie nimmt das sechste und letzte Kapitel in Anspruch, in dem die Entwicklung der historisch-kritischen Bibelexegese, bis sie bei den Neologen in generelle Bibel- und Dogmenkritik mündet, nachvollzogen, wobei das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung im Mittelpunkt steht.

Der vorliegenden Arbeit geht es um die intellektuelle Kontroverse an sich. Sie analysiert dazu die Beiträge einzelner Gelehrter zur Debatte um die *Betoverde Weereld*, wobei in der ersten Phase der Rezeption besonders die lutherische Orthodoxie zu Wort kommt, namentlich mit ihren akribischen, philologischen Kommentaren zu Bekkers Bibelexegese, die hier erstmals detailliert dargestellt und ausgewertet werden. Als im Laufe des 18. Jahrhunderts sich die Wissenschaftsbereiche historisierten, setzten deutsche Gelehrte sich zunehmend mit Bekkers historisch-kritischer Bibelexegese auseinander. Bei den Neologen führte dies letztendlich zur Herausbildung einer umfassenden Bibel- und Dogmenkritik. An der deutschen Debatte um Bekker lässt sich aber gleichzeitig auch die Entwicklung von weiten Teilen der Orthodoxie zur Aufklärungstheologie nachzeichnen, die in diesem Fall durchaus auch sozial-pastoral motiviert war.

110 Die *historia literaria* ist die Geschichte der Gelehrsamkeit oder die Literärgeschichte, die 1690-1730 eine Hochblüte erlebte. Vgl. Helmut Zadelmaier: ‚Historia literaria‘. Über den epistemologischen Ort des gelehrten Wissens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 22/1 (1998), S. 11-21.

2. Balthasar Bekker, die *Betoverde Weereld* und die niederländischen philosophisch-theologischen Auseinandersetzungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

2.1 Bekker im Spannungsfeld von Orthodoxie und Vernunftorientierung

2.1.1 Einführung

Als ‚Spinozist', als ‚Cartesianer', als ‚radikaler Cartesianer' sogar; als ‚Rationalist', als Vorläufer der radikalen deutschen Aberglaubensbekämpfer, als ‚Atheist' wurde der friesische reformierte Pastor Balthasar Bekker (1634-1698) von der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts an bis ins 21. Jahrhundert eingestuft. Solche Qualifizierungen legen ihn auf einen einzigen Aspekt fest und werden ihm im Grunde nicht gerecht. Es wäre von einem klar definierten Spinozismus bzw. Cartesianismus auszugehen, an denen die Auffassungen Bekkers geprüft werden sollten, nur dann könnte Bekker gegebenenfalls als ‚Cartesianer' oder ‚Spinozist' bezeichnet werden. Es ist aber schwierig, solche philosophischen Richtungen zu definieren, weil jede Kategorisierung behelfsmäßig ist. Außerdem würde ein derartiger Ansatz Bekkers Auffassungen nicht gerecht werden: Den Auffassungen eines Gelehrten aus früheren Jahrhunderten ist eher beizukommen, wenn von festen Gegebenheiten statt von apriorischen Systemen ausgegangen wird, etwa von Aussagen in den Werken.

Die Art und Weise, in der Bekker seine neuen Auffassungen in seinem Hauptwerk, der *Betoverde Weereld* (1691-1693) verarbeitete, soll für sich sprechen. Nur dann kann der Forscher dem Theologen Bekker gerecht werden. Denn eines steht unverrückbar fest: Bekker war in erster Linie Theologe und nicht Philosoph. Er hatte in der Theologie promoviert, war ordiniert und als Pastor berufen. Der Theologe und Pastor Bekker soll hier im Mittelpunkt stehen.[1] Als Theologe ging Bekker, wie die meisten Theologen und Philosophen im 17. Jahrhundert, eklektisch vor.[2] Einerseits führt das dazu, dass seine Auffassungen schwer auf ein einheitliches Lehrsystem festzulegen sind, andererseits aber macht ihn gerade das interessant: Er übernahm aus dem Cartesianismus die Aspekte, die er für den Kampf gegen den Teufelsglauben brauchte und interpretierte sie auf eigene Weise. Zugleich hielt er am reformierten Glauben und an der Lehre fest. Wie er das in der *Betoverde Weereld* auf eine ganz eigene Weise versuchte, bildet ein Thema, das im vorliegenden Kapitel erforscht wird.

---

1 Ich schließe mich hier Wiebe Bergsmas Darstellung von Bekker als ‚Pfarrer, Diener und Doktor' an. Er stellt fest, dass Bekker als Theologen und Pastor in der reformierten Kirche kaum Aufmerksamkeit gewidmet worden sei. Hier wird versucht, einen Schritt über Bergsma hinauszugehen, indem dargestellt wird, wie Bekker sich als Pastor und Theologe mit den neuen philosophischen und theologischen Auffassungen auseinandersetzte. Vgl. Bergsma: Bekker.

2 Vgl. Ernestine van der Wall: De coccejaanse theoloog Petrus Allinga en het cartesianisme. In: Frits Broeyer, Ernestine van der Wall (Hrsg.): *Een richtingenstrijd in de gereformeerde kerk. Voetianen en coccejanen 1650-1750*. Zoetermeer 1994, S. 131-145. Hier: S. 132. Zum Eklektizismus vgl. *HWP* II, 432-433.

Die *Betoverde Weereld* war das letzte große Werk, das Bekker verfasste. Mit sechzehn Jahren immatrikulierte der am 20. März 1634 in Metslawier geborene Pastorensohn sich als Student der Philosophie in Groningen. Hier kam er zum ersten Mal mit dem Cartesianismus in Berührung. Vor allem der Professor für Griechisch Tobias Andreae sr.[3] (1604-1676), der Privatvorlesungen über die cartesianische Philosophie gab, sollte bestimmend für Bekkers geistige Entwicklung sein. In Groningen befehdeten sich der Orientalist Jacobus Alting[4] (1618-1679), der Kritik an der konventionellen Theologie übte, und der Theologe Samuel Maresius[5] (1599-1673), ein Anhänger der calvinistischen Orthodoxie. Bekker interessierte sich für den Konflikt und bekannte sich zu Alting, der ihn in die neue Philosophie einführte.[6] In Franeker widmete Bekker sich daraufhin von 1654 an anderthalb Jahre lang dem Studium der Theologie.[7] An der Universität Franeker, der ersten, an der Descartes sich in den Niederlanden als Student immatrikuliert hatte, fand der Cartesianismus zwar später Eingang als an anderen Hochschulen, war dafür dort aber weniger umstritten und hatte sich dort am festesten etabliert.[8] Es lehrten in Franeker Johannes Greidanus[9] (1630/31-1668) als Professor der Philosophie und Johannes Wubbena[10] (gest. 1681), der 1666 auf den Lehrstuhl für Philosophie berufen worden war, aber schon 1668 auf Betreiben der ‚Classis' von Leeuwarden seines Amtes enthoben wurde, weil er cartesianische Auffassungen verkündet hatte. Nachdem Bekker eine Lateinschule geleitet und in Oosterlittens als Gemeindeseelsorger tätig gewesen war, verlegte er sich zunehmend auf die Wissenschaft. 1665 erlangte er in Franeker die theologische Doktorwürde, was mit sich brachte, dass für seine Veröffentlichungen keine vorherige kirchliche Genehmigung mehr erforderlich war.[11] Er kehrte nach Franeker zurück, wo er 1668 die *De Philosophia Cartesiana Admonitio Candida et sincera* erscheinen ließ,[12] wozu Wubbena ihn angeregt hatte.[13] Hier versucht er darzutun, dass Descartes' Auffassungen keine Gefahr für die Kirche bildeten. 1670 veröffentlichte er die *Vaste Spyse der Volmaakten*, einen Katechismus für Erwachsene, von dem innerhalb von fünf Monaten vierhundert Exemplare verkauft wurden:[14] Die Zehn Gebote, als Gottes Bedingungen

---

3 Zu Andreae sr. vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 486-487. Vgl. auch Philipp Christiaan Molhuysen, Petrus Johannes Blok (Hrsg.): *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*. Amsterdam 1974. 10 Bde. und Reg.bd. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leiden 1911-1937]. [= *NNBW*]. Hier: Bd. 1, Sp. 132; Wiep van Bunge, Henri Krop u.a. (Hrsg.): *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers.* Bristol 2003. 2 Bde. Hier: Bd. 1, S. 37-38.

4 Zu Alting vgl. *NNBW* I, 96-97; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 18-19.

5 Zu Maresius vgl. *NNBW* II, 868-870; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 2, S. 677-680.

6 Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 11-16; van Sluis: *Bekkeriana*, S. 17.

7 Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 16-17.

8 Vgl. dazu: Ferdinand Sassen: *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw*. Amsterdam, Brussel 1959, S. 167.

9 Zu Greidanus vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 502-505.

10 Zu Wubbena vgl. ebd., S. 505-507.

11 Vgl. Bergsma: Bekker, S. 77: „Wonderlijk is ook zijn houding ten opzichte van de kerkelijke autoriteiten. Als doctor in der theologie viel hij niet onder de kerkelijke censuur, waar hij zich toch weer vrijwillig aan onderwierp. Bekker wendt bescheidenheid voor, maar in 1665 nodigt hij wel alle leden van de synode uit zijn promotie in Franeker bij te wonen".

12 Balthasar Bekker: *Balthasaris Bekker V.D.M. S.T.D. De Philosophia Cartesiana Admonitio Candida & sincera*. Wesel 1668 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 61-2014).

13 Vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 521-523.

14 Knuttel: *Bekker*, S. 61.

für den Bund mit Israel, machte er hier zur Grundlage des moralischen Gesetzes, das für alle Länder gelte.[15] Schon während der Drucklegung wurde Bekker von einigen Professoren, darunter Coccejus' Nachfolger Nicolaas Arnoldi[16] (1618-1680), des Cartesianismus beschuldigt, da seine Auffassungen in ihren Augen zu liberal waren und nicht mit dem an den Universitäten vorherrschenden Aristotelismus zu vereinbaren wären, worauf er sie mehrfach revidieren musste.[17]

Der *Betoverde Weereld* ging somit bereits eine wissenschaftliche Debatte um Bekker voran,[18] in der das Verhältnis von Vernunft und Schrift sowie von Theologie und Philosophie im Mittelpunkt stand. Die Konsequenzen dieser frühaufklärerischen Debatte,[19] die die Bibelkritik begründete, kehren in der *Betoverde Weereld* wieder. Bei deren Erscheinen waren die cartesianischen Lehrsätze bereits Gegenstand der akademischen Lehre, und das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung sowie von Philosophie und Theologie gründlich durchdiskutiert. Um die Auseinandersetzungen um Bekkers Geisterlehre richtig einordnen zu können, soll die vorangehende Debatte über die Autorität von Vernunft und Schrift berücksichtigt werden. Dabei steht die *Admonitio* im Mittelpunkt, da ihr bislang nur wenig Aufmerksamkeit zuteil wurde.[20] Vor allem aber soll klar werden, dass Bekker kein reiner ‚Cartesianer' war, sondern vielmehr, wie viele seiner Zeitgenossen, eklektisch vorging.

2.1.2 Die *Admonitio*

Für Bekker sollte ein echter ‚Cartesianer' kritisch sein und nicht ohne weiteres mit dem Lehrer einer Meinung.[21] In der *Admonitio* fordert er, dass zwischen Descartes und dessen Lehre unterschieden werden sollte, wodurch das Prädikat ‚Cartesianer' nicht

---

15 Vgl. Balthasar Bekker: *De Vaste Spyse der Volmaakten, Bestaande In eenige grondige en schriftmatige Verklaringe Van de Leere die begreepen is in den Heidelbergsen Catechismus gebruikkelik bij de Gereformeerde Kerken der Vereende Nederlanden/ Bij wege van Vraagen en Antwoorden op 't duidelixt en eenvoudigst toebereidt, Door Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Franeker.* [2]Leeuwarden 1674 [[1]Franeker 1670] (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 65-1345), S. 500-502.

16 Zu Arnoldi vgl. A.J. van der Aa (Hrsg.): *Biografisch Woordenboek der Nederlanden, bevattende levensbeschrijvingen van zoodanige personen, die zich op enigerlei wijze in ons vaderland hebben vermaard gemaakt*. Haarlem 1852-1878. 21 Bde. Hier: Bd. 1, S. 383-385; *NNBW* III, 62-63.

17 Vgl. van Sluis: *Bekkeriana*, S. 18-21; Knuttel: *Bekker*, S. 50-70.

18 Zum religiösen und politischen Hintergrund vgl. Wijnand Mijnhardt: The Construction of Silence. Religious and Political Radicalism in Dutch History. In: van Bunge: *Early Enlightenment*, S. 231-262; Ernestine van der Wall: The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment. Moral Religion and Society. In: van Bunge: *Early Enlightenment*, S. 39-57.

19 Mit ‚Frühaufklärung' ist hier die Zeit von 1650 bis 1750 gemeint (vgl. Wiep van Bunge (Hrsg.): *Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650-1750*). Eklektizismus, Aufforderung zum kritischen, selbständigen Denken und Handeln, Mündigkeit, Toleranz, Kampf gegen Vorurteile, Aberglauben und Autorität standen im Mittelpunkt des Interesses; die neuen Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften wurden dabei angewendet. Vgl. *HWP* I, 620-635. Zu ‚Aufklärung' vgl. *TRE* IV, 575-615. Hier bes.: Rainer Piepmeier: Aufklärung 1. Philosophisch, 575-594.

20 Vgl. etwa Fix: *Fallen Angels*, S. 13-34. Andrew Fix betrachtet Bekkers *Vaste Spyse*, einen Katechismus für Erwachsene, und die Schriften um den Sabbatstreit im Vergleich zur *Admonitio* als Vorboten der Debatte um die *Betoverde Weereld*.

21 Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 514-515.

mehr leichtfertig verliehen werden konnte, denn für ihn waren Auffassungen und Methoden wichtiger als der Philosoph selber. Eklektiker wie Bekker übernahmen verschiedene Auffassungen von Descartes und standen damit in der cartesianischen Tradition, ohne schlechthin Cartesianer zu sein.[22]

Bekker betrachtet sich, wie er u.a. in der *Admonitio* behauptete, nicht als Philosoph, und damit auch nicht als ‚Cartesianer' oder ‚Spinozist', sondern in erster Linie als Theologe, und zwar als einer, der der neuen Philosophie seiner Zeit nicht feindlich gegenüberstand. Seine philosophische Position war somit grundsätzlich seiner Aufgabe als Seelsorger untergeordnet. Zu den Philosophen und Theologen der aristotelischen und der scholastischen Tradition geht er auf Distanz, indem er auf die moderne Naturphilosophie verweist; er bekennt sich aber nicht vorbehaltlos zum Cartesianismus, weil er sich nicht als Philosoph ansah; er versuchte vielmehr, sich kritisch und vorurteilsfrei zu verhalten:

> Met weinigen nochtans wil ik vooraf van die Filosofie/ so als se in haar self is/ spreken. En segge dus voor eerst; dat ik geenen twijfel hebbe/ of de wijse van filosofeeren die voor sijne tijden in gebruik was/ in vele delen zy gebrekkelijk geweest. Want dat blijkt daar uit alleen genoegh/ dat niemant tot op dezen tijd/ die iet wat herts hadde/ sich in de schriften van de ouden/ en besonder Aristoteles vernoegen liet. De Weereld hield hy dat van ewigheid geweest is/ 't welk een ieder Kristen tegenspreekt; wat hebben niet de Scholastijken al gedroomd? Dies hebben vele Ramus 't sedert dese laatste eewe nagevolgd/ die ons geheel een ander pad gewesen heeft/ gelijk verscheiden andere d'een zus en d'ander so den wegh verlegd/ en elk op hunne wyse de Filosofy behandeld hebben. Wat sal men hier nu kiesen? Descartes socht gewisser gronden/ en meintse ook te hebben uitgevonden/ gelijk sy ook die hem derhalven volgen. Doch anderen dunkt wederom van neen. Wat my belangt/ ik wil noch 't een noch 't ander stellen; als zynde sulken Filosoof niet dat ik daar bequaam toe ben: wil my derhalven door het een aan lichtgelovigheid/ door 't ander aan voorbarigheid niet schuldig maken.[23]

Bekker verfasste die *Admonitio*, um, so schrieb er der Synode von Friesland, die Gemüter zu beruhigen, denn die neue Philosophie war umstritten und die reformierte Kirche versuchte, sie aus Kirchen und Schulen zu wehren.[24] Er sah sich gezwungen,

---

22 Balthasar Bekker: *Beright Aangaande de Filosofie Van Descartes*. Enthalten in: Daniel van den Dalen (Hrsg.): *De Friesche Godgeleerdheid Van Balthasar Bekker, S. Theol. Doctor en Predikant tot Amsterdam. Begrijpende Alle desselfs Werken in Friesland uitgegeven/ en 't gene daar af geoordeeld/ en daar over voorgevallen is. Waar van enige stukken nooit voor desen zijn gedrukt geweest*. Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 61-1444), S. 679-722. Hier: S. 692: „De stoffe der verhandeling [= *Admonitio*] is/ als geseid/ de Filosofie van Descartes: in welke woorden so veel is begrepen/ dat het niet en is om de Filosofie self te doen; maar so veel als die haar opsight tot dien stichter ener niewe gesindheid heeft/ die van hem genoemd Cartesiaansch/ met enen sonderlingen stijl van de Filosofie te behandelen te kennen geeft. Derhalven moet men hier den Vinder/ en het gene hy heeft uitgevonden/ onderscheidentlik bemerken; van wien en wat voor leere 't zy/ der niewe door natuurgesochte weetenschap. Een is daar af de hoofd-auteur/ en andere die na hem daar in te bemerken zijn".

23 Vgl. ebd., S. 695-696.

24 Der *Beright* enthält auch einen Brief von Bekker selbst, in dem ein Anlass zur Abfassung der *Admonitio* angegeben wird: Vgl. ebd., S. 687-688: „Aan de Hoog-eerwaarde Synodus van Friesland, des jaars 1668 vergaderd tot Leewarden. Eerwaarde Vaders, en seer Geliefde

sich mit Philosophie zu beschäftigen, nicht um zu belehren, sondern um die Missverständnisse, die bei der Lektüre der Schriften der Cartesianer entstanden waren, zu beseitigen. Er will den Leser von seinen voreingenommenen und irrigen Ansichten befreien, seiner Aufgabe als Seelsorger gemäß, um so zur Vollendung der protestantischen ‚Reformation' beizutragen. Dies sollte letztlich in der *Betoverde Weereld* gipfeln.[25]

2.1.3 Bekker als Neuerer unter den Reformierten

Anhand der Debatte um die *Betoverde Weereld* soll untersucht werden, wie Bekker mit der neuen Philosophie und deren Einfluss auf die Theologie umgeht: In der *Betoverde Weereld* scheint er die calvinistische Theologie und die neue Philosophie sowie das naturwissenschaftliche Denken in Einklang bringen zu wollen. Zu eruieren ist, wie Bekker in der *Betoverde Weereld* cartesianische Grundsätze einbaut. Dabei soll nicht vorausgesetzt werden, dass die ‚modernen' Ideen sich kaum mit orthodoxen calvinistischen Vorstellungen zur Deckung bringen ließen. Interessanter ist, die *Betoverde Weereld* selber in ihrem kontemporänen Kontext sprechen zu lassen, um so zu behutsamen Schlussfolgerungen zu gelangen. So könnte ersichtlich werden, wie ‚Moderne' und ‚Orthodoxie' zusammentreffen und sich eine „liberale Orthodoxie" herausbildet.[26]

Bekker verband seinerzeit moderne philosophische Ideen über Geisterwirkung und eine kritische Auslegung von Bibelstellen über Geister mit dem Aufruf zur reformierten Frömmigkeit und zur Reform des geistlichen und sittlichen Lebens.[27] So sollte eine

---

Broeders. Overmits 'er verscheidelik geoordeeld word over de Filosofie van René des Cartes, gelijk 't gemeenlijk pleeg te gebeuren alsser wat niews/ het zy wel of qualijk gevonden aan den dagh komt; sulx dat ook de oordeelen van onse Schrift-geleerden niet over een dragen: so komt 'et/ dat/ behoudens de goede bestellinge die andersins tot noch toe in onse Gereformeerde Kerken is; echter dese Filosoof (so veel de naam betekent) als herbooren uit de papieren, van den eenen gepresen/ van den anderen gelaakt word. Want hoewelder vry veele zijn/ die sijne Filosoofsche Leeringen volkomelik/ of ten minsten voor een gedeelte toestemmen: nochtans isser veel groter getal van de genen/ die al dat slagh van niewe Leeringen traghten over voort te setten. En so bespeurtmen/ dat in een van onse Classen ernstiglik daar op word toegelegd/ om d'andere dienaren der Kerken tot hun gevoelen te brengen; en dan gemeenerhand al dien toestel der niewe Filosofen teffens uit de Kerken en Scholen te weeren". Zum Hintergrund der Philosophie im 17. Jahrhundert vgl. Wiep van Bunge: *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*. Leiden, Boston, Köln 2001 (= Brill's Studies in Intellectual History 103).

25 Bekker: *Beright*, S. 688: „En/ om de waarheid te seggen/ ik die my tot noch toe met die oefeningen der Filosofen nooit in 't minste hebbe willen moeijen; ben nochtans hier door nu opgewekt/ om so veel als tot de Schrift-geleerdheid/ en de saken van de Kerk behoort/ mijn gevoelen als een uwer allen/ in aller tegenwoordigheid/ volgens de geemeene vrijheid der profeteering onder Kristenen/ mede bekend te maaken. Geensins echter/ als oft ik my inbeeldde/ dat ik iemant van Ue. E. soude konnen leeren/ of mijns gelijken willen meesteren: maar gemerkt dat alleman den aart van dese Filosofy/ daar wy nu af handelen/ niet en verstaat; (want die enigsins tot hunne jaren gekomen zijn/ hebben die eerste lessen al afgelegd/ eer dese Leeringe aan 't licht quam) en dat elk een de gelegentheid niet heeft/ de Schriften der Kartesianen in te sien/ of ook geneigd is om deselve te lesen: daarom kom ik/ so veel als my bewust is/ doch so wat eenvowdelik na de maat van mijn begrijp/ 't selve aan Ue. E. reghtmatig oordeel voor te dragen".

26 Vgl. dazu die treffende Charakterisierung in: van der Wall: Allinga, S. 145.

27 Vgl. Bergsma: Bekker, S. 85.

kritisch denkende Gemeinde entstehen, die, wie er, die Autorität von Schrift und Vernunft hinterfragte. Dabei steht seine Schriftauslegung im Mittelpunkt, die seinen Gegnern öfters Anlass zu Verdächtigungen war. Die Frage nach den Quellen menschlicher Naturerkenntnis, die Anwendung des Akkommodationsprinzips auf biblische Texte sowie die Trennung von Vernunfterkenntnis und übervernünftiger Offenbarung sind Themenbereiche, mit denen er sich beschäftigte und mit denen er nicht selten die reformierte Kirche in Harnisch brachte; ständige Verteidigung und viele Widerrufe prägten daher sein Leben. Mit Recht wurde er als „gedreven maar niet geslepen" (engagiert, aber nicht durchtrieben) charakterisiert.[28] Er war gelehrt und ehrgeizig, aber ohne viel Selbstvertrauen und nicht gerade taktvoll. Immer war er bereit, die eigenen Auffassungen zu verteidigen und auf Angriffe zu reagieren. Obwohl er als Doktor der Theologie nicht der kirchlichen Vorzensur unterlag, und diese Freiheit auch auskostete, wollte er zugleich aber der kirchlichen Obrigkeit gefallen.[29]

Nicht nur dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bei der Bibelauslegung galt Bekkers Interesse, sondern auch dem Verhältnis von Gott und Natur. Einerseits hielt er die Distanz zwischen Gott und Geschöpf für unvorstellbar groß, womit er sich gegen Spinoza abgrenzte, andererseits aber führte er Gott und Natur, Gott und Mensch enger zusammen, indem er die Vermittlungsfunktion von Geistern in Anlehnung an Descartes stark reduzierte. Er wendet die cartesianische Physik an und geht von einer entseelten Natur aus. Auf den ersten Blick scheint das die göttliche Macht zu verringern, Bekker wollte aber gerade die Majestät Gottes sicherstellen, weil ja die Annahme einer großen Wirkungsmacht von Geistern dieser Abbruch täte.

2.1.4 Vermittler zwischen Orthodoxie und Religionskritik

Bekker war nicht der einzige Theologe, der sich mit dem Verhältnis von Schrift und Vernunft auseinandersetzte. Er ist solchen Theologen zuzuzählen, die zwischen der Orthodoxie, den Voetianern im Grunde, und religionskritischen Gelehrten wie Spinoza und Lodewijk Meyer zu vermitteln versuchten und dabei zumeist eklektisch vorgingen.[30] Wichtige Vertreter waren Petrus Allinga[31] (†1692) und Christoph Wittich[32] (1625-1687). Sie standen der Autorität der Schrift respektvoll gegenüber, waren zugleich von Descartes' System fasziniert und versuchten, beides in Einklang zu bringen.

Verwunderlich war es nicht, dass die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in den Vordergrund rückte. Mit Descartes hatte ja die Vernunft sich auch gegenüber der Theologie emanzipiert. Die Philosophie war von *ancilla theologiae* zur Partnerin der Theologie geworden, was zu einem doppelten Wahrheitsbegriff führte: dem offenbarten und dem ver-

---

28 Van Sluis: *Bekkeriana*, S. 44.
29 Vgl. ebd., S. 42.
30 Klaus Scholder deutete die Gruppe der vermittelnden Gelehrten als die cartesianische Mittelpartei. So wird vermieden, dass Bekker zu Unrecht als ‚Cartesianer' schlechthin eingestuft wird. Scholder: *Ursprünge*, S. 146.
31 Zu Allinga vgl. van der Wall: Allinga, S. 131-145; *NNBW* IV, 37-38; van Bunge: *Dictionary*, Bd. 1, S. 6-8.
32 Zu Wittich vgl. *NNBW* X, 1233; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 2, S. 1083-1086.

nunftmäßigen. Eine strikte Trennung der beiden Bereiche ließ sich nicht mit der Widerspruchsfreiheit vereinbaren, die die Philosophie für sich in Anspruch nahm. Der Fortschritt war nicht aufzuhalten. Die Orthodoxie kennzeichnete aber eine Fortschrittsfeindlichkeit. Bekker sah eine Einschränkung der philosophischen Forschung, wie etwa 1676 in Leiden, wo der Theologe Abraham Heidanus[33] (1579-1687) seiner Lehrtätigkeit enthoben worden war und wo eine Zeit lang keine theologischen Thesen auf cartesianischer Grundlage diskutiert werden durften, nicht als Lösung an,[34] gehörte Freiheit doch zum tiefsten Wesen der Philosophie: „Libertas autem Philosophiae quasi peculium est [...]“,[35] die Freiheit der Philosophie bestimmt ihre Gesetze und „[...] frustra alienis legibus subjici Philosophorum rempublicam, cui pro ipsa lege Libertas est“.[36]

Gelehrte wie Bekker und Wittich glaubten, dass die Philosophie nicht, wie die Theologie, an die Schrift gebunden sei. Philosophie und Theologie hätten jeweils eigene Gegenstände, jene die natürlichen Wahrheiten, diese die offenbarten Glaubenswahrheiten, wie auch Allinga behauptete.[37] Bekker formulierte es dahin, dass „de Theologie en Filosofie elk hare palen hebben, welke het van beide zijden ongeoorlofd zij te overtreden: also dat men de saligheid niet leeren kan uit de Natuur/ nochte de natuurlijke dingen uit de Schriftuur“.[38] Die Philosophie hatte sich somit mit den *res naturales*, die Theologie mit den *res supranaturales* zu befassen. Philosophie sollte auf die irdische Glückseligkeit, die Theologie auf das ewige Heil sehen. Bekker setzte voraus, dass es zwischen Philosophie und Theologie keine Widersprüche geben könne: „Maar hoewel nu de Filosofie hare eigene Beginsselen of gronden heeft/ van de Theologische onderscheiden zijnde: nochtans en konnen die elkanderen niet tegenstrijdig zijn“.[39] Wo Philosophie und Theologie sich widersprächen, wäre das nur scheinbar.[40] Auch Wittich legte seiner *Theologia pacifica* (1671) und später seiner *Theologia pacifica defensa* (1689), in der er sein Weltbild gegenüber Samuel Maresius rechtfertigte, die cartesianische Trennung von Philosophie und Theologie zugrunde.[41]

---

33 Zu Heidanus vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 32-35; *NNBW* VII, 587-588; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 397-402. Vgl. Ernst Bizer: Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), S. 306-372. Hier: S. 348.

34 Vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 20-41, 48-59.

35 Bekker: *Admonitio*, S. 109; Ders.: *Beright*, S. 712: „De Vryheid komt de kennis der Natuur als eigen toe [...]“.

36 Ders.: *Admonitio*, S. 111; Ders.: *Beright*, S. 713: „Hier uit schijnt nu te moeten volgen/ dat geen Filosofie aan vreemde wetten onderworpen is/ die hare Vryheid self voor wet verstrekt“.

37 Vgl. van der Wall: Allinga, S. 143; Scholder: *Ursprünge*, S. 149.

38 Bekker: *Beright*, S. 691.

39 Ebd., S. 691.

40 Vgl. Theo Verbeek: Het cartesianisme ten tijde van Bekker. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 105-115. Hier: S. 111-112, Anm. 30, 34, 42.

41 Zu Maresius vgl. *NNBW* II, 868-870. Christoph Wittich: *Christophori Wittichii Theologia pacifica, in qua varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur, simul usus philosophiae Cartesianae in diversis Theologiae partibus demonstratur, [...] & ad dissertationem [...] Samuelis Maresii, De abusu philosophiae cartesianae in rebus theologicis et fidei, modeste respondetur*. Groningen 1671; Ders.: *Christoph. Wittichii Theologia pacifica defensa: in qua Theologiae pacificae capita, quae celeberrimus Samuel Maresius in annotationibus ad Systematis sui theologici editionem novam impugnavit, singula vindicantur, et veritates non paucae aliae istis affines eruuntur atque illustrantur*. Amsterdam 1689. Hier: I, 1: „Philosophiam non esse miscendam cum theologia docui in Theol. pacifica, ostendique primariam inter theologiam et philosophiam distinctionem in diversitate princi-

Wahre Theologie und wahre Philosophie könnten sich letztendlich nicht widersprechen, denn sie seien beide Gaben Gottes, und die Philosophie habe nicht mehr die Rolle einer *ancilla theologiae* zu spielen.[42]

2.1.5 Das Verhältnis von Vernunft und Schrift

Indem Bekker von der grundsätzlichen Widerspruchsfreiheit von Vernunft und Offenbarung ausgeht, kann er zwei Wahrheitsbegriffe annehmen, einmal den philosophischen, der einwandfreie Beweise erfordert und begriffen werden kann, zum anderen den theologischen, der geglaubt statt begriffen werden muss und an die Autorität der Schrift gebunden ist: „[...] ita philosophus verum aliquid in suo genere cognoscit, quando rem ita se habere, ratione demonstrari recte potest; Theologus, capiat licet ratio vel non capiat, id omne verum esse credit, quodcunque sacra dei oracula, tam fallere quam falli nescia, credendum pronunciaverint".[43] Die beiden Wahrheiten haben ihre eigene Methode und ihr eigenes Prinzip, sind auf den jeweils eigenen Bereich begrenzt und dürfen nicht auf den jeweils anderen übertragen werden:

> Derhalve is het in Theologanten niet te dulden/ so sy uit de H. Schrifture soeken te bewijsen 't wesen ener redelike of onredelike Ziele/ of den stilstand van de Aarde/ en den omloop van de Sonne/ en diergelijke natuurlike dingen meer: Gelijk ook geen Filosoof is te verdragen/ dewelke de verborgentheden van d'aanbiddelike Drieëenigheid/ ofte van des Heeren Jesus Menschwerdinge/ of het middel der Versoeninge met God/ door natuurlike redenen soude onderneemen te bewijsen.[44]

Ohne eine solche Voraussetzung hätte Bekker die *duplex veritas* annehmen müssen, er geht aber davon aus, dass Gott sowohl der Schöpfer der Vernunft als auch der Urheber der Offenbarung ist: „Et deus tam rationis quam revelationis autor, perinde ut fons omnis est boni".[45] Beide muss er widerspruchsfrei erschaffen haben. Da er die Vernunft wie die Offenbarung geschaffen habe, könne in der Theologie nichts gelehrt werden, was der Vernunft zuwider sei, noch in der Philosophie etwas verkündigt, was in der Schrift geleugnet werde: „[...] quod Philosophiae aperte repugnat, theologice credi

---

piorum esse fundatam, quod theologiae principium sit divinum verbum et revelatio, philosophiae vero lumen naturalis". Zitiert nach: Bizer: Orthodoxie, S. 349, Anm. 2.

42 Vgl. Wittich: *Theologia pacifica*, S. 15; Ders.: *Theologia pacifica defensa*, IV, S. 54: „Potius igitur [= Samuel Maresius] distinxisset inter lumen rectae rationis et eius abusum, quod abusus sit rectae rationis, quando pugna videtur intercedere inter rationem et Scripturam, non ipsum lumen rectae rationis, quod cum sit a Deo patre luminum revera, non potest cum revelatione pugnare". Zitiert nach: Bizer: Orthodoxie, S. 350, Anm. 6.

43 Bekker: *Admonitio*, S. 10-11; Ders.: *Beright*, S. 689: „Gelijk dan de Reden is 't beginsel der Filosofie/ en de Openbaringe der Theologie: also weet ook een Filosoof iets in sijne soorte waar te wesen/ wanneer hy met reden bewijsen kan dat de saak also gelegen zy; maar een Theologant/ of sulx het verstand begrijpt of niet/ gelooft alleenlik/ dat het alles waar is/ wat God in sijn heilig Woord/ 't welk noch bedriegen kan/ noch bedrogen worden/ te geloven bevolen heeft".

44 Ebd., S. 691.

45 Bekker: *Admonitio*, S. 18; Ders.: *Beright*, S. 691: „En God is so wel d'Auteur der Reden als der Openbaringe/ even als hy is de bron en oorspronk alles goeds".

omnino nequit; nec philosophice sciri, quod Scriptura negat".[46] Was die Schrift behauptet, ist Sache der Interpretation, die Philosophie aber könne, so Bekker, objektive Ergebnisse liefern. Auf Grund dieser Unterscheidung hält Bekker es für vergeblich, Prinzipien wie das der Transsubstantiation oder das der Ubiquität aus der Schrift ableiten zu wollen.[47] Dass er sich mit solchen Auffassungen Spinozas Lehre über den Status der Bibel näherte, war ihm durchaus bewusst.

Später in der *Naakte Uitbeeldinge* tut Bekker dar, dass er zwei Erkenntnisquellen anerkenne, die Vernunft und die Schrift, die jeweils eigene Zuständigkeitsbereiche hätten: die Schrift den der ewigen Seeligkeit und die Vernunft den des Natürlichen. Die Grenze zwischen den Kompetenzbereichen ist diffus, und zwar bei Bekker anscheinend mit einem Überhang zugunsten der Vernunft: Da die Schrift auch den Bereich des Natürlichen tangiere, die Vernunft aber ‚Herr' dieses Bereichs sei, rangiere die Vernunft hier vor der Schrift. Die Vernunft könne somit den Wahrheitsgehalt von Bibelstellen ermessen.[48] Spätere Kritiker verurteilten Bekkers *Betoverde Weereld* deshalb wegen der angeblichen Überbewertung der Vernunft als zu rational und dem Glauben abträglich. Die Schrift solle, so Bekker, für ‚hohe', metaphysische Fragen herangezogen werden, wobei sie von der Vernunft unterstützt werde, die, vom Heiligen Geist gelenkt, die Bibelstellen verstehen helfe:

> Maar tot hoger saken/ die gods wille tot der menschen saligheid betreffen/ is de Schriftuur von noden/ als de grond waar op de sekerheid berust: Doch de Reden moet haar mede gaan/ om/ onder het geleide van Gods Geest/ den sin der Schriften te verstaan.[49]

Die Vernunft solle als zuverlässige Führerin helfen, das Wesen der Dinge zu erklären, während die Schrift den Menschen zur Rechtfertigung hinführe:

> 't Gene wy alleenlik uit de Reden hebben moeten/ is dat de Schrift voor uit stelt; en daar af gansch niet/ of sleghs in 't voorbygaan spreekt. Sy verklaart de natuur der zaken niet/ so 't niet elders by te passe komt. Dat werk laat sy/ als eigen/ aan de Reden. Want sy is van God ingegeven en beschreven tot leeringe, tot wederlegginge, tot verbeteringe, tot onderwijsinge die in de reghtveerdigheid bestaat; te weten hoe een sondig mensche kan reghtveerdig zyn bij God.[50]

---

46 Ders.: *Admonitio*, S. 18; Ders.: *Beright*, S. 691: „Derhalven al wat opentlik de Filosofie tegenstrijdig is/ kan geensins in de Schrift waarachtig zijn. Gelijkerwijse kan men ook geen ding navolgens de Filosofie stellen/ het gene de Schriftuur ontkent".

47 Vgl. Scholder: *Ursprünge*, S. 147-148; Bekker: *Beright*, S. 691: „So dat men te vergeefs wil uit de Schrift de Transsubstantie of Alomtegenwoordigheid van Christus Lichaam stellen; nadien de Reden daar wel klaarlik tegen strijd: of ter contrarie Natuur en Reden der voorheengenoemde leeringen tegen setten/ gemerkt de H. Schrifture daar so duidelik voor spreekt".

48 Vgl. Ders.: *Naakte Uitbeeldinge Van Alle de vier Boeken Der Betoverde Weereld, Uitgegeven door Baltasar Bekker, S.S. Th. Dr. Predikant tot Amsterdam. Vertonende Het Oogmerk van den Schryver, de Schikkinge van 't Werk en sijn eigentlyk gevoelen daar in voorgesteld en voorgestaan, tot wechneeminge van vooroordelen, en een kort begryp des ganschen Werx. Ingesteld door den selfden Auteur*. Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. Mi 1), S. 8-9.

49 Ebd., S. 11.

50 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 3 (Kap. 1, § 5).

Zwischen beiden Autoritäten soll somit Harmonie herrschen, denn beide erhellten sich gegenseitig, sollten aber hauptsächlich innerhalb der eigenen Gebiete arbeiten: „Daar bij komt dan noch/ dat Schriftuur en Reden in malkanders saken onderlinge hulpe aan malkander bieden“.[51] Widersprüche von Vernunft und Offenbarung über die natürliche Wahrheit könne es schon geben, aber nur, insofern sie nicht die Schrift in ihrem ureigensten Bereich tangierten, betont Bekker, „te denken dat iet wel kan met de waarheid/ en nochtans niet met de Godgeleerdheid strijden/ welke binnen hare palen van de Schrift besloten is“,[52] wie er bereits in der *Admonitio* behauptet hatte. Dort hatte er Theologen bekämpft, die „over ’t gene dat geheel Schriftuurlijk is met filosoofsche redenen te rade gaan“.[53]

Wie sehr die Kirchenoberen sich vor einer Vermischung der Zuständigkeiten von Philosophie und Theologie fürchteten, geht hervor aus einem ‚Gravamen‘ der Leeuwarder Kirchenleitung, das der niederländischen Übersetzung der *Admonitio* vorgebunden wurde. Die Philosophie, die von der verdorbenen menschlichen Vernunft beim düsteren Naturlicht erfunden worden sei, wird hier der „gesunden“ Theologie, die sich auf das Wort Gottes als die uneingeschränkte Wahrheit verlasse, negativ gegenübergestellt. Es sei Aufgabe der Kirche, darauf zu achten, dass die Philosophie sich nicht mit der Theologie vermische, was die Autorität, das Geheimnis und den tieferen Sinn der Schrift gefährde. Insbesondere habe man für die schädlichen Neuerungen eines Descartes auf der Hut zu sein.[54]

2.1.6 Begründung der Schriftkritik

Indem Bekker die Vernunft zwar als wichtige Erkenntnisquelle anerkennt und ihr einen eigenen Bereich zuweist, ihr den des Übervernünftigen aber verschließt, versucht er zu verhüten, dass ihm Atheismus, Rationalismus und Spinozismus vorgeworfen werden könnte. Für das Verständnis der Bibel hält er die Vernunft für unabdingbar: Die Bibelstellen müssen von der Vernunft geprüft werden, die Schrift aber führt die Gläubigen zum Ziel: „De natuur brengt ons met een stuk weegs heen/ daar ons de Schrift van voorts ten einde helpt“.[55] Bekker hütete sich davor, der philosophischen Vernunft bei

---

51 Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 9.

52 Ders.: *Beright*, S. 695.

53 Ebd., S. 700.

54 Vgl. ebd., S. 681: ‚Aan den Leser‘: „Het woord Gods zijnde van een onfeilbare waarheid, ende het verstand der menschen van natuiren seer verdorven, soo is het buiten twijffel, dat de Philosophie door het vernuft der menschen by het duistere natuurlicht uitgevonden, noit mach aanlopen tegen of heerschen over de gesonde Theologie, die uit Gods woord genomen is. Daarom de Kerke, hoe grooten voordeel datse ook sien moght in de Philosophie, altijd moet toesien, dat deselve noch opentlijk tegen de Godlijke waarheden aanga, noch stilswijgens gronden legge, daar door het verstand tot de Theologie min bekwaam gemaakt, of de ontsaggelijkheid der Schrift vermindert, of de verborgentheden des geloofs om verre gestooten werden, en de meeninge des Geestes of sin der Schrift, gedwongen na het welgevallen van eenige gepraetendeerde Philosophie, daarom ook so veele, so polityke als kerkelike vergaderingen eenige jaren herwaarts in desen hebben gewaakt, insonderheid ter occasie van de schadelijke niewigheden van enen Des Cartes“.

55 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 2 (Kap. 1, § 2). Bekkers Aussage ist vor dem Hintergrund zu verstehen, dass die Gottseligkeit gewissermaßen die (philosophische) Wahrheit übersteige. Vgl. ebd., Buch 3, S. 167 (Kap. 21, § 1): „Want dit is nu de wegh/ om van de

der Auslegung von Bibelstellen zu viel Spielraum zuzugestehen, Freiheit des Philosophierens strebte er aber, wie die anderen Vermittler zwischen Orthodoxie und Religionskritik, ohne weiteres an, denn sie vertrauten allesamt grenzenlos auf die Möglichkeiten der Vernunft. Anders als die orthodoxen Theologen, insbesondere die Voetianer, setzten sie nicht einseitig auf die Theologie, zugleich aber waren sie weit davon entfernt, die Philosophie als den alleinigen Leitfaden zu betrachten. Auf Grund dieser Mittlerstellung sahen sie sich mit immer stärkerem Widerstand seitens der alten Kräfte, namentlich der Voetianer konfrontiert, die die zu große Freiheit des Philosophierens kritisierten. Voetius hatte in seinen *Disputationen über den Atheismus* (1648) behauptet,[56] dass die übergroße Freiheit, über theologische Fragen zu disputieren, notwendigerweise zum Skeptizismus führe,[57] was Hybris sei, mit der die Cartesianer Gott zu nahe träten.[58]

Gewisse Grenzen hielten die Theologen, die sich auf Descartes beriefen, schon ein, etwa in der Anwendung des Prinzips des universalen Zweifels, das beinhaltete, dass Erkenntnis nur auf dem Wege des grundsätzlichen Zweifels zu gewinnen sei. Sie führten es als Methode zwar ein, setzten es aber nur versuchsweise ein, so dass es abgeschwächt wurde, denn sie waren sich bewusst, dass mit der Annahme des methodischen Zweifels auch die Existenz Gottes angezweifelt werden sollte, was als Atheismus aufgefasst werden könnte. Voetius war der Meinung, dass der Weg des Zweifels sündig sei, weil er den Menschen in den Stand des Unglaubens versetze und eher zum Ungehorsam gegen das erste Gebot auffordere, womit dem Heiligen Geist direkt widersprochen würde.[59]

Bekker versuchte in der *Admonitio* zu zeigen, dass Descartes' Zweifel nicht zum Unglauben führe, wie bei den Skeptikern, sondern vielmehr zur Sicherheit, indem über den Zweifel zum letzten sicheren Grund zu gelangen sei.[60] Er sah den cartesianischen Zweifel als bewährtes Mittel an, Zweifel zu beseitigen und zur sicheren Erkenntnis zu

---

waarheid in 't weerleggen van de dolingen/ tot de godsaligheid in 't weeren van geveinsdheid en van bygelove voort te gaan".

56 Vgl. Bizer: Orthodoxie, S. 308 (Anm. 2): Voetius' Thesen sind in seinen *Disputationes Selectae* enthalten: Gisbertus Voetius: *Gisberti Voetii Theologiae in Acad. Ultrajectina Professoris, Selectarum Disputationum Theologicarum [...]*. Utrecht 1648-1669. 5 Bde. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 60-4010, 4011). Hier: Bd. 1 (1648), 114-226 (*De atheismo*, 1639). Zu Voetius' Polemik mit den Philosophen vgl. René Descartes, Martin Schoock: *La Querelle d'Utrecht.* Textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek. Paris 1988, bes. S. 321-400; Han van Ruler: *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change*. Leiden [usw.] 1995 [Urspr.: Phil. Diss. Groningen 1995], bes. S. 9-35.

57 Bizer: Orthodoxie, S. 317, Anm. 3.

58 Scholder: *Ursprünge*, S. 140.

59 Bizer: Orthodoxie, S. 321, Anm. 2.

60 Bekker: *Admonitio*, S. 61: „Ergo Scepticimus potius fortissime refellere conatur, quod de omnibus dubitando, hoc est, singulas dubitandi rationes ad examen revocando, tandem in certo quodam principio, de quo dubitari prorsus nequeat, indubius subsistens, infinitis Scepticorum dubitationibus ansam praescindat, atque hinc ad certissimam reliquarum rerum scientiam manuducat. Dubitat ergo Cartesius, ut ne dubitet". Vgl. auch Ders.: *Beright*, S. 701: „So heeft hy dan veel eer 't gevoelen van de Sceptici op 't kraghtigste gepoogd te wederleggen: dat hy van alles twijfelende/ dat is de redene van 't een of ander leerstuk elk besonder ondersoekende; op 't laatst op sekeren vasten grond gekomen is te staan/ daar gansch geen twijfel aan en was. So dat hy [= Descartes] dus oneindige twijfelingen af snijd/ en so dan wegh tot sekerheid van d'andere wetenschappen open maakt: Dus twijfelt hy/ om niet te twijfelen".

gelangen, weshalb er öfters angewandt werden sollte.[61] Anhänger und Gegner von Descartes interpretierten den Begriff ‚zweifeln' (lat. *dubitare*) offensichtlich unterschiedlich: Erstere verstanden darunter, dass mit dem Urteil zurückzuhalten sei, wenn keine Gründe vorliegen, etwas als wahr anzunehmen, während letztere dagegen ‚zweifeln' als grundsätzlich und endgültig ‚für falsch halten' deuteten. Auf dieser Grundlage kann die Frage, ob es erlaubt sei, den methodischen Zweifel auch auf Gott anzuwenden, von Descartes' Anhängern vorbehaltlos bestätigt werden, wie etwa Allinga dies tut. Der cartesianische methodische Zweifel behütet aus dieser Sicht den Menschen vor Irrungen und lässt ihn vielmehr nicht etwas unbegründet annehmen, was zum Atheismus führen könnte.[62]

Keineswegs in grundlosem Skeptizismus, sondern vielmehr im systematischen Einsatz wurzelte somit die Bibelkritik;[63] es galt, die Autorität der Schrift und die Freiheit der Auslegung des methodischen Zweifels auch in einer veränderten Welt zu begründen und sicherzustellen. Die Auseinandersetzung um die Autorität der Schrift bildete damals das zentrale Thema der Debatte zwischen Theologen und Philosophen. Mit der neuen Philosophie rückte die Grundfrage in den Mittelpunkt, ob der Schrift oder vielmehr der Vernunft das Primat zukomme. Nur in einer Neubesinnung auf das Schriftverständnis und auf die Autorität der Schrift im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie lag für die Orthodoxie die Möglichkeit, eine Lösung für das gespannte Verhältnis zu finden. Gerade hier aber scheiterte sie, denn sie hielt an ihren alten Prinzipien unverrückbar fest und versuchte, durch bloße Distanznahme von der neuen Philosophie die eigene Lehre sicherzustellen. Sie war ganz in der Angst befangen, dass

---

61 Ebd., S. 702: „Nu laat ons sien/ wat dan Descartes eigentlik door syne Twijfelinge versta. Dies seg ik/ dat hy waarlik niet en twijfelt/ noch wil datmen twijfele/ of 'er een God/ of Hemel/ of aarde/ of ook enig Lichaam zy. Wat dan? Al twijfelende poogt hy alle twijfelinge wech te nemen". Vgl. auch ebd., S. 701, wo Bekker Descartes' radikalen Zweifel nicht richtig deutet: Er scheint sich bei ihm auf empirische Fakten zu beziehen, während Descartes letztendlich einen Zweifel epistemologischer Art meinte: „En hier van is 't dat seer veel menschen nimmermeer en leeren so 't behoort/ om datse nooit getwijfeld hebben: want weten en geloven zijn twee. Als by exempel: gy wilt eens weten/ of den ommeloop des Bloeds door 's menschen lichaam/ na 't gevoelen van Harvaejus (daar sich Descartes ook aan houd) ook waarachtig zy? Nu/ gy gelooftet of gelooftet niet. Gelooft gy reeds/ waar toe dan verder ondersoek? maar so gy twijfelt/ of 't so wesen magh of niet; so sult gy 't moeten ondersoeken/ om de reghte waarheid uit te vinden. En dat is die so seer vermaarde Twijfelinge van Cartesius". In den neunziger Jahren des 17. Jahrhunderts kritisierten orthodoxe Gegner des Cartesianismus den cartesianischen Zweifel. Der Amsterdamer Pastor Jacobus Koelman etwa bekämpfte ihn in seinem *Vergift van de cartesiaansche philosophie grondig ontdekt* als Bedrohung des wahren Glaubens, und zwar besonders als vorläufigen Zweifel an der Existenz Gottes. Die Grundlage der cartesianischen Philosophie sei, so Koelman, der Zweifel an allem, d.h. sogar an den sichersten und geläufigsten Wahrheiten. Vgl. Jacobus Koelman: *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt. En meest Historischer Wijze, uit de Schriften van Des Cartes zelfs, en van andere Schrijvers, zo voor als tegen hem, getrouwelijk aangeweezen. Op gestelt, Tot een grondt van de Wederlegging van Bekkers Betooverde Wereldt. Door Jacobus Koelman, Dienaar des Evangeliums, Lib. Art. Mag. & Philosophiae Doctor. Gal. 5. vers 12. Och of zy ook afgesneeden wierden, die u ongerustig maaken.* Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 61-8233), Aan den Leeser, Bl. *7^{v}-*8^{r}: „Dewijl zy haar aanvang van Philosopheeren maaken van twijffeling aan alles, zelfs de allervastste en door zich bekende waarheden [...]; dies twijffelen zy eerst [...] of 'er een Godt is, en hoedanig die Godt is, tot dat zy (gelijkze zeggen) met vaste bondige en demonstrative redenen dat beweezen zien; En wat quaadt zoude uit dezen bron niet voortvloejen?".

62 Vgl. van der Wall: Allinga, S. 139.

63 Vgl. u.a. Scholder: *Ursprünge*, S. 158.

die Philosophie vor der Theologie keinen Halt machen würde, was an sich nicht unberechtigt war, denn die natürliche Theologie sollte im Laufe des 17. Jahrhunderts ihren Bereich erweitern, und die göttliche Offenbarung zugunsten der natürlichen in den Hintergrund drängen.

Während fortschrittliche Theologen wie Bekker und Wittich sich in ihren theologischen Lehrmeinungen nicht von der Orthodoxie entfernten, erkannten sie dagegen die Unausweichlichkeit einer Auseinandersetzung mit der neuen Philosophie, die sich mit den Naturwissenschaften weiterentwickeln würde, wie auch Bekker feststellte.[64] Indem sie ein neues Schriftverständnis in die Wege leiteten, ermöglichten sie eine protestantische Theologie über die Orthodoxie hinaus.[65] Sie erbrachten zudem den Nachweis, dass Descartes' Lehre weder der Schrift widersprechen musste, noch eine Gefahr für die Kirche darstellte. Bekker betonte in der *Admonitio* mehrmals, dass Schrift und Vernunft sich nicht zu widersprechen brauchen, auch nicht in naturwissenschaftlichen Fragen, und dass Descartes' Lehre sich durchaus mit der Schrift in Einklang bringen lasse.[66]

Die fortschrittlichen Theologen gingen sowohl von der uneingeschränkten Autorität der Schrift als von der Sicherheit der philosophischen Kenntnisse aus. Zugleich setzten sie voraus, dass philosophische und theologische Grundsätze sich nie widersprechen konnten, was allerdings eine Schriftkritik jenseits der Dogmatik erforderte,[67] die sie eben begründeten. Es ging ihnen dabei nicht um bloße Schriftkommentare, sondern vielmehr um eine Methodik der Bibelauslegung. Sie wandten die cartesianische Methodologie auf die Bibelexegese an[68] und nahmen dabei die Folgen in Kauf, die ihre

---

64 Bekker: *Beright*, S. 697: „En overmits dat de Filosofie d'Ervarentheid doorgaans tot Meesteresse heeft; so is het met een half oog wel te sien/ dat hier geduriglik wat niews opkomen moet: also d'een dagh den anderen gestadig leert/ van 't gene daar de ouden niets ter weereld af en wisten. Uit dese reden moet self Aristoteles noch heden van Descartes leeren/ hoe dat de Zeilsteen 't ijser trekt; en Ptolemeus self van onse schippers/ wat volk na 't uiterst Zuiden of in 't Noorden woont; Lactantius en Augustinus van Virgilius dien Bisschop van Saltsburg/ wie onse Tegenvoeters zijn. Ik soude over sulx in geenen deele wille looghenen/ dat ook Descartes veel in de Natuur heeft kunnen vinden/ of gevonden heeft/ waar van men in voortijden geen de minste kennis hadde/ en nochtans getraght heeft om daar toe te mogen komen".

65 Scholder: *Ursprünge*, S. 158.

66 Vgl. Bekker: *Beright*, S. 709: „Het tweede dat hier in geschil komt/ is de gansche schinkinge van 't Algemeen: hoe dat de deelen van de wijde Weereld onderling geplaatst zijn; en of den Aardkloot of de Son in 't midden zy? Het gene daar 't hier meest op aankomt/ is van die beweeginge/ welke van Descartes aan den Aardkloot toegeschreven word: daar van ik met versekerdheid derf seggen/ dat die met uitgedrukte plaatsen der Schrifture niet en strijd. En die het tegendeel beweeren/ moeten sonder oordeel of met avereghtsche sinnen in den Bijbel lesen. En 't is een onverdraaglijk misbruik van de Schrift/ deselve willen stellen tegen de gesonde Reden. Want so 't gesond verstand begrijpt dat d'Aardkloot draait: dunkt u dat God sal door de Schrift ontkennen hy door de Reden heeft geleerd. Niet dat ik segge/ dat den Aardkloot draait: maar dat ik echter niet en sie/ hoe uit de Schrift sal te bewijsen zijn/ dat sy in 't middelpunt des Weerelds onbeweeglik rust. Indien het tot de Reden komt/ so acht ik dat Copernicus het tegen Ptolemaeus overhaalt/ nochtans bepaal ik 't een noch 't ander; des ben ik ook niet schuldig te bewijsen het gene daar ik noch niet wel genoegsaam van versekerd ben. Ook is 't geschil daar af te lang/ voor sulk een kort geschrift als dit".

67 Vgl. Scholder: *Ursprünge*, S. 149.

68 Richard Popkin behauptet mit Recht, dass nicht die cartesianischen Ideen an sich den traditionellen Glauben gefährdeten, sondern vielmehr die Anwendung der cartesianischen Methodologie und der Kriterien der wissenschaftlichen Wahrheit im Bereich des Religiösen. Vgl. dazu: Richard Popkin: Cartesianism and Biblical Interpretation. In: Thomas M. Lennon,

philosophischen Ansichten, gerade in der Konfrontation mit der Bibel, nach sich zogen. Orthodoxe Gelehrte wie Voetius sahen hier die Autorität der Bibel, der Bekenntnisschriften, und damit auch der Kirche gefährdet, die fortschrittlichen Theologen aber zeigten, dass es durchaus möglich war, moderne Einsichten mit dem reformierten Bekenntnis zu verbinden und zugleich grundsätzlich religionskritische Auffassungen wie die eines Spinozas fernzuhalten.

Im Folgenden wird versucht, anhand von Bekkers Arbeitsweise in der *Betoverde Weereld* und anhand von Auffassungen anderer zeitgenössischer Theologen und Philosophen darzulegen, wie die theologische Neuerungsbewegung vorging, wie sie sich auch auf die philologische Tradition ihrer humanistisch-reformatorischen Vorgänger berief, was ihre Arbeit zur Folge hatte und wie bzw. in wieweit die Autorität der Schrift noch sichergestellt wurde. Nicht nur bei Bekker, sondern auch etwa bei Christoph Wittich lässt sich die Auswirkung der neuen Gesichtspunkte am Werk ablesen. Wo Bekker aber mit der *Betoverde Weereld* in erster Linie die Befreiung von voreingenommenen, unbegründeten Auffassungen, die endgültige Protestantisierung somit, anstrebte, ist Wittich eher als der tiefgründigere Theologe, als Systemdenker, zu klassifizieren.[69] Bekker strebte eine öffentlich-gesellschaftliche Wirkung an und dürfte einen entscheidenden Beitrag zur Debatte um den zentralen aufklärerischen Begriff der Tugendhaftigkeit und dessen gesellschaftliche Umsetzung geleistet haben. Er wollte breiten Schichten der Gesellschaft eine vernünftige Praxis als Grundlage für ihr Leben als christliche Laien vermitteln sowie weitverbreitete abergläubische Auffassungen kritisch hinterfragen, damit die Gesellschaft sich von voreingenommenen, falschen Ansichten, besonders über die Macht und Wirkung des Teufels und der Dämonen, befreite. Andererseits aber bemühte er sich, die zahlreichen Bibelstellen über angebliche Geister- und Teufelswirkungen einer kritischen, auf neue theologisch-hermeneutische Prinzipien aufbauenden Untersuchung zu unterziehen.

2.2 Teufelskritik und philosophische Begründung der Geisterlehre in der *Betoverde Weereld*

2.2.1 Einführung

Als Bekker Ende des 17. Jahrhunderts in vier Büchern seine *Betoverde Weereld* vorlegte, wollte er den Glauben an die Wirkung und die Macht des Teufels bekämpfen, weil dieser dem wahren Christentum zuwider wäre. Vom Anfang bis zum Schluss der *Betoverde Weereld* führt er dem Leser vor Augen, dass Gottes Allmacht und dessen Vollkommenheit gegen die Wirksamkeit des Teufels abzugrenzen seien und dass bloß die Gottesfurcht, nicht der Teufelsglaube somit, im Mittelpunkt des Lebens der Gläubigen stehen sollte. Dazu interpretierte er Bibelstellen anders als bis dahin üblich war, um die beabsichtigte Widerlegung der Auffassungen über Macht und Wirkung des

---

John M. Nicholas, John W. Davis (Hrsg.): *Problems in Cartesianism*. Kingston, Montreal 1982 (= McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 1), S. 61-81. Hier bes. S. 62-63.

69 Vgl. Scholder: *Ursprünge*, S. 149.

Teufels sowie die angestrebte Rehabilitierung der Ehre Gottes durchzuführen.[70] Bekkers Interesse galt besonders der Wahrung der Autorität der Schrift, und zwar vor dem Hintergrund der Mechanisierung des Weltbildes. Er bekämpfte dabei gerade als Pastor, als Seelsorger und Theologe – und nicht als theoretisch ausgerichteter Philosoph – den Glauben an die Wirkung des Teufels. Er wollte protestantische Gläubige in Sachen Geisterlehre ‚aufklären' und auf der Grundlage der modernen Philosophie seelsorgerische Ziele verwirklichen, wobei sich modernes philosophisches Denken und reformierte, pastoral-theologische Bestrebungen in seiner Person vereinten.

Gleich zu Beginn der *Betoverde Weereld* legt er seine Position den Kritikern gegenüber, und zwar besonders solchen, die ihn des Atheismus beschuldigten, fest, denn sie warfen ihm vor, dass er nicht an die Macht des Teufels in deren Widerspruch zu der Gottes glaube, um so in seinem Monotheismus über das Ziel hinauszuschießen. Er zieht die Autorität der Vernunft und der Philosophie heran unter Berufung auf Descartes' Lehre vom Dualismus, distanziert sich aber von Spinozas Monismus, der „dulle doling Spinosas", indem er Geschöpfe grundsätzlich von Gott unterscheidet. Damit bezieht er explizit eine Position in der damaligen wissenschaftlichen Debatte in der niederländischen Republik:

> Ik sal den Leser dan doen sien, wat ik in dit werk beoge. Dus ben ik hier ten vollen af versekerd, dat sich nooit iemant kraghtiger tegen d'Atheisterye stelde, noch de godlikheid der heiliger Schrifture bet beveiligde, noch de waarheid van den kristeliken Godsdienst meer versekerde, noch des Allerhoogsten eere beter voorstond, dan degene die sich op alsulken wijse als ik doe tegen 't algemeen gevoelen stelt, dat de weereld van de maght en kraght des Duivels heeft. So wie dit Boek met een opmerkend en onsydig hert doorlesen wil, hy sal der dat in sien. Hoewel ik des gerust ben: so weet ik echter, dat so veel 't gebruik der Reden hier belangt, ik den genen minst voldoen sal, die Des Cartes gronden gansch verwerpen; waar na ik Geest en Lichaam van malkander, en beide van den Schepper onderscheide: invoegen dat met een de dulle doling van Spinosa, die God en Weereld onder een vermengt, ten kraghtigsten weersproken word. En ik wil wel dat my iemant tone, wie ooit d'oneindigheid des onderscheids tusschen God en Schepsel, of d'onvermenglikheid der eigenschappen van Geest en Lichaam vaster hield, dan ik hier doe.[71]

---

70 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, Voorrrede, Bl. **3^{r}: „Daarom sal my dit Boek tot een getuigenis verstrekken, dat ik den Allerhoogsten so veel meer van d'eere sijner Maght en Wijsheid wedergeve, als sy hem benomen hadden die het aan den Duivel gaven. Ik ban hem uit de Weereld en bind hem in de Hel: op dat de Koning Jesus des te vryer heersche; hoewel tot op den laatsten dagh in 't midden der vyanden, die sich hier verhouden, van des Duivels volk, in welken noch sijn beeld, door 't werk der sonde speelt. Met sulken gemoede heb ik dan ook niet geschroomd, in het tweede boek Gods heilig Woord op verscheide plaatsen anders te verklaren, dan men wel tot noch toe heeft gedaan. Die daar in niet so wel en siet, dat het is om Gods eere te vergroten, als de sijne diese anders heeft verklaard daar mede word verkleind [...]".

71 Ebd., Buch 1, Voorrrede, Bl. **3^{r}; ebd., Bl. **4^{r}: „Niettemin stel ik mede buiten twijfel! dat het grootste deel der Lesers (daar het my nooit om te doen was, maar om 't beste) meinen sullen, dat ik my met sulken boek als dit te schrijven grotelix besondige. Doch dat sal alleenlik wesen, om dat ik al te weinig, na hun oordeel, van den Duivel houde. Want het is al reeds so ver gekomen, dat men 't schier Godvrughtigheid gelooft te zijn, veel wonders aan den Duivel toe te schrijven; en voor ongelovigheid of reukeloosheid houd, somen niet geloven wil, dat de Duivel sulx kan doen als 'er duisenden getuigen dat hy doet. Te weten, dat is nu godsaligheid; so iemant God van herten vreest, dat die ook den Duivel vreese. So niet, men houd hem voor

In der *Naakte Uitbeeldinge*, der Generalvorrede, die Bekker später hinzufügte, um Missverständnissen bei den Kritikern entgegenzutreten,[72] begründet er seine Vorgehensweise in der *Betoverde Weereld* und erklärt, was in den einzelnen Teilen zur Sprache kommt. Er artikuliert sich hier sowohl als ‚Philosoph', der daran zweifelt, ob das Hinterfragte wahr sei, wie als Theologe, der daran zweifelt, ob es der Güte Gottes gerecht wird. Er macht es sich zur Aufgabe, systematisch die Auffassungen der unterschiedlichen Völker über die Macht und Wirkung des Teufels zu prüfen, womit er sich letztendlich auch anthropologisch betätigt. Wie Descartes will er ohne Vorurteile an das Thema herantreten und *a priori* untersuchen, ob die allgemeine Meinung über Beschaffenheit und Tätigkeit der Geister richtig sei. Er übt Kritik an der empirischen Forschung, wie die aristotelische Tradition sie vornahm; und, um zur Wahrheit zu gelangen, vertraut er auf das natürliche Licht der Vernunft, das seit Descartes eine zentrale Stelle in der modernen Philosophie innehatte.[73] Über den systematischen Zweifel versucht er, zum Ursprung der Begriffe, Gewohnheiten und geläufigen Auffassungen vorzudringen, um zur Sicherheit und zur Wahrheit fortzuschreiten; von nicht geringerem Gewicht ist ihm aber die Frage, ob die Auffassungen über Geister sich mit der Gottesfurcht vereinbaren ließe:

> Het gemeen gevoelen dat men van den Duivel sijne groote kennisse/ en kraght en werkinge heeft/ en van menschen die men houd dat met hem in gemeenschap staan: quam my allenxkens by dat licht dat ik met andere menschen van naturen hebbe/ en door de Schrift versterkt en meer gesuiverd wierd/ seer twijfelachtig voor; oft ik het/ wel by 't licht bekeken/ langer daar voor aansien moest of niet. Niet alleenlik was mijn twijfel of het waar was/ maar ook of het der godvrugtigheid betamenlijk was. [...] Des was my 't naaste/ dat ik daar met ernst na socht/ van waar dit algemeen gevoelen sijnen oorsprong heeft; daar na/ wat van de waarheid zy. En overmits ik dus van voren, a priore, alles ondersoeke; ende niet

---

een Atheist, dat is die geenen God gelooft; om dat hy niet en kan geloven datter twee zijn; d'een goed en d'ander quaad. Maar desen mein ik datmen met veel groter reght den naam van Ditheisten geven mogte, (gelijk'er eertijds Tritheisten waren) dat is, gene die twee, dese die drie Goden geloofden. Wil men my ter oorsaak mijns gevoelens enen nieuwen name geven: ik magh lijden dat het Monotheist magh zijn, dat is die maar eenen God gelove; eenen Heer en Zaligmaker Jesus, op wiens woorden ik my ganschelik verlate [...]".

72 Ebd., Buch 3, Aan den bescheidenen Leser, Bl. *3^{v}-*4^{r}: „Ik hebbe ook noch ene Naakte Uitbeeldinge gemaakt, so van den inhoud, als van 't oogmerk en maniere van mijn schrijven in dit gantsche werk: om dat voor aan te stellen, wanneer het sal voltrokken zijn; of ook afsonderlik (gelijk als nu geschied) in 't licht te geven; tot dienst der genen dien het boek voor eerst te groot is, eerste weten of 't wel weerdig is om door te lesen".

73 Descartes glaubte, dass das natürliche Licht die Autonomie der menschlichen Vernunft begründe, die dazu bestimmt sei, indem sie von den angeborenen Ideen ausgeht, die Gesetze der materiellen Natur zu erkennen. In der dritten Meditation erscheint der Begriff ‚natürliches Licht' zum ersten Mal: René Descartes: *Oeuvres*. Hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery. ^{2}Paris 1974-1986. 11 Tle. [= *AT*]. Hier: René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. Paris 1641. Hier: *Meditationes*, III, *AT*, VII, S. 38-39: „Quae duo multum discrepant; nam quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, & similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aeque fidam ac lumini isti, quaeque illa non vera esse possit docere". Zum natürlichen Licht und zum Bösen vgl. Jean-Luc Marion: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*. Paris 1981; Ders.: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les ‚Regulae'*. ^{2}Paris 1981.

van achteren, a posteriore, gelijkmen in de scholen spreekt: so kom ik eerder niet tot openinge van den Staat des Geschils/ dan tegen 't einde van het I. Boek [...].[74]

2.2.2 Der Anlass zur *Betoverde Weereld*

Bekker, der im ländlichen Metslawier im Norden Frieslands geboren wurde und zwei Jahre vor der Jahrhundertwende in Amsterdam verstarb, wurde von seinem Vater, der Pfarrer war, schon früh mit der Bibel vertraut gemacht.[75] Glauben und Bibel sollten in Bekkers Leben eine entscheidende Rolle spielen. In den letzten anderthalb Jahrzehnten vor seinem Tod, als er in relativer Ruhe einer Amsterdamer Gemeinde dienen konnte (1679-1692), setzte er sich intensiv mit dem Aberglauben auseinander. Mit dem 1683 erschienenen *Ondersoek Van de Betekeningen der Kometen* bekämpfte er diesen, insofern er die geläufigen, biblischen Legitimierungen der Furcht vor übernatürlichen Erscheinungen wie Kometen oder Geistern, kritisch hinterfragte:[76] Erscheinungen von Kometen, wie sie 1680, 1681 und 1682 stattgefunden hatten, dürften nicht als Mitteilungen Gottes betrachtet werden, weil in der Bibel nichts über Kometen erwähnt werde. Weiter könne auch die Wissenschaft aus ihnen keine Schlussfolgerungen auf künftiges Unheil ziehen, weil über Bedeutung und Beschaffenheit der Kometen keine sicheren Erkenntnisse zu erlangen seien. Zu einer regelrechten Polemik kam es auf Grund dieser Veröffentlichung Bekkers vorerst noch nicht.[77]

In den Jahren nach dem Erscheinen der Kometenschrift beschäftigte Bekker sich mit dem Bibelbuch Daniel: An der Kometenschrift, an Predigten und an der *Betoverde Weereld* lässt sich ablesen, wie es auf ihn einwirkte. 1688 ließ er seine *Uytlegging van den Propheet Daniel* erscheinen, in der er die Möglichkeit, auf Grund von alttestamentlichen Prophezeihungen das Ende der Zeiten vorherzusagen, abstritt.[78] So bezog

---

74 In der niederländischen Ausgabe (Amsterdam 1691-1693) ist die *Naakte Uitbeeldinge* mit dem Titel „Naakte Uitbeeldinge Van den geheelen inhoud der vier Boeken, het oogmerk van den Schryver, en 't beleid daar in van hem gebruikt" mit eigener Seitenzählung dem dritten Buch vorgebunden. Hier: Bekker: *Uitbeeldinge*, S. 2.

75 Zur Biographie vgl. Knuttel: *Bekker*; van Sluis: *Bekkeriana*.

76 Balthasar Bekker*: Ondersoek Van de Betekeninge der Kometen, By gelegeheid van de gene die in de Jaren 1680. 1681. en 1682. geschenen hebben. Dese Druk is vermeerdert met een Hoofdstuk en een Nareden. Gedaan door Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam. Hier is noch bygevoegd een Berigt en Naberigt aangaande de Oost en Westvindinge, voorgegeven van Lieuwe Willems Graaf, door den selfden Auteur.* Amsterdam 1692 [[1]Leeuwarden 1683] (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OG 63-528).

77 Vgl. Jacob van Sluis: Balthasar Bekker in 1683. Kometen, reizen en de vroege verlichting. In: *De Achttiende Eeuw* 30 (1998), S. 125-139. Hier bes.: S. 125-132. Vgl. auch Andrew C. Fix: Comets in the Early Dutch Enlightenment. In: van Bunge: *Early Enlightenment*, S. 157-172. Hier bes. S. 161-167, 172; Ders.: Bekker and Bayle on Comets. In: *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 11 (2000), S. 81-96. Zum Hintergrund der zeitgenössischen Kometen-Debatte vgl. Sara Schechner Genuth: *Comets, Popular Culture and the Birth of Modern Cosmology.* Princeton 1997. Zum niederländischen Kontext vgl. Jorink: *Boeck*, S. 115-185; zu Bekker bes. S. 176-181.

78 Balthasar Bekker: *Uitlegginge Van den Propheet Daniel Door Balthasar Bekker S.T.D. Bedienaar des H. Evangeliums tot Amsterdam.* Amsterdam 1688 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 62-3239). Vgl. dazu: Knuttel: *Bekker*, S. 173-180; Wiep van Bunge: Balthasar Bekker over Daniel. Een zeventiende-eeuwse kritiek op het millenarisme. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 138-148.

er kritisch Stellung zum Millenarismus.[79] Das Buch Daniel sei, so Bekker, von und für Juden geschrieben worden und habe an und für sich nichts mit dem Lauf der Geschichte in der christlichen Ära zu tun. Solche Ansätze sollten in der *Betoverde Weereld* ausgebaut werden. Der Stelle Dan 2,11, die von den Zauberern berichtet, die den Traum König Nebukadnezars nicht deuten können, galt sein besonderes Interesse. Die Traumdeuter oder Zauberer, die, so Bekker, mit Hilfe des Teufels arbeiteten, hätten ihr Versagen klar eingestanden („Want de zaak die de koning begeert, is te zwaar; en er is niemand anders, die dezelve voor den koning te kennen kan geven, dan de goden, welker woning bij het vleesch niet is"),[80] woraus Bekker auf die Ohnmacht des Teufels schloss und womit sich ihm zugleich gleichsam ein neues Forschungsgebiet auftat, die Auseinandersetzung mit der Wirkungsmacht des Teufels:

> Hoe ik dan allereerst tot die gedachten quam, dat ik iets ter sake dienende, daar dit boek van spreekt, in ’t licht geven soude: heb ik over seven jaren, op ’t einde mijner Voorrede over ’t werk van de Kometen, met weinig woorden aangewesen; ’t gene ik nu, tot beright des Lesers, wat omstandeliker sal verklaren. Besig zijnde in ’t verhandelen van den Profeet Daniel op den Predikstoel; en gekomen tot het 11. vers des 2. hoofdstuks, daar de Toveraars, also genaamd, hen self belijden niet bequaam te zijn, om des Konings droom te melden: so besloot ik daar uit, watmen van des Duivels kennisse, hem gemeenlik toegeschreven, volgens desen te geloven heeft. Ende want my dochte, dat het niet ondienstig wesen soude, sijn vermogen insgelijx te ondersoeken; of dat so groot wel wesen moghte alsmen van hem seit.[81]

In den Kontext von Bekkers neuem Forschungsschwerpunkt gehört auch die englische Schrift über die Hexe von Beckington, *Great news from the West of England* (London 1689), die er 1689 übersetzte und kommentierte.[82] In der Bibel wollte er keine Anhalts-

---

79 Zum Hintergrund vgl. Howard Hotson: *Paradise postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*. Dordrecht [usw.] 2000 (= Archives internationales d’histoire des idées 172); Klaus Deppermann (Hrsg.): *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1988 (= Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 14).

80 Vgl. *Annotatiebijbel. Bijbel Dat is de ganse heilige Schrift bevattende al de kanonieke boeken van het oude en nieuwe testament. Door last van de Hoog-mogende Heren Staten-Generaal der Verenigde Nederlanden en volgens het besluit van de Synode Nationaal gehouden te Dordrecht in de jaren 1618 en 1619 uit de oorspronkelijke talen in onze Nederlandse taal getrouwelijk overgezet.* Leeuwarden 1982, S. 817. Die ‚Statenbijbel‘ ist die erste vollständige Bibelübersetzung ins Niederländische, die die Dordrechter Synode 1618-1619 beschlossen hatte und die von den Generalstaaten autorisiert wurde. Im Jahre 1637 wurde sie offiziell genehmigt. Bis heute ist sie in Revisionen die Standardübersetzung der Refomierten Kirche. Zur ‚Statenbijbel‘ vgl. Wilhelm Gundert: IV. Bibelübersetzungen in europäischen Sprachen vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. In: *TRE* VI, 266-299. Hier bes.: 7. Übersetzungen ins Niederländische, S. 281-282.

81 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, Voorrede, Bl. $^{*}3^{r}$.

82 Zum Titel vgl. van der Linde: *Bibliografie*, S. 5 (Nr. 13): Balthasar Bekker*: Engelsch verhaal van ontdekte Tovery Wederleid door Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot A’dam*. Amsterdam 1689. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, Voorrede, Bl. $*4^{r}$: „So quam my effen twe dagen daar na een *Verhaal van ontdekte Tovery* (somen ’t noemde) uit Engeland ter handen; so als het daar, als wat besonders, in druk uitgegeven was. ’t Welk bevindende van sulken inhoud te zijn, dat het nadrukken desselfs in onse tale, vermits de niewsgierigheid der menschen, eerlang onvermijdelik te verwachten stond, ende mijn gevoelen echter regelrecht strijdig was met het gene daar in wierd geacht bewesen te zijn: so sagh ik te gemoete, dat lichtelik daar door enig vooroordeel tegen mijne gedachten, noch so versch ter preke

punkte für die Einwirkung des Teufels gefunden haben, was er dahin interpretiert, dass andere, jüngere Berichte über die Einwirkung des Teufels nicht zu glauben seien.[83]

Als umfassendes Ergebnis von Bekkers langjähriger Beschäftigung mit Zauberei und Teufelsglauben in Predigt und Schrift erschienen 1691 in Leeuwarden die ersten zwei Bände seiner großen Untersuchung *De Betoverde Weereld*. Schwierigkeiten mit dem Verleger Hero Nauta führten dazu, dass er die zweite Auflage bei Daniel van Dalen in Amsterdam drucken ließ. 1693 erschienen der dritte und der vierte Teil.[84] Das Werk war ein Erfolg, denn die ersten zwei Teile waren schon bald vergriffen.[85] Der rasche Absatz implizierte keineswegs, dass das Werk allgemein positiv empfangen worden wäre: Eher trifft das Gegenteil zu, denn der Amsterdamer Kirchenrat verurteilte die *Betoverde Weereld* gleich, als sie erschien. Sie wurde Gegenstand von Verfahren zur Ermittlung von Bekkers Rechtgläubigkeit durch Synode und Kirchenrat, die sie heftig kritisierten.[86] Bekker wurde vorgeworfen, dass er in seiner Bibelexegese zu frei verfahre, dass er, indem er die Wirkungsmacht des Teufels leugne, den Glauben an Gott untergrabe und dass er Skeptizismus und Atheismus propagiere. Die *Betoverde Weereld* wurde trotzdem oder gerade deswegen populär, denn im Jahre 1691 wurden schon zwei weitere Auflagen gedruckt, und es erschienen Übersetzungen in mehrere Sprachen. Mehrmals musste Bekker sich in der Synode und vor dem Kirchenrat verteidigen und seine Aussagen revidieren. Verteidigung und Widerruf prägen ohnehin Bekkers Leben: Immer wieder war er bereit, auf Angriffe zu reagieren. Er ließ sich nicht überzeugen und gab nicht nach, auch nicht im Kampf um die *Betoverde Weereld*. Am 8. April 1692 wurde er, auf Betreiben des Amsterdamer Kirchenrats, von der Synode seines Amtes entsetzt, nachdem er schon von der ‚Classis' suspendiert worden war. Er wurde sogar vom Abendmahl ausgeschlossen. Der Magistrat der Stadt Amsterdam konnte die Maßnahme nicht verhindern, bezahlte Bekker aber bis zum Ende seines Lebens sein Gehalt weiter.[87] Es gelang der reformierten Kirche letztendlich nicht, die *Betoverde Weereld* zu verbieten. Bis zu seinem Tod verteidigte Bekker sich, in der Überzeugung, dass er im Kampf gegen den Glauben an Teufelsmacht und für das wahre Christentum Recht hatte.

---

verklaard, en so vryborstig uitgesproken, daar uit soude gevat worden; met onvermogen, om de kraght van 't bewijs, 't welk sich hier in dat werk scheen op te doen, te wederstaan. Dies wierd ik te rade, het liever self in onse taal aan 't licht te brengen, eer het een ander dede: mits daar by voegende enige mijne Aanmerkingen, dienstig om den Leser de ogen te openen; waar mede hy alle diergelijke vertellingen ten gronde toe beschouwende, geenen nood meer hebben mochte, om daar door in de gemeene dolinge versterkt te worden". Zum Hintergrund vgl. Anna E.C. Simoni: Balthasar Bekker and the Beckington Witch. In: *Quaerendo* 9 (1979), S. 135-142.

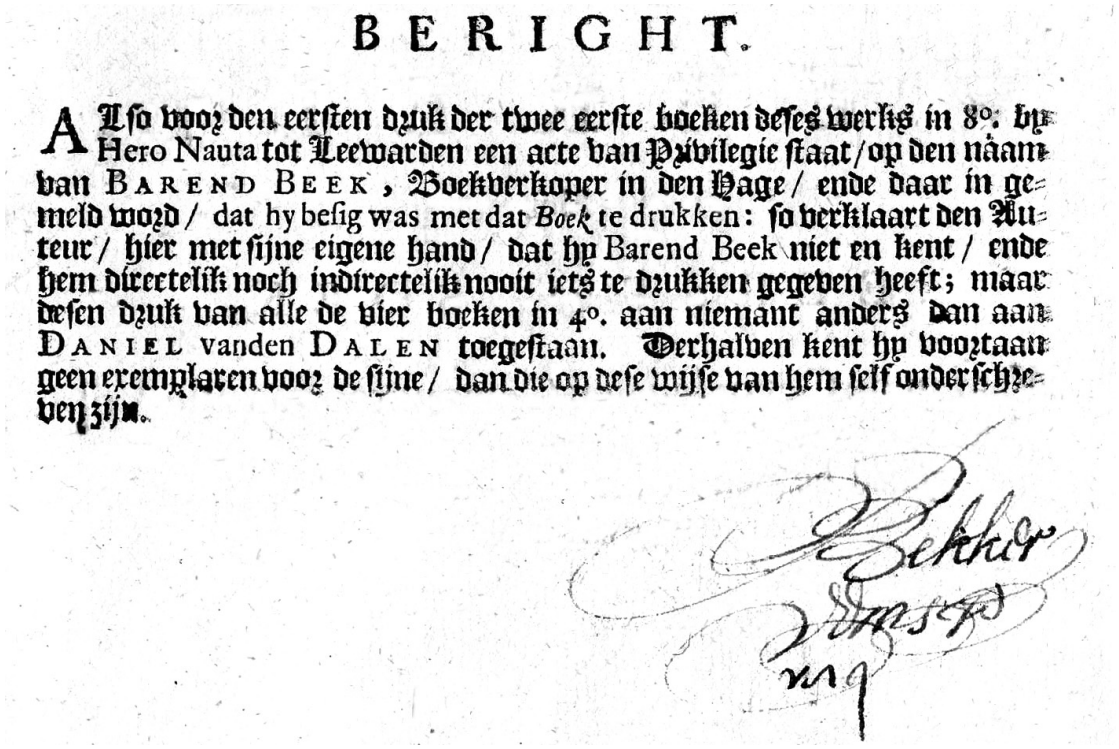
83 Vgl. van Bunge: Einleitung, S. 26; Knuttel: *Bekker*, S. 195-196.

84 Zum ersten Druck der *Betoverde Weereld* und zu Bekkers Verhältnis zu den Verlegern vgl. Lesley Monfils: Een dominee en zijn ‚duivelse' boek. De eerste druk van Balthasar Bekkers ‚De betoverde weereld'. In: *De Boekenwereld* 21 (2004-2005), S. 58-72.

85 Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 267.

86 Vgl. ebd., S. 270-327.

87 Van Sluis: *Bekkeriana*, S. 25-29.



BERIGHT.

ALso voor den eersten druk der twee eerste boeken deses werks in 8°. by Hero Nauta tot Leewarden een acte van Privilegie staat/op den naam van BAREND BEEK, Boekverkoper in den Hage/ ende daar in gemeld word/ dat hy besig was met dat *Boek* te drukken: so verklaart den Auteur/ hier met sijne eigene hand/ dat hy Barend Beek niet en kent/ ende hem directelik noch indirectelik nooit iets te drukken gegeven heeft; maar desen druk van alle de vier boeken in 4°. aan niemant anders dan aan DANIEL vanden DALEN toegestaan. Derhalven kent hy voortaan geen exemplaren voor de sijne/ dan die op dese wijse van hem selfs onderschreven zijn.

Abb. 2: Vorbemerkung („Beright“) zur *Betoverde Weereld* (1691-1693) mit Bekkers Unterschrift [UB Nijmegen]

2.2.3 Die *Betoverde Weereld*

Der weitschweifige Untertitel der *Betoverde Weereld*, der auf die landläufige Meinung über Geister, insbesondere den Teufel, auf deren Wirkung und auf die Tätigkeit der angeblich von bösen Geistern besessenen Personen verweist, fasst den Inhalt klar zusammen: Anliegen sei „een Grondig Ondersoek Van ’t gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook ’t gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen“.[88] Eigentliches Ziel sei eine endgültige Klarstellung der Wirkungsmacht des Teufels, so präzisiert Bekker zu Beginn des ersten Buches:

> Het [= das Werk] Sal eigentlijk daar op sien/ dat wij grondig weten mogen/ wat de Duivel vermagh/ en wat hij doet. Dat is/ hoe verre sijne kennisse strekt/ het zy in natuurlike of boven-natuurlike dingen.[89]

Zu Beginn und am Schluss des Werkes, d.h. am Motto und an dem Titel des letzten Kapitels, lassen sich eindeutig Bekkers pastoral-theologische Bestrebungen ablesen: Verwiesen wird hier auf 1 Tim 4,7: „Verwerpt d’ongoddelike en oudwijfsche fabelen; en oefent uselven tot Godsaligheid“ (dt. „der ungeistlichen und altvettelischen Fabeln entschlage dich/ übe dich selbst/ aber in der Gottseeligkeit“).[90] Hier wird der Christ aufgefordert, sich vom Aberglauben zu befreien und sich stattdessen einer vernünftigen

88 Bekker: *Betoverde Weereld*, Titelseite.
89 Ebd., Buch 1, S. 3 (Kap. 1, § 5).
90 Ebd., Buch 4, S. 272 (Kap. 35, Titel); Ders.: *Bezauberte Welt*, S. 303 (Buch 4, Kap. 35, Titel).

gottgefälligen Lebensführung zu befleißigen. Hier spricht Bekker als Seelsorger: Gott sei die ihm gebührende Ehre zu verleihen. Als fortschrittlicher Pastor will er den Aberglauben bekämpfen. Ende des 17. und zu Beginn des 18. Jahrhunderts bildete eben dieser Aberglaube, den Bekker auch als „algemeen gevoelen“ bezeichnet, ein zentrales Thema in den polemischen Auseinandersetzungen innerhalb des Protestantismus. Vielen Gelehrten galt er als Bedrohung der Religion. Mit dem Begriff ‚Aberglaube‘ wurde alles, was der Religion zuwiderlief, Heidentum, Götzendienst, Papismus und mangelhafte Bibelkenntnisse angeprangert. Bekker betrachtet in der *Betoverde Weereld* besonders die voreilige Annahme von Teufelswirken als Aberglauben: die unbegründeten Auffassungen und Geschichten, die über vermeintliche Wirkungen des Teufels und der bösen Geister unter dem Volk kursierten, die sogenannten „oudwijffsche fabelen“, die sich zum Teil auf Bibelstellen beriefen.

In der Vorrede zum ersten Buch erklärt Bekker, wie er zum Schreiben der *Betoverde Weereld* und damit zum Kampf gegen den Aberglauben veranlasst wurde. Als Seelsorger sei er im Alltag mit den abergläubischen Vorstellungen im Volk bekannt geworden.[91] Er habe feststellen müssen, dass der Zauberei- und Hexereiverdacht mehrheitlich aus lauter Vorurteilen, Unwissenheit und falschen Gründen entstehe. Nicht nur durch die Erfahrungen aus der pastoralen Praxis, sondern vielmehr noch durch die gelehrte Beschäftigung mit Bibelstellen, in denen Zauberer auftraten,[92] kam er zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit dem Teufels- und Hexenwesen. Er wollte die Irrungen in Leben und Lehre bekämpfen, um so die Religion vom ‚Aberglauben‘ zu reinigen. Für Protestanten wie Bekker war die Bekämpfung des Aberglaubens zugleich auch ein Kampf gegen den Katholizismus.[93] Bekkers Vorgehen in der *Betoverde Weereld* ist als eine unorthodoxe Variante der ‚Nadere Reformatie‘ zu betrachten,[94] die eine – pietistische – Frömmigkeitsbewegung innerhalb der nieder-

---

91 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 1 (Kap. 1, § 1): „Ik onderneem een werk/ al voor lange beloofd/ en noch langer bedacht: maar nu eerst tot rijpigheid gebraght/ ende nochtans sorgelik om te wagen. Verscheidene bejegeningen/ die my stoffe gaven tot eigene ondervindinge/ de redenen daar over dikmaal gewisseld met luiden van geoefende herssenen/ en eigene oefeninge daar mede vermengd; braghten my meer en meer in overleg van gedachten/ of ’t so wel wesen moghte/ alsmen doorgaans by geletterden en leken van die dingen spreekt/ die gemenelik den Duivel toegeschreven worden. Echter soud ik my noch al niet so seer tot een ernstig ondersoek van dat stuk ontledigd hebben; had ik niet gesien/ dat vele/ en misschien de meeste gevoelens/ by alleman/ ook by geleerden aangenomen/ op seer losse gronden vlotten. Dat gesighte gaf my een onsydigh ondersoek van verscheidene dingen/ die my deels in mijn beroep/ deels in dagelikschen ommegang ontmoetten; en te werk gesteld/ mijn gemoed tot toestemminge verplighten. Waar door het noodsakelijk geweest is/ dat ik seer vele saken/ eerst uit het gemeen gevoelen/ en door onbeproefde reden aangenomen; daar na in den grond ondersocht/ verworpen hebbe: ende also veel minder wete dan ik te voren geloofde“.

92 Vgl. Jörg Haustein: Bibelauslegung und Bibelkritik. Ansätze zur Überwindung der Hexenverfolgung. In: Lorenz, Bauer: *Ende der Hexenverfolgung*, S. 249-267. Hier bes.: S. 259.

93 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 100-117 (Kap. 19-21).

94 Der Begriff ‚Nadere Reformatie‘ könnte am Besten mit ‚Nähere Reformation‘ oder ‚Further Reformation‘ übersetzt werden. Die Übersetzung mit ‚Zweite Reformation‘ oder ‚Second Reformation‘ würde dem typisch niederländischen Charakter der Bewegung nicht gerecht werden. ‚Nader‘ bedeutet ‚näher‘, ‚eingehender‘, ‚weiter fortschreitend in der Zeit‘ und impliziert eine Fortwirkung der Prinzipien der (calvinistischen) Reformation, eine Abstellung der Misstände in der niederländischen reformierten Kirche. Die Nähere Reformation war eine pietistische Bewegung. Vgl. Cornelis Graafland, Willem Jan op ’t Hof, Fred van Lieburg: Nadere Reformatie. Opnieuw een poging tot begripsbepaling. In: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 19/2 (1995), S. 105-184. Vgl. auch: Fred van Lieburg: From Pure Church to Pious

ländischen reformierten Kirche im 17. und 18. Jahrhundert darstellte, das persönliche Glaubensleben und die Gottesfurcht in den Vordergrund rückte und sich für eine Reform der Kirche, der Gesellschaft und des Staates einsetzte: Erst wenn der Christ, nicht nur der reformierte, sondern auch Katholiken und Mennoniten, den Lebensstil änderte und alles in der Welt völlig Gottes Vorsehung unterworfen sei, wäre die Protestantisierung vollendet. Seit Calvin und Luther, die sich mit halber Arbeit zufrieden gegeben hätten, da sie die Kirche nicht von der Dämonologie befreit hätten, wären keine Fortschritte mehr gemacht worden.[95] Bereits in der *Leere der Gereformeerden Kerken Van de Vrye Nederlanden (...)* (Amsterdam 1669) hatte Bekker seine theologischen Ideale dargelegt: Erst wenn Gläubige ihr Leben besserten und die Wahrheit suchten, werde die Einheit unter den Christen verwirklicht.[96] Ein wesentliches Mittel dazu sei der richtige und kritische Unterricht in den Kirchen, an den Schulen und an den Universitäten. Bekker steht mit solchen Auffassungen in der großen gesellschaftlichen Debatte der Frühaufklärung, die zu Tugend und zu Mündigkeit, zu Kritik und Selbstdenken aufruft. Die Wahrheit sollte um ihrer selbst willen angestrebt werden, kritische Fragen über das Heidentum sollten gestellt werden sowie Fragen nach dem Unterschied zwischen Geist und Körper, nach dem Wesen der Seele und nach der Natur der Engel und der Teufel. Solche Fragen seien bisher zu Unrecht vermieden worden. Falsche Auffassungen über den Teufel seien unhinterfragt tradiert worden: „ongevoelik overerfd".[97] Bekker will in der *Betoverde Weereld* nachweisen, dass die Vorstellungen von der Existenz und der Wirkungsmacht der Geister nicht auf Gott, sondern auf menschliche Vorurteile zurückgehen.[98] Er war einer der ersten, der die Vorurteilskritik, wie Descartes sie gefordert hatte, und die beinhaltete, dass alles, was nicht evident bewiesen sei, in Zweifel gezogen werden müsse, auf die biblischen Aussagen über Geister anwandte.

Culture. The Further Reformation in the 17th-Century Dutch Republic. In: Willem Fred Graham (Hrsg.): *Later Calvinism. International Perspectives*. Kirksville (Miss.) 1994 (= Sixteenth Century Essays and Studies 22), S. 409-429; Willem Jan op 't Hof: Die Nähere Reformation und der Niederländische reformierte Pietismus und ihr Verhältnis zum deutschen Pietismus. In: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 78/2 (1998), S. 161-183. Vgl. auch van Ruler: Descartes, bes. S. 78; Bergsma: Bekker, S. 84-85. Bekker kann besser der ‚Näheren' als der ‚Zweiten' Reformation zugeordnet werden. Letztere wurde von Individuen und kleineren Gruppen, die sich als Repräsentanten einer wahren reformierten Kirche betrachteten, von unten her initiiert, um zu mehr Freiheit zu gelangen und abweichende Meinungen äußern zu können. Vgl. Heinz Schilling (Hrsg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der ‚Zweiten Reformation'. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 2. bis 5. Oktober 1985*. Gütersloh 1986 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195).

95 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 135-136 (Kap. 24, § 16-20).

96 Vgl. Bergsma: Bekker, S. 79.

97 Vgl. u.a. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 133 (Kap. 24, § 10).

98 Wittich hatte schon behauptet, dass es eine wichtige Aufgabe der Philosophie sei, mit den alten Vorurteilen aufzuräumen und sie zu korrigieren; so könne vom Vorurteil zur Freiheit gelangt werden. Er hinterfragte bereits die biblischen Äußerungen zu naturwissenschaftlichen Fragen. Vgl. Scholder: *Ursprünge*, S. 154.

2.2.3.1 Bekkers historische Verortung der Geisterlehre und seine Vorurteilskritik

Im ersten Buch der *Betoverde Weereld* zeigt Bekker, dass die Vorurteile des Heidentums anfangs auf die Juden, dann auf die griechischen Philosophen, weiter auf die ersten Christen, später auf die Kirchenväter sowie die Scholastiker und schließlich auf die Katholiken und die Protestanten unhinterfragt übertragen wurden.[99] Alle abergläubischen Vorstellungen über Zauberei, Wundertaten und Spuk sowie jeglicher Glaube an die Macht des Teufels hätten ihren Ursprung im Heidentum.[100] Dadurch, dass die Heiden Geschöpf und Schöpfer nicht richtig unterschieden, verkleinerten sie die Allmacht Gottes; ihre irrigen Auffassungen über die Natur Gottes und der Geschöpfe führten zu abergläubischen Vorstellungen.[101] Die katholische Geistlichkeit, die sich auf die Lehrgewalt Roms stützte und die Autorität der Schrift missachtete,

---

99 Eine solche Auffassung ist typisch für die moderne Philosophie als solche. Die protestantische Tradition warnte vor Missbrauch der wahren christlichen Religion durch die scholastische Theologie und die Metaphysik. Die Protestanten wollten einerseits die wahre Religion von der heidnischen Philosophie der Griechen reinigen, andererseits versuchten sie, die Philosophie von den Anmaßungen der Theologie zu befreien. Die Protestanten des 16. und 17. Jahrhunderts reagierten so auf den katholischen Klerus und auf Scholastiker, die die biblische Botschaft mit aristotelischen Absurditäten erschwert hätten, um die Macht zu behalten. Der sogenannte „metaphysische Jargon“ hätte zur falschen Auslegung der Bibel geführt. Vgl. Cees Leijenhorst: *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*. Leiden 2002 (= Medieval and Early Modern Science 3), S. 27-37; Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 134 (Kap. 24, § 13): „De voorseide vooroordelen eenmaal ingenomen/ daarna meer en meer op sulken wyse als geseid is ingeworteld/ en door dagelijx voedsel aangewassen; daar by/ door dit laatst gemelde/ van geen beter oordeel ondersteund: doen sich nergens klaarder blijken/ dan in 't stuk dat wy behandelen. Want dit I. boek heeft ons gediend/ om ons dat te doen begrijpen; in voegen dat wy klaarlik sien/ hoe alle die gevoelens uit het Heidendom eerst ingang kregen onder 't volk der Joden/ welke sonderlinge na de Babylonische gevangenis meer verkeeringe met de Filosofen hadden/ dan wanneerse noch in 't land van Kanaan van andere volkeren afgesonderd leefden; mitsdien sy vast derselver leer en zeden/ so verre als met hunne wet/ so sy geloofden/ niet en streden/ ongevoelig met sich namen. Daar na 't eerste Kristendom/ uit Joden en uit Heidenen ontstaande/ deselve aan sich houdende; en om 't ongelovig Heidendom te winnen/ door veel gemaklikheids sich seer na 't selve voegende: bowden ongevoelik 't Pausdom op/ dat nu meest op sulken grond berust“.

100 Ebd., Buch 1, S. 134 (Kap. 24, § 15): „'t Is/ myns oordeels/ klaar genoegh gebleken/ uit alles wat in vorige stukken deses boex is bijgebraght/ dat geen Mirakelen noch Orakelen/ noch Vagevuur/ noch Zielenspook/ noch Duivels konst of list noch Lettertovering noch Daghverkiesinge in 't Jodendom noch Pausdom is/ 't gene hen van 't Heidendom niet af en quam. Wat reden kan een Protestant dan hebben/ om Talmudische verdichtselen/ of Paapsche Leugenschriften te verwerpen/ wanneerse Joodsch of Paapsch geworden zyn; en echter diergelyke/ so lang als die 't Heidendom voor sich behoud/ als waar of op het minst waarschynelyk te achten?“.

101 Ebd., Buch 1, S. 50 (Kap. 11, § 4): „Maar 't gene nu een groot bewijs van de verduisterdheid hunder herten is/ doet sich in al 't overige klaarlik op. Want uit alle hunne redenen/ selfs daarse waarheid spreken/ is te merken/ datse sich hier tweesins begrijpen: de godlike hoogheid van den hemel ter aarde nederduwende/ en den geringen mensche van der aarde ten hemel verheffende; mitsdien datse van 't schepsel al te hoog gevoelen/ envan den Schepper al te laag. En siet/ door dese misvattinge/ en datse geen goed onderscheid maken/ wat der nature van God of schepsel past of niet en past; so komense tot alsulke grove dolingen/ daar hunne Afgodsdiensten en Toverplegingen uit ontstaan. Zijnde seer gemakkelik te bespeuren/ dat geen derselven uit eenig deel der waarheid/ terstond gemeld; maar enkelik allegaar uit verkeerde bevattinge ontstaan zijn. Laat ons kostelik aantrekken 't gene daaraf uit vorige aantekeningen blijkt/ en wy sullen 't sien“.

hätte die Philosophie korrumpiert sowie die Vernunft vernachlässigt, was den Aberglauben nur förderte.[102] Bekker will den Leser dazu anhalten, dass er mit Hilfe der Vernunft die geläufigen Vorstellungen über die Wirkung von Geistern kritisch prüfe. Dazu zeigt er, dass die heidnischen Auffassungen auf eine Philosophie, die mit Vorurteilen und Unkenntnissen vermischt ist, gründeten, dieser „misbruik der Filosofie“ sei abzustellen.[103] Der Rückgriff auf heidnische Schriften führe dazu, dass vermeintlich befremdliche Taten und Worte einem Geist zugeschrieben werden, weil sie die Kräfte der Menschen und der Natur zu übersteigen schienen.[104] Indem Bekker im Bereich der Geisterlehre Vorurteilskritik durchführt, reiht er sich in eine lange Tradition ein, die mit Francis Bacon (1561-1626) beziehungsweise Descartes begann und als typisch für die ‚Aufklärung‘ anzusehen ist.[105]

Bekker weist darauf hin, dass die Kinder von klein auf in Vorurteilen erzogen werden und dass die Lehrer in der Schule sie darin verstärken.[106] Die Wahrheit wird

---

102 Ebd., Buch 1, S. 129-130 (Kap. 24, § 3): „Men sal mij echter misschien tegenwerpen/ so veel als de Natuur betreft/ dat het anders geenen oorspronk hebben kan/ het gene Heidenen en Filosofen/ die anders geen behulp als van Natuur of Reden hadden/ ooit of ooit daar van geleerd of nagelaten hebben. Ik sta dat geerne toe: maar wat hebbense toch daar van geleerd? […] Derhalven is op die Filosofie weinig staats te maken/ die na ’s volx vooroordelen geschikt is/ en door ’t bedrogh der papen bestaat. De Filosofie alleen en is de grondslagh noch de bron der heidensche Godsdiensten niet. Maar de Filosofie van ’t volk slechts ten deele/ of qualik verstaan/ met vooroordeel en onkunde vermengd“.

103 Vgl. ebd., Buch 1, S. 132 (Kap. 24, § 7).

104 Bekker: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van ’t gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook ’t gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker, S.T.D. Predikant tot Amsterdam.* Deventer 1739. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 286 c 164). Hier: Buch 1, S. 144 (Kap. 24, § 17): „Daar door heeft menig wakker Schriftgeleerde of Natuurkundige sijn hoofd gebroken/ om de voorseide Orakelen en Mirakelen den Duivel toe te schrijven/ die sy geloofden dat voor menschen onmogelik zijn. Ende wanneer die spraak of dat werk scheen al te hoog te lopen/ en de kraghten der Natuur te overtreffen; so heeft men sich begeven om te denken/ dat een Geest op sulk of sulken wijse/ sulke en alsulke dingen weten/ en met eene werken kan. Siet daar den oorsprong van die valschelik genaamde weetenschap, van welker tegenstellinge d’Apostel wil dat sich een kristen leeraar wachten sal. I. Tim. 6:20“.

105 Vgl. Schneiders: *Aufklärung*, S. 48-83.

106 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 130 (Kap. 24, § 4): „Des moet men dan ook weten/ dat niemant ooit tot ondersoek of oefening der Filosofie quam/ of hij was alreeds van kinds been af in d’een of andre betrachtinge van voorouderliken Godsdienst opgevoed. ’t Vooroordeel dan daar uit gevat/ dat braght hij mee ter schole; en vond daar meesters/ die gelyksaam ook hun eigen hadden/ het zij het selfde of een ander“. Die Bekämpfung des Aberglaubens fängt bei der richtigen Erziehung an. Aus Unkenntnis der Kräften, Wirkungen und Ursachen der Natur und aus Vorurteil über Teufel und Gespenster schliessen manche viel zu schnell zu Zauberei, Spuckerei und Teufelswirkung. Desto schlimmer und bitterer sei es, so Bekker, dass der Glaube an und die Furcht vor dem Teufel von Eltern auf Kinder schon früh übertragen wird: ebd., Buch 2, S. 208-209 (Kap. 31, § 10): „Wat wil ik dan/ alle spokery ontkennen? Byna. Van Engelen/ dat missaak ik niet/ gelijk geseid is; of iemant seggen moghte dat die nu en dan noch wel verschenen. Maar datmen so veel spooks van Spoken maakt; […] D’onachtsaamheid ontrent de werken der Natuur/ en d’onkunde harer kraght en eigenschappen/ en ’t gedurig horen seggen; doen ons lichtelik op andere oorsake denken dan de waarheid leert: en ’t vooroordeel datmen van den Duivel en de Spoken heeft/ so wel geleerd als ongeleerd/ brenght den mensche aanstonds tot het Spook. D’opvoedinge der kinderen versterkt dien indruk: alsomen hen van jongs op door gemaakte gerughten vervaart/ om hen door ingebeelde vrees te stillen; ende voorts met alle sulke olletjes en oudwijfs praatjes onderhoud“.

nicht mehr um ihrer selbst willen gesucht, und die Bibel sowie die Vernunft zur falschen Argumentation missbraucht: „De reghte waarheid word als waarheid niet gesocht: noch de Schrift of Reden veeltyds anders/ als om elk het syne met den meesten schyn van waarheid te bekleeden/ bijgebraght“.[107] In Vorurteilen befangen sind auch diejenigen, die zwar Descartes' Dualismus übernehmen, trotzdem aber behaupteten, dass selbständige Geister auf den menschlichen Körper einwirken könnten, damit aber weder der Schrift noch der Philosophie gerecht würden.[108]

Besonders über diejenigen, die die Bibel übersetzten und auslegten, beklagt Bekker sich, da sie mehrheitlich mit Vorurteilen an die Schrift heranträten, ohne die Bibelstellen kritisch zu prüfen und sich auf die Suche nach der Wahrheit zu machen:

> Met so veel vooroordeels komen wij tot duitlegging en vertalinge der Schrift. Wy hebben aan die dingen nooit getwyfeld/ en daarom ook niet ondersocht/ wat van de reghte waarheid zy. En hoe souden wij die moeite doen/ tot ons eigen meerder ongemak? Want het vry gemakkelik toevalt/ te geloven 't gene alleman gelooft/ en te seggen wat een ander seit. Daar is ook weiniger behulp te krijgen/ om de reghte waarheid na te speuren/ om dat alle wegen de geheele weereld door met alsulken waght beset zyn/ die niet lichtelijk iemant door laat.[109]

Er selber dagegen legt seiner Untersuchung der Bibelstellen, die er in den nachfolgenden Büchern der *Betoverde Weereld* vornehmen will, die cartesianische Methode zugrunde und will kritisch vorgehen. Die Bibel wie die profane Geschichte sollen ohne Vorurteile geprüft werden, und der Exeget soll sich von der gesunden Vernunft leiten lassen. Die Bibelauslegung soll von Grund auf neu eingerichtet werden unter kritischer Sichtung der bisher üblichen Deutungen,[110] um so die auch im Protestantismus noch gängigen irrigen Auffassungen von der Wirkungsmacht der Geister zu entlarven.

Nach einer kulturhistorischen Übersicht der Auffassungen über Gott, Götter, Geister und Zauberei bei den unterschiedlichen Völkern geht Bekker im zweiten Buch, das seine Gegner in den Niederlanden wie im deutschsprachigen Raum am heftigsten kritisierten, auf die Geisterlehre an sich ein. Hier liefert er die theologische und philosophische Begründung seiner Sicht auf die guten und bösen Geister. In seinen Augen widerspricht der Glaube an die Wirkungsmacht der bösen Geister der Vernunft, lässt er sich nicht mit dem cartesianischen Dualismus in Einklang bringen und nicht aus der

---

107 Ebd., Buch 1, S. 131 (Kap. 24, § 7).

108 Bekker nahm Descartes gewissermaßen in Schutz gegen diejenigen, die den Leib-Seele-Unterschied übernahmen und ihn einfach auf die Engel anwandten: Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 1, S. 143 (Kap. 24, § 13): „De genen self die hier Descartes volgen/ den aart van Geest en Lichaam [...] meer dan anderen onderscheidende: wanneerse tot de werkingen der lichaamlose Geesten/ het zy Engelen of Duivelen voortgaan/ om te seggen/ hoe die op een menschelijk of enig ander lichaam werken kan; gaan daar in so veel verder als hen 't vooroordeel leid/ dat sy nevens anderen buiten Filosofie en Schrifture/ al te voren by sich hadden“.

109 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 135 (Kap. 24, § 19).

110 Ebd., Buch 1, S. 136 (Kap. 24, § 19): „Het moet hem ernst wesen/ die door so vele hinderingen doorbreken/ en achter sulken sake komen sal. Daar toe sie ik beter geenen raad/ als de Schrift so te verklaren/ als ofse niemand ooit verklaard hadde: de saken uit den grond op te halen/ den reghten draad der leeringen daar in begrepen na te speuren: de beste uitleggers en vertaalders tot behulp te nemen/ om spoor te vinden/ en licht te hebben; maar niemant blotelik te volgen daar hy gaat dan daarmen wesen moet. Dit hoop ik in het II. Boek te doen/ so God wil en wy leven sullen“.

Bibel rechtfertigen. Das neue mechanistische Weltbild und die historisch-kritische Bibelexegese bestimmen seine Geisterlehre.

2.2.3.2 Bekkers Widerlegung von Zauberei und Teufelspakt

Nachdem er im zweiten Buch den Teufelsglauben umfassend widerlegt hatte, hielt Bekker noch zwei weitere, umfangreiche Bücher über Zauberei und Teufelswirkung für notwendig, weil er dem Kampf gegen die Vorurteile unterschiedliche Ansätze zugrunde legte: im ersten und im zweiten Buch den theologisch-philosophischen, im dritten und im vierten Buch den pastoralen.

Im dritten Buch untersucht Bekker, ob die Beziehung von Geistern und Menschen, namentlich der Teufelspakt, überhaupt möglich bzw. mit der Vernunft, der Schrift und dem christlichen Glauben zu vereinbaren sei.[111] Wie im zweiten Buch geht er streng methodisch vor: Zunächst prüft er anhand der Vernunft die Möglichkeit des Teufelspakts, dann anhand der Schrift.[112] Auf Grund der Vernunft lehnt er jeden Verkehr des Teufels mit dem Menschen ab und stuft er Zauberei als Erdichtung ein,[113] wobei er sich erneut auf Descartes' strikte Trennung von Körper und Geist stützt.[114] Bei einer kritischen Sichtung der Schrift, dem zweiten Ansatz, werden die Wörter, die für ‚Zauberei' verwendet werden, mit den unterschiedlichen Übersetzungen verglichen,[115] und stellt sich heraus, dass die angeblichen Zauberer im Alten und im Neuen Testa-

---

111 Ebd., Buch 3, S. 4 (Kap. 1, § 9): „Die grond dan is van beide zijden/ der Geesten en der Menschen/ anders niet/ dan beider boosheid in 't gemein/ of ook wel in 't besonder aangemerkt. Ene overgrote boosheid daar die Geesten in verhard/ en sulke menschen overgeven zijn/ maakt datse by malkander komen/ en dat de Duivel als de sterkste/ in verstand en kraght den mensch in 't quaad behulpsaam zy. Dit meentmen dat doorgaans ook by verdragh geschied; so dat de Duivel een verbond met sulke menschen maakt/ waar toe hy hen verlokt/ en hy sich in begeeft; gelijkerwijs hier voor I b. XXII. § 8-13, uit koning Jakob/ Glanvil en Danaeus/ met genoegh omstandigheden is verhaald. Van dit beroemde Vloekverbond/ wil ik nu eens op 't grondigst ondersoeken/ of dat wel mogelijk of geloofwaardig zy; dan of 'er reden zy in Reden of Schriftuur/ om het geheel als valsch/ en strijdig met het kristelijk Gelove te verwerpen".

112 Ebd., Buch 3, S. 4 (Kap. 1, § 8): „En om dit na behooren nu te doen/ so moet voor eerst een onderscheid gemaakt zijn/ van de saken die wy hier vervolgens ordentlik betrachten sullen. De Reden moet hier wederom/ gelijk in 't eerste/ voor gaan/ als de minste; en dan de Schrift als meerder volgen. Eerst sien wy eens/ hoe verre 't menschelijk Verstand hier komen kan/ als ons de naaste en ons aangeboren zijnde: daarna sal ons de Schrift/ door Gods genade/ tot vervulling en verbetering van dat gebrek der Reden/ ons verleend/ het overige doen verstaan/ so verr als God wil datwe komen sullen".

113 Ebd., Buch 3, S. 12: „III. Hoofdstuk. Dienvolgens is ook in 't besonder, dat Verbond der Toveraars en Toveressen, strijdig met een onbedorven oordeel en gesond verstand"; ebd., Buch 3, S. 19 (Kap. 3, § 15): „[…] Dies magh ik veilig dus besluiten/ dat dit vermaarde Vloekverbond/ op sulke losse en geleende gronden steunende/ soo veel als de Natuur en Reden leert/ op 't allerzedigst uit te drukken een verdichtsel is. Nu laat ons sien/ of diergelijk ook zy te vinden in Gods Woord".

114 Ebd., Buch 3, S. 5 (Kap. 2, § 2): „Het zy de Denkinge en d'Uitgestrektheid het alleen zijn/ daar het gansche wesen/ so van Geest als Lichaam in bestaat; of dat noch iets als onderwerp/ daar sulk ene wesentlike eigenschap op rust/ daar boven word vereischt: het word Descartes echter niet ontkend/ dat denken met geen Lichaam en uitgestrektheid met geen Geest en kan bestaan".

115 Vgl. ebd., Buch 3, S. 23-34 (Kap. 5); ebd., Buch 3, S. 19: „IV. Hoofdstuk. En om te weten wat ons daar de Schrift van meld, is nodig eerst den sin der Namen na te speuren, die daar gemeenlik op alsulke menschen worden toegepast".

ment ohne Hilfe des Teufels auskamen und somit keinen Teufelspakt geschlossen hatten.[116]

Für Bekker stand der Glaube an einen Teufelspakt grundsätzlich im Widerspruch zu Gottes Bund mit seinem auserwählten Volk. In fünffacher Weise qualifiziert er den Teufelspakt ab, als unwahrhaftig, für Teufel und Menschen unmöglich, als Gott gegenüber ungebührlich, als im Widerspruch zum Evangelium und als lächerlich. Der Teufelspakt sei Manichäismus, wer ihn nach Prüfung durch die Vernunft und an der Schrift trotzdem annehme, sei kein aufrichtiger Christ;[117] er sei ein Hirngespinst, das dem Namen und der Ehre Gottes schade. Nur wer mit Vorurteilen an die Schrift herantrete, glaube etwas über Zauberei herauslesen zu können,[118] es sei aber alles der „ongerijmdste groll". Bekker bedauert es, dass in der protestantischen Kirche der Teufelsglaube manchmal noch stärker als in der katholischen gelehrt werde,[119] was zeige, wie beklagenswert die Lage der gesamten Kirche sei.[120]

---

116 Ebd., Buch 3, S. 44-54 (Kap. 7). Hier bes.: ebd., Buch 3, S. 44 (Kap. 7, § 1): „Wy hebben de voornaamste plaatsen nagesien/ waar in dat slagh van Duivels volk/ als na 't gemeen gevoelen in de Schrift ook word gemeld/ voornamelik gesocht moest worden: maar noch tot hier toe geen ontmoet/ aan welken sich de merken van gemeenschap met den bosen Geest vertoonden. Derhalven is het ook niet grotelijx te denken/ dat elders in de Schrift/ het zy des ouden of des niewen Testaments/ iet sal te vinden zijn daar uit het klaarder blijken magh. Des niettemin/ om niets van allen onbesocht voorby te gaan: so laat ons d'overige plaatsen ook besien"; ebd., Buch 3, S. 82 (Kap. 10, § 19): „Wy hebben dus 't geheele oude Testament van voor tot achter doorgesocht; en niets gevonden/ waar uit blijken magh/ dat enige van al dat veelerhande slagh van Wicchelaars/ besondere gemeenschap met den Duivel hadde: in 't Niew en worden die niet eens gedacht/ behalven in de plaatsen die voorhenen VII. §. 13-20. al verhandeld zijn. De weinig redenen die ons daarin ontmoeten van de Toveraars/ en brengen niets met allen mede dat ons diergelijk iets in gedachten brengen kan".

117 Ebd., Buch 3, S. 99-100 (Kap. 12, § 19): „Nu wil ik dan besluiten/ dat dit Verbond/ waar van de weereld noch so vol is/ waarin de menschen sich dus met den Duivel tegen God verbinden souden/ en datmen voor den grondslagh van de hedendaagsche Tovery is houdende; in alle deelen onwaarachtig is: als zijnde voor den Duivel en den Mensch onmogelijk/ en Gode toe te laten onbetamelijk/ der leere van het Evangelium reght uit contrarie; om niet met een te seggen/ dat sulx te geloven is ten uitersten bespottelijk. En is 'er iet wat ernstigs in/ het is de grondslagh van het Manicheisdom: het stelt den Duivel werksaam tegen God/ en daarom sonder God; en dat noch erger dan de Manicheën/ boven God. Het stelt ons menschen die door Duivels kraght al doen (en noch veel meer) wat ooit Profeten of Apostelen (ja Christus self) door Gods kraght deden/en dat tegen God. En daarom seg ik/ dat al wie sulx wel beseffende/ en met de Schrift en Reden vergelijkende/ nochtans gelooft: dat ik niet sie/ hoe dat hy kan geloven dat hy Kristen is". Zum Manichäismus vgl. Alexander Böhlig: Manichäismus. In: *TRE* XXII, 25-45.

118 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 271 (Kap. 34, § 9): „Men roept/ de Schrift spreekt van den Duivel so en so; en maakt de menschen wijs/ of laat hen in 't verstand/ dat daar niet anders dan een bose geest door word verstaan/ schoon dat men beter weet. Dus is 't ook met de Tovery: men seit/ de Schrift self meld van toveraars/ en souder dan geen Toverye zijn? Doch dat en is de vrage niet/ maar wat de Schrift door Tovery verstaat. Dat heb ik in het derde boek getoond".

119 Die Katholiken galten Bekker, wie den meisten protestantischen Theologen, als Inbegriff unkritischen Denkens in Sachen Aberglauben: Sie hätten abergläubische Auffassungen, so Bekker, voreingenommen übernommen, da sie betrogen sein wollten. Vgl. ebd., Buch 3, S. 113 (Kap. 14, § 7): „De twist is over het vermogen niet des Gods/ dien wy [= Protestanten] aanbidden; want daar in zijnse [= Katholiken] met ons eens: maar over menigte van hunne Daemons en Heroes, die sy Heiligen/ en in 't latijn *Divos*, dat is Goden noemen; die sy aanbidden/ en welker groot vermogen/ (sonderling der Maagd Maria) sy met menigte van wonderwerken of mirakelen betonen willen. Daar over worden wonderlike kunstjes uit bedacht/ en ook te werk gesteld: die Santen, dat is Heiligen/ om hulp en antwoord aangelopen. Dat volk vooringenomen met sulk een gevoelen van die Heiligen/ gelooft al blindelings al watmen voor

2.2.3.3 Bekkers Entlarvung von Teufelsgeschichten und Zauberwesen

Im vierten Buch der *Betoverde Weereld*, das am wenigsten kritisiert wurde,[121] setzt Bekker sich mit konkreten Fällen angeblicher Zauberei auseinander. Da die Erfahrung öfters als Beweis für Teufelswirken herangezogen wurde, sollte auch sie, wie vorher bereits die Vernunft und die Aussagen der Schrift, genauestens geprüft werden.[122] Bekker stützt sich hier auf eigene Erfahrungen mit Zauberei- und Spukgeschichten.

Eigene Erfahrung lässt Bekker nur als Beweis gelten, wenn sie nicht auf Vorurteilen beruht. Er bekennt sich damit explizit zu Descartes, der ebenfalls alle angeblich sicheren Kenntnisse grundsätzlich in Zweifel zog, um so vorurteilslos zur gesicherten Wahrheit zu gelangen. Im ersten Buch der *Betoverde Weereld* hatte Bekker bereits die Vorurteile unterschiedlicher Völker über die Geister dargestellt[123] und das

---

mirakel opgeeft/ sonder nodig ondersoek. […] Men ondersoekt niet na ’t bedrogh: om datmen wil bedrogen zijn; en niet beschaamd staan voor degene die van ons geloof en godsdienst niet en zijn; en tegen welken wy het willen staande houden/ om toch den name niet te hebben dat wy dolen“. Dem vorurteilsfreien Denken, wozu Bekker aufforderte, stellte er die unkritische Annahme von Wundern, Wundertaten, wunderlichen Künsten und der Existenz von Heiligen durch das „abgöttische Papsttum“ gegenüber. Vgl. ebd., Buch 3, S. 66 (Kap. 8, § 16): „En sienwe niet/ hoe ieder een gengen is/ den anderen tot sijn gevoelen in ’t Gelove af te trekken: besonder hoe ’t afgodisch Pausdom: steeds mirakelen ter bane brengt?“.

120 Ebd., Buch 3, S. 149-150 (Kap. 19, § 1): „Daar is/ mijns achtens/ al so veel geseid/ dat eindelik wel een besluit gemaakt kon worden/ van ’t gene men belangende dit gansche werk te denken heeft. Te weten/ wat de Reden of de Schrift ons daar van leert/ het gene na ’t gemeen gevoelen aan de Geesten/ aan den Duivel/ aan de Wicchelaars en Toveraars word toegeschreven. ’t Is alles buiten reden/ tegen Reden/ tegen de Schrifture voor een deel/ en buiten de Schrifture voor ’t geheel. Daar is geen Duivel/ Engel nochte Geest door menschelike reden uit te vinden/ noch datse sekerlik in wesen zijn; veel minder wat alsulk een kan doen/ en allerminst noch wat hy doet. Die de schrifture nooit gelesen/ noch de kristelike leere ooit gehoord en hebben/ die weten van den Duivel niet. Wy weten ’t uit de Schrift; maar tienmaal minder dan men daar uit weten wil of meint te weten. Men meint dat het de Schrift is die ’t ons seit; het gene men geloofd dat in de Schrift staat/ om dies wille dat men ’t al geloofde eer men wist of ’t daar in stond of niet. ’t Verbond der Toveraars en Toveressen met den Duivel is maar een verdichtsel/ in Gods Woord in ’t allerminste niet bekend; ja strijdig/ beide tegen Gods Verbond en Woord/ plat uit onmogelijk/ de ongerijmdste grol die ooit van heidensche Poëten is verdicht geweest. Nochtans van veel voorname Leeraars in de Protestantsche kerken voorgestaan/ indien maar ook niet voor een deel bedacht. Want ik en vinde geen Papisten schier/ die van den Duivel en de Toveraars meer wonder schrijven dan Danaeus/ Zanchius en hun gelijken doen. Waar uit men sien magh den beklageliken staat der kerken/ binnen welken sulk een bijster monster van gevoelen niet alleen geleden/ maar ook noch gekoesterd word“.

121 Vgl. De Vet: *Rabus*, S. 268.

122 Bekker: *Uitbeeldinge*, S. 27: „Men hadde reden om te denken/ dat nu de saak hier mede soude zijn genoegh gedaan: maar d’Ondervindinge/ de meesteresse aller dingen/ op ene menighte exempelen berustende/ schijnt ons hier in den wegh te zijn; alsomen sich daar op beroept/ en dat met sulken kraght/ dat d’ooren doof staan voor de redenen tot hier toe bygebraght. Uit dese oorsaak voeg ik by de drie voorgaande boeken noch het vierde/ om dese Ondervindinge ten gronde toe te ondersoeken: op dat men niet en segge/ dat ik met mijne niewe leer de gansche weereld tegenspreke/ die vol zy van klaarblijkelike proeven sulker werkingen des Duivels/ als ik ontkenne dat er zijn“.

123 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 3 (Kap. 1, § 4): „Het word dan eerst noodsakelik vereischt/ dat hy geheel moet vry zijn van vooroordeel/ die van een eenig ding/ dat tot der menschen kennisse gebraght werd/ een onbelemmerd oordeel by hem self opmaken sal. Dit heeft Des-cartes voor een hoofdstuk sijner filosofische gedachten waargenomen: en self daar in den wegh gewesen/ door sijne vindingen den Leser op die wijse in sijne schriften voor te stellen/ als of sy nooit in enig filosofisch schrift gelesen hadden of iets gehoord dat van dien inhoud was; so als aan ieder een door ’t lesen van deselve blyken magh. Dit is ’t ook dat ik

Vorurteil als eine zweite Natur, „*consuetudo altera natura*“, definiert.[124] Ihm kommt es darauf an, die weit verbreiteten Auffassungen über die Geister, etwa, dass der Teufel der Widersacher eines jeden Christen sei und in Geisteskranken wirke, als Vorurteile zu entlarven.[125]

Die Erfahrung soll aber nicht nur vorurteilsfrei sein, um als gesichert gelten zu können, sie darf auch nicht aus Angst und Furcht hervorgegangen sein.[126] Drittens soll sie in der Fähigkeit wurzeln, Gegebenheiten und Umstände richtig zu beurteilen. Dazu hält Bekker dreierlei für erforderlich, wie er in den vorangehenden Büchern dargelegt hatte: ein Wissen um den grundsätzlichen Unterschied zwischen Körper und Geist, um deren Kräfte und Wirkungen und um die Möglichkeiten des Menschen, andere zu täuschen. Derjenige, dem solche Fähigkeiten abgehen und der nicht kritisch vorgeht, wird auf natürlichem Wege erklärbare Phänomene fälschlich als Übernatürliches, als Geisterspuk, Zauberei, Besessenheit oder als Teufelswirken schlechthin interpretieren.[127]

Nur wenn die Quellen und das eigene Urteil kritisch geprüft werden, lässt sich vernünftig feststellen, ob etwas auf natürliche Weise zu erklären oder vielmehr Betrug

---

rondelik belyde mijn eigen grootste voordeel in dit stuk te zijn/ waar door ik niet alleenlik in ’t gemein in andere saken/ maar in ’t besonder in dit stuk gevorderd ben. Want so als ik in ’t eerste boek/ met sulk een algemeen betoogh van allerhande volkeren/ van alle tyden her/ en door de gansche weereld heen/ klaarblijkelik bewesen hebbe: dat al de weereld in een diep vooroordeel belangende dit stuk meer dan iets anders in de weereld/ ingedompeld leit; waar van ik ook d’oorsaken in het laatste hoofdstuk aangewesen hebbe; so vindmen selden luiden/ die niet min of meer met een vooringenomen oordeel in dit stuk belemmerd zijn. En dat so zijnde: so is ’t ook onvermydelijk/ dat sy in ’t ondersoeken van iet dat van desen aart is wel iet overslaan/ het gene volgens hun gevoelen dit of dat moest zijn/ en niet verneemen of ’t so is“.

124 Ebd., Buch 4, S. 31 (Kap. 4, § 10).

125 Vgl. den Titel des achten Kapitels: „Degenen die geloven, datse van den bosen geest bestreden worden, of die van anderen daar voor gehouden zijn, en hebben mede van hun seggen of gevoelen geen bewijs“; vgl.: ebd., Buch 4, S. 54 (Kap. 8, § 1-2): „Ik sal in desen anders geen exempelen verhalen/ dan die ik self ervaren hebbe/ en wel so veel en lang en grondig ondersocht/ dat ik daar door wel eerst bewogen ben geweest tot achterdocht/ en verder ondersoek van alles wat men van die dingen seit. Het komt gemeenelik op dit vooroordeel aan/ dat ieder kristen mensche met den Duivel strijden moet; en als hy sich in sijn gemoed niet wel gevoelt/ dat sulx de Duivel doet“.

126 Ebd., Buch 4, S. 1 (Kap. 1, Titel): „I. Hoofdstuk. In desen moetmen eerst wel overwegen, hoedanig een getuigenis van eigene Ondervindinge hier gelden magh. Besonder moet het sonder vooroordeel, schrik en vreese zyn“.

127 Vgl. den Titel des zweiten Kapitels: „Hy moet ook weten wat de kraghten der Natuur vermoghen, en waar deselve stille staan“; ebd., Buch 4, S. 8 (Kap. 2, § 1): „Behalven dese twee gebreken Vooroordeel en Bevreestheid/ moet hy/ die van sulke saken als wy spreken een reghtmatig en bescheiden oordeel geven sal/ ook de bequaamheid hebben om van de saken reght en wel te konnen oordeelen/ so als hem die te voren komen; waar toe hem driederleye kennis nodig is: van ’t onderscheid der Lichamen en Geesten; van beider kraght/ hoe verre die kan gaan/ en waarse stil moet staan; en laatstelik wat kraght dat by den mensche self is om iets uit te vinden/ of in ’t werk te stellen/ daar de menschen mede te misleiden zijn. Want daar van geene kennisse te hebben/ doet menigte van menschen dolen/ om voor gespook/ of toverye of besetenheid/ of diergelyke Duivels werken aan te sien/ het gene anders niet en is dan een uitwerksel der Natuur of menschelike herssenen: en daarom ook wel uit te vinden van sodanig en die de verborgentheden der Natuur verstaan/ of op bedriegeryen afgereght; of menigmaal bedrogen/ en daarom niet so licht meer te bedriegen zijn“. Vgl. auch ebd., Buch 4, S. 14 (Kap. 2, § 11): „Ja ook/ datmen onkundig wat Nature self vermagh; iets onnatuurlijk achten/ en dat evenwel den Duivel eigen maken“; ebd., Buch 4, S. 35 (Kap. 5, § 1): „Dus verre heb ik mynen Leser in bedenkinge gebraght/ om niet so lichtelik iet voor wat onnatuurlijx aan te nemen/ uit dien dat het gebrek van oordeel aan ons self kan zijn“.

sei.[128] Nicht nur die eigene Erfahrung, auch die Erfahrungen anderer, die etwa in Büchern zu finden seien, könnten nur dann als Beleg für Geisterwirkung herangezogen werden, wenn gesichert ist, dass sie vorurteilsfrei gemacht und kritisch hinterfragt worden seien.[129] Bekker fordert dazu auf, auf der Grundlage der historisch-kritischen Methode an schriftliche Quellen heranzutreten. Die Verfasser sollten befragt und ihre Auffassungen vor dem jeweiligen Hintergrund gedeutet, im Kontext und vom Stil der Darstellung her betrachtet werden. Nur eine Quelle, die einer solchen Überprüfung standhält, ist gesichert.[130] So war für die Geschichte des Teufels von Mascon, die der dortige Pastor erzählte, kein Geist zuständig; dass ein Mädchen in weißem Hemd nachts die Fensterscheiben einwarf, war vielmehr auf die „wondere behendigheid van de dienstmaagd" zurückzuführen, aus lauter Vorurteil und Aberglauben nahm aber der Pastor das Auftreten des Teufels an.[131]

---

128 Ebd., Buch 4, S. 92 (Kap. 12, § 1): „Want nademaal dat tot een grondig en volkomen ondersoek van sulke saken/ niet alleen meer dan gemeen verstand/ ervarentheid/ voorsightigheid en neerstigheid van noden is; maar ook een herte dat met geen vooroordeel ingenomen/ noch ook door bygelovigheid/ of schrik en vreese overmeesterd is: so word er wonderlik veel toe vereischt/ om vast te stellen/ dat iets niet natuurlijk/ of door bedrogh van menschen is geschied/ of so vertoond".

129 Bekker erweist sich als moderner, kritisch denkender Theologe, der zum Selbstdenken ansetzen will: ebd., Buch 4, S. 94-95 (Kap. 12, § 5-6): „Het gene ons dan nu ter oren komt/ of wat wy ergens in de boeken lesen/ na dat wy tot volkomen rijpigheid van oordeel zijn gekomen; so verre wy dan ook met geen vooroordeel meer beladen zijn: laat ons besien/ wat word er toe vereischt/ dat wij volkomelijk geloven mogen/ het gene ons by monde of in schriften dien aangaande word verhaald. So als na alle Reghten in Getuigen word vereischt/ waar op men reght sal doen: dat sy volkomen kennisse van saken hebben/ en datse aan hen selven geloofweerdig/ en ook in aansien van persoon en sake onpartijdig zijn. Om 't eerste te bekomen/ so moet hun oordeel ook vol komen rijp/ en hun verstand genoegsaam op dat stuk geoefend en beslepen zijn/ daar toe ook alles in het ondersoek der sake wel in acht genomen/ so veel als tot de volle kennisse van noden is. Aangaande 't eerste magh in desen 't self de onderright in acht genomen worden/ ontrent anderen in 't gene sy vertellen/ dat wy hier voor in de vijf eerste hoofdstukken voor ons self in acht genomen hebben. Want wy en mogen anderen niet meer geloven dan ons selven: so moesten wy dan ook versekerd zijn/ dat sy so onbelemmerd en so wel opmerkende geweest zijn/ nopens 't gene wy op hun getuigenisse voor waarachtig houden willen; als wy ons selve hebben voorgeschreven/ om by ons selven van de waarheid onser eigene ondervindinge overtuigd te zijn. De geloofweerdigheid hangt hier aan voor een deel: maar in 't besonder word daar by verstaan/ dat de getuige zy een eerlijk man; van wienmen anders niet vertrouwen magh/ dan dat hy de waarheid voor heeft/ dat hy 't seit in ernst/ dat hy sich niet vermaakt in snuivery op wonderlike ondervindinge/ of vreemde gesighten/ en besondere openbaringen; met welke soort van ydelheid ook wel aansienlike en andersins verstandige en ook godvrughtige personen konnen ingenomen zijn".

130 Ebd., Buch 4, S. 96-99 (Kap. 12, § 8-12). Hier bes.: S. 96-97 (§ 8-9): „Men dient sich dan met veel omsightigheid eerst op de schrijvers te bevragen; of so gelegentheid daar toe ontbreekt/ deselve self op 't naawste te doorsoeken/ om hun gevoelen en manier van schrijven te verstaan/ alsmede wat bewijs van waarheid of van sekerheid sy ons te kennen geven. So niet/ dan is het best/ dat wy het laten staan voor 't gene dat het is. Nu/ aangesien dat het al meest historischrijvers zijn/ uit welken wy so veel vertellingen gewoon zijn te verneemen/ der wonderlike dingen van de Spokery en Tovery/ en diergelijke werken aan den Duivel toegeschreven: so is 't voor al hoognodig/ dat wy ondersoeken/ met wat kennisse van saken of beoginge sy schreven/ en ook wat stijl sy zijn gebruikende; also dat merkelik verschil kan baren nopende 't begrip der saken die sy ons daar in verhalen".

131 Die Steine wurden nicht vom Teufel, sondern von der Frau vom Dachboden heruntergeworfen. Die Geschichte handelte somit von einem Mädchen (statt von einem Geist), das nachts im weißen Hemd die Fenster einwarf. Ähnliches gelte, so Bekker, für die Geschichte über den Geist von Mascon: Im Haus eines Pastors sollte ein Geist leben. Bekker aber glaubt nicht daran und entkräftet den Geisterglauben: ebd., Buch 4, S. 175 (Kap. 21, § 17): „De

Bekker bietet dem Leser das kritische Rüstzeug zum Umgang mit Zauber- und Spukgeschichten. Indem er nur solche Zeugnisse zulässt, die den wissenschaftlichen Kriterien entsprachen, knüpft er an die zeitgenössische Debatte über die Zuverlässigkeit von empirischem Material an.[132] Da Fälle von angeblicher Besessenheit oder Teufelswirkung in der Regel nicht experimentell überprüft werden konnten, kam es auf die Zeugnisse der Personen, die glaubten, mit Geistern oder Hexen in Kontakt gekommen zu sein, an, und dabei war die Technik der Zeugnisablegung von entscheidender Bedeutung. Die Zeugen waren in der Regel Personen, die nicht der Gelehrtenwelt angehörten, und die Geschichten waren aus Aberglauben hervorgegangen und vom Hang nach Wundern ausgelöst; sie bildeten somit äußerst fragwürdiges Beweismaterial. Gerade davor warnte Bekker. Die Vernunft sollte auch hier letzter Prüfstein sein. Bekker verhält sich angesichts Zaubergeschichten und Zeugnissen von Teufelswirken nicht nur skeptisch, weil zuverlässiges Beweismaterial fehlte, sondern auch weil sie nicht in sein Weltbild passten. Seine Skepsis reicht somit weiter als die von Robert Boyle und Joseph Glanvill, die versuchten, die Auffassungen über Magie, Dämonen und Geister in ihr Konzept einer rationalen Wissenschaft hineinzunehmen.[133]

An zahlreichen Geschichten, etwa solchen vom merkwürdigen Kindbett der Frau zu Abbekerck,[134] von einem zaubernden Kind in Friesland[135] und vom Rattenfänger von Hameln,[136] tut Bekker dar, dass sie nichts mit Zauberei zu tun haben. Zudem analysiert er viele Spuk- und Hexengeschichten, mit denen er selber als Pastor konfrontiert wurde, die ihm erzählt wurden oder die er gelesen hatte.[137] Weder in der Natur, noch in der Schrift oder in der Erfahrung findet er Beweise für die Wirkungen von bösen Geistern oder von Personen, die mit ihnen in Verbindung stehen. Die Geschichten über Teufel, Zauberei und böse Geister seien, so Bekker, aus menschlichen Schwächen her-

---

toverstukken die hy [= Pastor] dan verhaalt zyn so belacchelijk en ongerijmd/ dat hy hem self daarmede alle geloofwaardigheid beneemt/ belangende het gene hy van hem self verhaalde: ten minsten/ dat hy door een diep vooroordeel en onmetelike bygelovigheid/ sich verbeeld heeft veel te horen en te sien/ dat niet en was/ of voor wat anders aan te sien dan ’t was“.

132 Vgl. van den Elsen: *Monsters*, bes. S. 141-143; Clark: *Thinking*, S. 308; Steven Shapin, Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton 1985, bes. S. 55-64.

133 Clark: *Thinking*, S. 175, 299-306, 310-311. Geschichten und Erfahrungen, die in Schriften aufgezeichnet oder von Zeugen mündlich überliefert wurden, seien kritisch zu prüfen, so betont Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 93 (Kap. 12, § 2): „[...] en datmen sich op geen getuigen magh verlaten/ die self geen kennisse van saken hebben: […] so schijnt er weinig sekerheid te zijn/ besonderlik in kennis van historien/ waarvan een die maar tamelik belesen is/ het duisendste niet self gesien heeft; ja self de gene die het schrijft bywijlen niet met al. Indien ik ook niet magh versekerd zijn/ dan van dat gene daar ik self ben by geweest […]; daar ’t bygelove lichtgelovigheid veroorsaakt of onkunde/ schrik of vrese ’t oordeel en ’t verstand/ ja self ook de geheugenis belemmerd heeft“.

134 Vgl. ebd., Buch 4, S. 218-216 [recte: 224] (Kap. 26).

135 Ebd., Buch 4, S. 253-263 (Kap. 32).

136 Ebd., Buch 4, S. 151-156 (Kap. 19, § 1-8).

137 So berichtete ein Mann, der angeblich Kontakt mit dem Teufel hatte, dass dieser durch den Kamin verschwunden sei; Bekker konnte dabei aber nichts Ungewöhnliches feststellen: ebd., Buch 4, S. 48 (Kap. 6, § 10): „Ik wederom/ of dan de Duivel nu vertrokken was? ook ja. Wat wegh dan henen? Doe wees hy in de schoorsteen op/ ter zijde daar de suster sat. Opstaande ging ik daar dan staan/ en snuffelde/ en sagh vast opwaart/ seggende; wel Harmen Everts/ zijt gy wel versekerd dat hy wech is? Nochtans verneem ik geenen viesen reuk/ daar dogh gemeenlik/ so ik dikmaals hoorde seggen/ de Duivel enen stank laat als hy scheid. Hy bleef er by/ dat hem die gast dit maal verlaten hadde“.

vorgegangen. Vorurteile und Furcht führten dazu, dass etwas Ungewöhnliches sofort als unnatürlich interpretiert worden sei. Auch unzulängliche Kenntnisse der Natur und von deren Erscheinungen führten, so Bekker, zum Aberglauben. Gerade Vorurteile, Furcht und unzulängliches Wissen um die Natur hatte Bekker zu Beginn des vierten Buches als Behinderungen des kritischen Prüfungsverfahrens hingestellt. Angebliche Besessenheit führt er auf Heuchelei, Melancholie oder körperliche Ursachen wie Hysterie zurück.[138] In allen Fällen vermeintlicher Zauberei handelt es sich, so Bekker, um Betrug und Aberglauben oder um Geschehnisse, die aus natürlichen Ursachen erklärt werden können.[139] Es habe daher keinen Sinn, sich darüber Gedanken zu machen, was der Teufel wirken und wissen könne, oder auf Grund von Bibelstellen ohne Anwendung des historisch-kritischen Verfahrens Teufelswirkung anzunehmen.[140] Wegen seiner gründlichen Widerlegung zahlreicher Fälle von vermeintlicher Teufelswirkung verleiht Knuttel Bekker den Titel eines „Bekämpfers des Aberglaubens".[141]

Obwohl Bekker nicht an einen Pakt mit dem Teufel glaubte, schloss er Zauberei nicht schlechthin aus. Dabei berief er sich auf die Erfahrung und schränkte den Begriff ein: Unter „toverije" verstand er nicht die Einwirkung eines bösen Geistes, sondern vielmehr listige Täuschung, „natürliche" Magie somit, was Reduktion auf das Menschenmaß beinhaltete.[142] Mit solchen pauschalen Einschränkungen wollte Bekker

---

138 Vgl. ebd., Buch 4, S. 54-64 (Kap. 8). Hysterie galt als Frauenkrankheit: Die *hystera* oder Gebärmutter wurde als Ursache der Krankheit angesehen. Bereits im alten Ägypten wurden die Beschwerden und Störungen der Körperteile mit der Gebärmutter in Verbindung gebracht; Hysterie rangierte somit in der Kategorie des Körperlichen. Vgl. dazu: Elaine Showalter: *Hystories. Hysterical Epidemics and Modern Culture*. New York [usw.] 1997; *HWP* III, 1267-1272.

139 Bekker unterscheidet vier Arten von Träumen, darunter auch teuflische. Er betont, dass diese nicht existieren, sondern dass sie natürlich zu erklären seien: Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 212 (Kap. 31, § 15): „Doch dit zy in 't voorby gaan sleghs geseid: om te tonen/ dat de Duivel al te nodeloos betrokken word in dingen/ die door den gewonen wegh en loop der Nature so gemakkelik te verklaren zijn".

140 Ebd., Buch 4, S. 265 (Kap. 33, § 6): „Nu hebben wy in alle voorverhandelde exempelen gesien/ dat al de meeste dingen door bedrogh geschied/ of door gebrek van kennis/ of by misverstand/ of door inbeeldinge zijn aangesien voor 't gene datse niet en zijn. Wat slagh van wijsheid of 't dan wesen magh/ sijn hoofd te breken met oneindig vragen/ wat de Duivel weet of niet en weet/ en wat hy kan of niet en kan? […] En siende dan/ hoe dat men werk heeft/ om sulx met de wetten van de godlike Voorsienigheid/ tot so verre als ons die bekend zijn/ goed te maken/ so bedenktmen dit of dat/ of men behelpt sich met den eenen of den anderen schrijver/ die 't so heeft bedocht/ of men buigt'er d'een of andere Schriftuurplaats na; al om aan 't werk den schijn te geven van Gods toelatinge/ of geheime oordeelen/ dus of so".

141 Zum Titel vgl. Knuttel: *Bekker*.

142 Vgl. den Titel des diesbezüglichen Kapitels: Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 263 (Kap. 33, Titel): „Uit al 't voorseide blijkt dan eindelik, dat sulke Spokerije, Wichlerije, Toverije, alsmen voorgeeft, in de weereld niet en is"; ebd., Buch 4, S. 263 (Kap. 33, § 1-2): „Te weten/ datter gansch geen ondervindinge en zy van sulke Toverije of wat naam het hebben magh/ die door de hulpe en werkinge des Duivels/of ook uit kraght van een verbond met hem/ geschied: nocht ook van enige de minste werkinge der bose Geesten op den mensche/ of iet daar van hy kennis heeft. Niet een van alle voorverhandelde exempelen/ daar 't niet aan d'eene of andere voorname omstandigheid ontbreekt/ die nodig was te weten/ somen iet daar van besluiten soude; niet een of 't hapert aan de sekerheid/ en goed bewijs; niet een of daar is reden van vermoeden dat het door bedrogh bestoken was. Seer veel is maar by inbeeldinge geschied of door vooroordeel breeder uitgemeten dan het was. En buiten dit is 't al natuurlik wat 'er is/ maar ongemeen/ en d'oorsaak by de meeste niet bekend. Geen Tovery derhalven dan/ maar in de meeninge der menschen; geen Spook/ geen Waarsegginge noch geen Besetenheid die van den Duivel zy. Dit seggende bepaal ik mijn verklaren/ tot uit-

womöglich den offenen Konflikt mit der Kirche meiden, der hätte entstehen können, wenn er ‚Zauberei' generell geleugnet hätte.[143] In der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts glaubten Theologen und andere Gebildete ja durchaus noch an Zauberei. Ergebnisse von dämonologischer Forschung wurden in der Metaphysik und in den Naturwissenschaften eingesetzt. Die Zeit war dabei, die Grenzen von ‚natürlich', ‚übernatürlich' und ‚dämonisch' neu zu definieren; dabei wurde die Möglichkeit der Zauberei nicht generell geleugnet, vielmehr wurde der Glaube an solche Erscheinungen verurteilt.[144] Gelehrte Skepsis ließ sich so bis zu einem gewissen Grade gleichzeitig mit Glauben an Magie sowie mit Positionen der modernen mechanistischen Philosophie in Einklang bringen.[145]

2.2.3.4 Die seelsorgerische Ausrichtung der *Betoverde Weereld*

In der *Betoverde Weereld* tritt Bekker explizit als Pastor und Seelsorger auf, der es als seine Aufgabe schlechthin ansah, die Gläubigen auf dem Weg zur wahren Gottesfurcht und zur Seligkeit hinzuführen und sie entsprechend zu betreuen. Nur Gottesfurcht konnte in seinen Augen den verfehlten Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels

---

sluitinge des Duivels; sonder alle Tovery indien men die so noemen wil/ daarom te looghenen. Want overmits al 't gene dat verhaald is/ niet geheel verdicht/ of by inbeeldinge so opgenomen; maar een groot deel daar van in waarheid is gebeurd: so moetmen seggen/ leert ons d'ondervindinge/ datter waarlik Toverye zy; en dat meer menschen zijn betoverd dan men meent. Also te weten/ datse of door listigheid der menschen zijn bedrogen/ of door boosheid heimelik beledigd/ of beidegaar. Die van Mascon/ van Tedworth/ van St. Annebergh/ van Kampen en van Bekkington/ die waren sekerlik betoverd/ dat is/ jammerlik bedrogen. By de twee laatsten waren zy de Toveraars en toveressen die men meinde dat betoverd waren".

143 Auch im zweiten Buch der *Betoverde Weereld* erklärte Bekker, dass Zauberei nichts mit Teufelswirkung zu tun habe, sondern bloß menschlicher Betrug und somit ganz und gar natürlich sei: ebd., Buch 2, S. 224-225 (Kap. 32, § 14-15): „Het baat niet of men hier al seit/ dat de Duivel door natuurlike behulpselen/ daar hy wonder gaaw op is/ allerhande ongedierte maaken; en door snelheid van bewegingen 's menschen oog bedriegen kan. Want het is in 't vorige wel duidelik geleerd/ dat hy niets kan doen/ noch in waarheid noch in schijn. Daar beneffens gaat dit gansch niet aan/ om hem groter werken dan God selve/ die de kraghten der Natuur te boven gaan/ en self tegen de Nature zijn/ in sulker voegen als daar nu getoond is/ toe te schryven. Ook komt geen snelheit van beweginge te pas daar gansch geen beweginge te pas komt: want die ene onscheidelike eigenschap eens Lichaams/ en onmededeelbaar aan de Geest is. [...] Om te seggen 't gene hier de waarheid is: datmen sulke grote dingen aan den Duivel toeschrijft/ 't is niet om dat hy de Natuur so wel doorsocht heeft; maar om dat wy self dat niet en doen. Want hoe meer dat iemant in de werken der Natuur ervaren is/ hoe weiniger hy aan den Duivel geeft. Duisend dingen steltmen dat door Duivels kracht en list geschieden/ om datmen niet en weet dat sulx natuurlik so geschieden kan. En waarom weet men 't niet? Om dat het seldsaam is/ en dat wy nooit de moete nemen om te ondersoeken wat Natuur vermagh; maar alleenlik haar voor oorsaak kennen van 't gene dagelix geschied. [...] Derhalven sluit ik aanstonds/ regelregt tegen dat gemeen gevoelen aan; so haast alsmen my seit/ dat iet boven de Natuur geschied zy: so heeftet dan de Duivel niet gedaaan; het is Gods eigen werk. Een ander seit/ het is doch geen natuurlik werk/ derhalven moet het Toverye zijn; en een ongewasschen mond/ daar speelt de Duivel mede: maar ik; so 't geen natuurlijk werk is/ so is 't voorseker ook geen Toverye. Want isser Tovery; die moet/ al schoon bedrieghlijk/ nochtans gansch ende gaar natuurlijk zijn".

144 Vgl. van den Elsen: *Monsters*, S. 105-144, bes. S. 118, 139-144.

145 Zu ‚magia naturalis' vgl. Clark: *Thinking*, S. 214-232; Jörg Jochen Berns: Naturmagie als Medienwissenschaft. Della Porta, Harsdörffer, Knorr von Rosenroth. In: *Morgen-Glantz* 18 (2008), S. 13-28.

verhindern.[146] Er hält, anders als mancher Zeitgenosse,[147] die Teufelsfurcht vielmehr für eine Beeinträchtigung der Gottesfurcht:[148] Sie führe dazu, dass der Christ sich zunehmend versündige, und auf dem Weg zur Seligkeit gehindert werde.[149]

Für Bekker gefährde der Glaube an die Wirkungsmacht des Teufels den Monotheismus: „Wat helpt ’t of ik God tot vriend hebbe/ die my alles geeft; so de Duivel wederom mijn vyand is/ die my alles neemt?“.[150] Teufelsglaube sei Ditheismus; „Godslasterike taal!“ nennt Bekker ihn, denn Teufelsglaube setze voraus, dass Gott betrügen könne oder gar wolle,[151] oder dass er dem Teufel einen Teil der Herrschaft überlassen habe.[152] Die Bibel behauptet ja nirgends, dass Gott einem bösen oder verderbten Geist Gewalt gegeben habe, den Menschen zur Sünde anzutreiben oder zu peinigen. Den Kampf gegen einen solchen Aberglauben führt Bekker nicht ausschließlich aus (natur)wissenschaftlicher Fortschrittlichkeit, sondern auch aus tiefer religiöser Überzeugung: Sündenbewusstsein sollte zur Gottseligkeit und zur Gottesfurcht anhalten; wer aber an die Wirkungsmacht des Teufels glaube, erweise Gott nicht die ihm gebührende Ehre und tue der Nächstenliebe Abbruch: „Wat lijd de kristelike Liefde niet al last van dit gevoelen/ dat een mensch beseten of betoverd is/ of door Waarseggers den Duivel vraagt?“.[153]

Die Übung der Frömmigkeit im Alltag, die *praxis pietatis*, sollte, so Bekker, das Ziel eines jeden Christen sein, und um zu ihr anzuleiten, verfasste er die *Betoverde Weereld*.[154] Der erste Schritt zur wahren Glaubenspraxis besteht für ihn darin, dass

---

146 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 20 (Kap. 3, § 12).

147 Ebd., Buch 2, S. 235 (Kap. 35, § 1): „Gene daar nu laatst geseid is/ magh noch wel wat duideliker aangewesen worden: te meer om dat de menschen voorgeven/ dat der Godvruchtigheid te kort geschied/ indien men sulke dingen van den Duivel niet gelooft“.

148 Vgl. ebd., Buch 2, S. 235-244 (Kap. 35): „XXXV. Hoofdstuk. Aan de ware Godvruchtigheid word daar mede grotelix te kort gedaan“.

149 Ebd., Buch 2, S. 236 (Kap. 35, § 2): „Maar isset niet al verre genoeg gekomen/ dat wy den Duivel nodig hebben om de menschen tot Gods vrese te verplighten. Is d’algenoegsame God alleen dan niet genoegh/ om ons te doen begrijpen dat hem ieder vresen moet? […] Maar segt my doch eens/ lieve Kristenen: die God niet vreest/ sal hy wel den Duivel vresen? Ik gelove/ ja; maar voor sulke menschen schrijf ik mijne boeken niet. Dan ik segge boven dien/ dat de sonde in den mensch te meerder is/ en de voortgang in de Godsaligheid verhinderd word/ door dat algemeen vooroordeel/ dat den Duivel so veel maghts en bewinds ontrent de menschen geeft“.

150 Ebd., Buch 2, S. 235 (Kap. 33, § 12).

151 Ebd., Buch 2, S. 226 (Kap. 32, § 18): „Evenwel so sijnder noch al menschen/ die meinen/ dat God den Duivel toelaat wonderen te doen; of self die doet/ om valsche leere te bevestigen. Dat is: (so ik het wel begrijpe) dat God niet alleen betriegen kan, indien hy wil; maar dat hy ’t ook wil doen. Dienvolgens niet buiten alle reden/ dat gy die sulken tale spreken/ sich so seer geergerd hebben aan ’t gene eens van iemant was geseid: God kan indien hy wil; maar hy wil niet: daar sy nu seggen; God kan, en wil den mensch bedriegen. Godslasterlike taal“.

152 Personen, die dem Teufel einen ihm von Gott eingeräumten Spielraum zuschreiben, reden bloß Unvernünftiges, so Bekker. Vgl. ebd., Buch 2, S. 226 (Kap. 32, § 19): „Noch isset plomper onverstand/ te seggen dat de Duivel doen kan ’t gene hem van God word toegelaten“.

153 Ebd., Buch 3, S. 172 (Kap. 21, § 11).

154 Ebd., Buch 3, S. 167 (Kap. 21): „XXI. Hoofdstuk. En d’oefeninge der Godsaligheid, word door het selve merkelik gekrenkt“. Mit der *Betoverde Weereld* will er letztendlich diejenigen, die daran glauben, Zauberer zu sein oder mit dem Teufel ein Bündnis zu haben, zusammen mit den wahren Christen zur Seligkeit führen, denen ja durch den Glauben an Zauberei geschadet wird: ebd., Buch 3, S. 174 (Kap. 21, § 14): „Dat ook ons even naaste nooit van onbedenkeliken gruwel meer verdacht; maar so genaamde Toveraars en Duivels volk/ voor Gods geliefde kinderen/ en bondgenoten neffens ons erkend/ in liefde voorgestaan/ en na

irrtümliche abergläubische Auffassungen abgelegt werden, darauf sei dann zur Gottseligkeit fortzuschreiten: „Want dit is nu de wegh/ om van de waarheid in ’t weerleggen van de dolingen/ tot de godsaligheid in ’t weeren van geveinsdheid en van bygelove voort te gaan“.[155] Abergläubische Geschichten hielten manchmal generell von der Bibellektüre ab oder führten dazu, dass der Mensch befangen sowie voreingenommen an die Schrift herantrete und aus ihr abergläubische Gedanken herleite, wie das Motto der *Betoverde Weereld* impliziert.[156]

Es ging Bekker letztendlich um Gottesfurcht und Nächstenliebe, die richtig zu vermitteln seien.[157] Er will zur kritischen Gläubigkeit anleiten und versucht daher appellativ, die Glaubenspraxis vom ‚Aberglauben‘ zu reinigen. Er fordert namentlich die kirchlichen und weltlichen Obrigkeiten und die Schulen auf, zum Selbstdenken zu erziehen, um zu verhüten, dass vor lauter Leichtgläubigkeit der Weg zur Seligkeit übersehen wird.[158] Er kritisiert Geistliche und Lehrer sowie das Schulwesen schlechthin, die entschieden zur Realisierung des Ideals von vernünftigen Gläubigen beitragen sollten:[159] Wenn Kinder ohne den Glauben an Teufelswirkung erzogen würden, so gäbe es diesen Glauben bald nicht mehr. Zu Unrecht werde ständig der Teufel bemüht, was Bekker als abscheuliche „Verteufelung“ ablehnt.[160] Er insistiert auf ‚Aufklärung‘: Von Vorurteilen sei abzustehen und die abergläubischen Geschichten des Volkes und der geistlichen wie der weltlichen Lehrer seien kritisch zu prüfen und gegebenenfalls abzulehnen; wenn etwas Ungewöhnliches eintrete, sei nicht gleich den Teufel heranzuziehen, sondern sollte versucht werden, die Ursache herauszufinden,[161] nicht zuletzt auch in Disziplinen wie Medizin und Jura, die erst dann als Wissenschaft richtig zum Tragen kämen. Krankheit sei nicht gleich als Besessenheit anzusehen, vielmehr sollte

---

vermogen met ons tot de saligheid gevorderd werden. Daar toe strekt mijn geschrift/ dat is ’t gebruik en ware vrught van mijn gevoelen overal“.

155 Ebd., Buch 3, S. 167 (Kap. 21, § 1).

156 Ebd., Buch 3, S. 168 (Kap. 21, § 2): „Dat dese der godsaligheid tot groten hinder zijn/ blijkt uit de tegenstellinge die ons d’Apostel maakt/ wanneer hy seit/ verwerpt d’ongoddelike en oudwijfsche fabelen en oefent u selven tot Godsaligheid. I. Tim. 4:7. De menschen worden niet alleenlik daar in opgehouden/ en afgehouden van ’t betraghten der Prophetische en Apostolische Schrifturen: maar ook vooringenomen met gedachten en gevoelens die met Gods orakelen wel strijdig zijn. So komt ’et dan dat dikmaals de Schrifture met vooroordeel ingesien/ niet wel verstaan/ en sy misbruikt word/ om alsulke monsters van gedachten daar uit op te vormen“.

157 Vgl. ebd., Buch 3, S. 183 (Kap. 23): „XXIII. Hoofdstuk. Al ’t voorgaande moet ons dienen tot een velerley gebruik, in ’t wel betraghten der Godzaligheid“.

158 Ebd., Buch 4, S. 268: „XXXIV. Hoofdstuk. Derhalven staat het aan de genen die ’t bestier van Kerken, Scholen en Gereghten hebben, dat blind gevoelen en onkristelijk gebruik te wederstaan“.

159 Ebd., Buch 3, S. 183 (Kap. 23, § 1): „Daar toe is wel dit gansche werk geschikt: te weten/ om door beter onderright de menschen tot verstand te brengen; en door ’t verstand alsdan tot beter overleg van woord en wandel“.

160 Ebd., Buch 3, S. 186 (Kap. 23, § 7): „Ik segge dan/ dat die so vuile/ en so lasterlike tale/ dat overvloedig en afgrijselijk verduivelen/ en vloeken met des Duivels naam/ uit dat gevoelen daar ik tegen schrijve sijnen oorsprong heeft; of wel ten minsten grotelijx daar door gevoed word en gestijfd“.

161 Ebd., Buch 3, S. 187 (Kap. 23, § 8): „Daar is iets wonderlijks in zee of land/ iets dat natuurlijk schijnt onmogelijk te zijn/ om dat het ongewoon is. Men spaart de moeite van ’t geheim der oorsaak na te speuren/ de swarigheid is veel gemakkeliker op te lossen; dat heeft de Duivel slechs gedaan“.

ihre natürliche Ursache erforscht werden,[162] und im Bereich des Rechtswesens appelliert Bekker nicht nur an die Richter, sondern auch an die Fürsten und Obrigkeiten, keine Prozesse wegen angeblicher Zauberei zuzulassen und die Hexenverfolgung schlechthin einzustellen.[163] Bald würden dann allenthalben, wie in den Niederlanden zu sehen sei, keine Beschuldigungen wegen Zauberei mehr vorgebracht: „Dus sietmen mede dat by ons/ daar by geen Reghters meer word ondersoek gedaan op Tovery; ook niemant lichtelik van Tovery beschuldigd werd".[164] Bekker erkannte der Republik der Vereinigten Niederlande somit eine Vorbildfunktion, etwa für die deutschen Lande, zu.[165] Vor allem aber die Geistlichen und die Lehrer seien schuld, dass der Aberglaube nicht beseitigt werde. Sie hätten die Pflicht, das Volk von seinen Auffassungen über Teufelswirkung zu befreien, es nicht mehr mit alttestamentlichen Fabeln zu behelligen und damit zur ‚Aufklärung' beizutragen.[166] Bekker will implizit den Geistlichen vermitteln, dass es im Christentum nicht primär darauf ankomme, die ihnen anvertrauten Gläubigen zur Buße, zur Bekehrung und zum ewigen Heil anzuleiten, sondern in erster Linie zur richtigen Glaubenspraxis, die nicht vom Aberglauben beeinträchtigt werden soll. Dass der Teufel verschwinde, werde der praktischen Moral nutzen, wie auch später im 18. Jahrhundert betont wurde.[167] Die Kirche sollte nicht gegen die Beschuldigten, sondern gegen diejenigen, die Anzeige wegen Hexerei erstatteten, vorgehen[168] und sie zum Beweis verpflichten.[169] Bekker fordert die Geist-

162 Ebd., Buch 3, S. 188 (Kap. 23, § 10): „Noch meer: de konst en kennisse der Medecijnen/ en der Reghten/ moet door de Leere die ik voor sta tot Gods meerder heerlikheid gevorderd worden; wanneer die uitvlught hen benomen word/ als dat de sieke van den Duivel is beseten/ of dat hy betoverd is. Sulx nu niet meer gelovende in sulken sin/ als dat gemeenlik word verstaan/ so sal hy neerstiger na d'oorsaak van de quale soeken/ ende middelen te werk stellen: en den kranken/ so door Gods genade wederom geneesende; […] De menschen sullen ook de konst der Medecijnen soo veel hooger achten/ als sy verachten sullen dese duiveljagers en quaksalvers; en de ware middelen/ die God in de Nature self geschapen heeft/ in eeren houden/ wanneer sy niet alleen de beuselachtige karakters en gebeerden; maar self de kraght en maght des Duivels/ volgens mijne leere gansche verachten sullen. En so sal Syrachs raad in acht genomen worden/ welke is/ den medezijnmeester t'eeren/ also hem God geschapen heeft".

163 Vgl. ebd., Buch 3, S. 188 (Kap. 23, § 11): „De Reghters en de Reghtsgeleerden sullen hunne conscientien niet meer beswaren/ met so veel onnosel bloeds te plengen/ als om opgedichtte en verdichte Tovery ter door gebraght; en niet alleen ter dood/ maar levendig verbrand. De zielbesorgers van sodanige personen in hun uiterste en sullen hunne zielen niet beswaren/ door die arme menschen gansch verkeerdelik van hunnen stervensplight te onderrighten. De Vorsten en de Overheden sullen hunne landen ende steden so van onderdanen niet ontbloten/ en de fondamenten niet doen wankelen/ door aan te stellen/ of ook toe te laten/ sulke ongereghtige reghtsplegingen over so genaamde Toverye".

164 Ebd., Buch 4, S. 269 (Kap. 34, § 3).

165 Ebd., Buch 4, S. 268-269 (Kap. 34, § 2-4).

166 Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 31-32: „En dit so veel de leere en 't gemeen gevoelen aanbelangt: waar uit ik verder tone/ hoe qualik datmen doet: die bygelovigheid noch meer te voeden/ in de plaats van uit te tuchtigen; en sonderling dat veel meer schuld is by de Kerkeliken en de Schoolgeleerden/ dan by Overheden ende Reghters; gevolgelik dan ook verplight/ om op geneesinge van 't ingekankerd quaad bedacht te zijn".

167 Vgl. etwa Kittsteiner: Abschaffung, S. 72.

168 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 271-272 (Kap. 34, § 11): „By sulke onderwysinge des volx/ en wel insonderheid der jeugd/ soud ik de kerkelike middelen te werke stellen; niet tegen sulke die beschuldigd worden van gewaande tovery; maar tegens de beschuldigers. [...] en dan voorts hen d'ogen openen/ om klaar te sien/ dat sulke sonde niet begaan kan worden [...]".

lichen auf, über ihre Tätigkeit zu reflektieren und sich der Vernunft zu bedienen. Richter, Seelsorger, Ärzte, Obrigkeiten und Lehrer sollten die ‚Aufklärung' der Protestanten zu verwirklichen helfen, um so die ‚Reformation', als allgemeine Protestantisierung, zu vollenden.

Bekker tritt so in der *Betoverde Weereld* nicht nur als moderne Gelehrtennatur in Erscheinung, die zu zeigen versucht, dass keine Beweise für Teufelseinwirkung vorliegen und dass eine derartige Annahme der Schrift widerspreche; als Seelsorger geht er einen Schritt weiter, indem er die Gläubigen ‚aufzuklären' versucht. Kritische Prüfung geht bei ihm mit prononciert seelsorgerischen Bemühungen einher.[170]

2.2.4 Bekker als Eklektiker im Umgang mit dem Cartesianismus: Seine Geisterlehre und sein mechanistisches Weltbild

2.2.4.1 Bekkers cartesianischer Geistbegriff

Im zweiten Buch der *Betoverde Weereld* geht Bekker zunächst auf die mehrdeutige Anwendung des Begriffes ‚Geist' ein, die Verwirrung stiftet und den Aberglauben fördert. Begrifflichkeiten sollten deshalb sorgfältigst definiert werden, wie in der Mathematik. In seiner Definition von ‚Geist' schließt er jeden Bezug zum Körperlichen aus: „Door Geest verstaan wy dan een wesen dat in alles onlichamelik is; en de minste gemeenschap met een lichaam niet en heeft. [...] Dan verstaan wy mede/ dat een Geest/ sodanig als geseid/ niet de minste gemeenschap met een lichaam hebbende [...]".[171] Der cartesianische Einfluss ist hier nicht zu übersehen; zweimal betont er, dass Geist und Körper unterschiedlich sind: Geister sind Geschöpfe und Wesenheiten; ersteres unterscheidet sie von Gott, letzteres von Akzidenzien.

Bekker kommt von Gott, dem Schöpfer, zu den Geschöpfen. Bei letzteren unterscheidet er, der cartesianischen Tradition gemäß, zwischen Geist und Körper: Geist sei „al wat God self niet is/ ende ook geen Lichaam is/ geenen anderen naam heeft dan van

---

169 Ebd., Buch 4, S. 272 (Kap. 34, § 12): „Want of sy 't al in 't eerst wat drokker hadden/ eer dan die niewe wijse van bepleiten t'hunder kennis moght gekomen zijn; dat soude echter wel haast overgaan/ wanneerse sagen/ dat beschuldigen hen schuldig maakte tot bewijsen/ of om self de straffe van de schuld te dragen/ so die niet bewesen wierd". Vgl. auch ebd., Buch 3, S. 188 (Kap. 33, § 11): „Dan Sal 't de ware Toveraars eerst gelden/ die ik in 't naaste hoofdstuk §12-17 aangewesen hebbe: dan sal de grote Righter door den yver der godvrughtige Overheden de Toveryen uit uwe hand uitroeyen, ende gy sult geen Guichelaars meer hebben Mich. 5:11 De Sondaars sullen van der aarde verdaan worden, ende de godlose, en sullen niet meer zijn. Loof den Heere mijne ziele, Halelu-jah? Psal. 104:35".

170 Ebd., Buch 3, S. 109 (Kap. 14, § 1): „Ik soude mogen staande houden/ dat ik hiermede nu der sake had genoegh gedaan: bewesen hebbende/ dat niet alleen gansch geen bewijs voor die gemeenelik genaamde Tovery te vinden is; maar dat deselve ook door den geheelen inhoud/ draad en tsamenhang der H. Schrifture wedersproken word. Doch niettemin wil ik/ tot meerder sekerheid en onderright des Lesers/ deselve lieden uit de Schrift noch eens vertonen/ so als die ons daar in voor ogen zijn gesteld: waar door ik meine dat hy alle vooroordeelen sal verlaten/ indien hy noch met enige belemmerd is; of so hy self daar om verlegen is/ daar van verlost sal worden; en eindelik/ klaar uit sijne ogen siende/ ten uitersten verwondert staan/ hoe 't mogelijk geweest is/ dat sulk een gevoelen dus lang in de protestantsche Kerken noch geleden is/ als of de Schrift van sulke Toverye sprak/ als onder het gemeen op heden word geloofd".

171 Ebd., Buch 2, S. 5-6 (Kap. 1, § 10).

geest“.[172] Wie Descartes nimmt Bekker zwei Wesenheiten an, Denken und Ausgedehntheit: „Dus verstaan wy door Geest het gene denkt/ en door Lichaam al ’t gene dat in enige plaats is uitgestrekt“.[173] Explizit erwähnt er, dass er Descartes in der Definition des Geistes bis zu gewissen Grenzen folge, womit er sich zugleich als Eklektiker erweist: „Derhalve magh ik hier Descartes wel in volgen/ so verr als het tot myn oogmerk dient: ’t welk is/ om den Leser sleghs te seggen/ wat ik door Geesten versta. Te weten/ al wat selfstandig is; ende nochtans geen de minste gemeenschap des wesens met een Lichaam heeft“.[174] Descartes hatte den Unterscheid am klarsten wiedergegeben. Deswegen übernahm Bekker das cartesianische Grundprinzip, das er gleich zu Beginn des zweiten Buches erwähnt, als die philosophische Grundlage seiner Erörterungen über die Wirkung von Geistern: „Want tot noch toe isser niemant geweest die dat duideliker gesteld heeft dan Descartes/ wiens gronden ik derhalven in de beschrijvinge daar op gemaakt gevolgd hebbe“.[175] Alles im Kosmos, das weder Gott noch Körper sei, muss Geist sein; Engel sind somit rein geistige Wesen und die selbständigen Geister, die in der Bibel auftraten, könnten daher keine Halbgötter sein. Wenn von einem grundsätzlichen Unterschied der Natur des Körpers und des Geistes ausgegangen wird, könne es in der Welt keine Geschöpfe geben, die halb Geist und halb Körper sind, wie etwa die alten Griechen annahmen. Es gebe, so behaupten Descartes und Bekker gleichermaßen, nur einen Gott als Herrscher der Welt, als einzig Ungeschaffenen und Allmächtigen.[176] Bekker wollte das Weltgeschehen völlig von Gottes Vorsehung abhängig machen, seine Macht in der Natur verstärken, nicht zuletzt um so die Protestantisierung zu vollenden. Auf Grund von Gottes Vollkommenheit sei

172 Vgl. ebd., Buch 2, S. 6-7 (Kap. 1, § 12).
173 Ebd., Buch 2, S. 7 (Kap. 1, § 13).
174 Ebd., Buch 2, S. 7 (Kap. 1, § 14).
175 Ebd., Buch 2, S. 36 (Kap. 6, § 8).
176 Bekker bewies, wie Descartes, anhand eines ontologischen Gottesbeweises, dass es Gott geben muss. Descartes lieferte als dritten Beweis einen ontologischen Beweis: Der Mensch habe eine Idee von Gott als einem *ens perfectissimum*, einer Substanz, die unendlich, ewig, unveränderlich, unabhängig, allmächtig und allwissend sei. Dieses Seiende habe alle vollkommenen Eigenschaften, einschließlich der des Existierens. Der Mensch könne Gott nicht denken, ohne dass er darin miteinbezieht, dass er existiert. Alle anderen Geschöpfe könne der Mensch als nicht existierend denken. Vgl. Descartes: *Meditationes*, III, *AT*, VII, S. 51: „Ac proinde hic nulla de iis difficultas esse potest; sed omnino est concludendum, ex hoc solo quod existam, quaedamque idea entis perfectissimi, hoc est Dei, in me sit, evidentissime, demonstrari Deum etiam existere“; ebd., *Meditationes*, V, *AT*, VII, S. 67: „Atqui ex eo quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum revera existere; non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum: neque enim mihi liberum est Deum absque existentia (hoc est ens summe perfectum absque summa perfectione) cogitare, ut liberum est equum vel cum alis vel sine alis imaginari“. Bekker stützte sich auf Descartes’ Gottesbeweis, interpretierte ihn aber theologischer, ja gewissermaßen realistischer. Er setzte nicht einen Gott, der alle Eigenschaften haben muss, ein *ens perfectissimum*, voraus, sondern ging von einem Gott als Quelle und Erhalter der Schöpfung aus: Alles sei in Gott und gehe aus ihm hervor. Es sei unmöglich, so Bekker, dass Gott dann selber nicht existiere: Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 34 (Kap. 6, § 4): „Want ik en kan geen gedachte van God hebben/ sonder daar in te begrijpen datter noodsakelik een is: maar wel van alle schepselen die zijn of niet en zijn; sonder daar by te moeten denken datse zijn. Ik wil dit noch wat klaarder seggen. Mijne gedachte van God is/ dat hij de gedurige oorsprong en ’t onderhoud van alles is: dit en kan ik niet denken/ of ik moet daar in besluiten dat hy is. Want hoe is ’t mogelik dat alles uit hem/ en in hem/ en tot hem is; en dat hy selve niet en is?“.

es evident, dass er zur Regierung der Welt keine Mittlerer oder Helfer seiner Allmacht brauche, wie Aristoteles' Intelligentien und Platos Ideen oder die Untergötter der Heiden.[177] Wirkungsmacht des Teufels sowie anderer selbständiger Geister sei daher kaum anzunehmen.

2.2.4.2 Bekkers mechanistisches Weltbild

Auf Grund der Vollkommenheit Gottes und auf Grund des cartesianischen Unterschieds zwischen Geist und Leib stritt Bekker ab, dass andere Geister wie Gott auf Körperlichkeiten einwirken könnten. Er übernahm somit Descartes' Leib-Seele Unterschied, ging aber einen Schritt über diesen hinaus, indem er den Unterschied auch explizit auf die Wirkungsmacht selbständiger Geister anwandte. Zugleich bekennt er sich zum cartesianischen mechanistischen Weltbild.[178] Im Gegensatz zu der traditionellen Physik, die die Natur als beseelt betrachtete, ging Descartes von einer unbeseelten Natur aus, die er als ziellos und als mechanistisch eingerichtet ansah. Seine strikte Trennung von Körperlichem und Geistigem ließ keine ursächlichen Gegebenheiten außer Gott und dem Menschen in der körperlichen Natur mehr zu; alle anderen aktiven Quellen der Kausalität wurden geleugnet und stattdessen wurden natürliche Veränderungen wie etwa Bewegung mechanistisch erklärt. Mechanisierte Gesetze machten geistige Kräfte, Intelligenzen oder Geister, die als Helfer Gottes Bewegung im Gang setzten, überflüssig. Indem er die Vorstellung einer solchen entseelten Natur übernahm, konnte Bekker die Macht Gottes verstärken, denn dessen Wirksamkeit war einzigartig, wenn die körperliche Natur sämtlicher anderer geistiger Prinzipien entledigt wurde. Die Annahme einer entseelten Natur sowie einer Autonomisierung des Naturbegriffes ist nicht ohne Gefahr, denn die Annahme Gottes als einziger aktiver Geist in einer durchaus geistlosen Natur könnte zum Okkasionalismus führen und zudem zur Gleich-

177 Ebd., Buch 2, S. 15 (Kap. 3, Titel): „III. Hoofdstuk. Derhalven isser gantsch geen reden om te denken, datter enige *Daemones*, Halfgoden of Ondergoden zijn". Solche Zwischenwesen werden deswegen angenommen, so Bekker, weil die Vollkommenheit Gottes nicht richtig betrachtet wird: ebd., Buch 2, S. 15 (Kap. 3, § 1): „Want het blijkt uit het gene reeds XI. § 4/5/7. is aangemerkt/ dat de Heidenen/ de volmaaktheid van het godlik wesen niet wel beseffende/ nadien sy 't al te menschelik begrijpen: daar door tot die gedachten vervallen zijn/ dat hy Daemones, dat is/ sulke Geesten als Stedehouders en Middelaars behoeft/ die 't bewind van 's Weerelds algemeen bestuur onder sich verdeelen. En dese moesten/ sose meinen/ Geesten/ dat is van volmaakter wesen zijn/ dan de lichamen". Vgl. ebd., Buch 2, S. 16 (Kap. 3, § 4): „Noch 't een [= die Existenz der Halbgötter] noch 't ander [= die Existenz der Heiligen] heeft weerlegginge van node. Want het gene versch van Gods volmaaktheid/ en 't oneindig onderscheid tusschen hem en 't schepsel is geleerd/ stoot het al om verre. Geene Intelligentien derhalven/ geen Ideën, geen Daemones, geen Semideï: Een God alleen is 't all in al". Zwischenwesen kann es deshalb nicht geben, was auch der Analogieschluss bestätigt: ebd., Buch 2, S. 16-17 (Kap. 3, § 5): „Sy versinnen ook niet wel/ hoe groot dat de Weereld is: en het blijkt uit sulken sleghte redenkavelinge/ dat dese Filosofen in de Wiskonst onervaren zijn. Want die soude hen anders leeren/ dat de Lucht/ die desen Aardkloot omringt/ niets te beduiden heeft by dat onmetelik ruim/ waar in de Sonne/ Maan en Sterren zijn: en dat elk van dien (dit sullen self de Natuurkundigen seggen) sulken lucht om sich heen heeft: die sy dan al so wel als den onsen van Geesten/ als inwoonders/ behoorden te voorsien".

178 Vgl. van Ruler: Descartes, bes. S. 81-85. Vgl. auch Ders.: Minds, Forms, and Spirits. The Nature of Cartesian Disenchantment. In: *Journal of the History of Ideas* 61/3 (2000), S. 381-395.

setzung von Gottes Willen mit natürlicher Ursächlichkeit, was besonders die Voetianer als Unterminierung der christlichen Religion betrachteten.[179] Das Zusammengehen von Protestantismus und Cartesianismus setzte somit die traditionelle Religion unter Druck.

2.2.4.3 Der Mensch in der mechanisierten Welt

Der Mensch bildet in der mechanisierten Welt eine Ausnahme, da der menschliche Geist als einziger Einfluss auf Körper ausüben kann. Gott hatte den Menschen als Einheit von zwei Naturen, von Geist und Leib erschaffen, als *medium compositionis*, was auf die Zweiheit, die doppelte Natur, wie auf die Einheit im Menschen verweist.[180]

Um die Natur und die Wirkung der Geister zu verstehen, untersuchte Bekker zuerst die Natur des menschlichen Geistes, der zwar von Gott mit dem Körper verbunden war, aber auch unabhängig davon wirken konnte, da er für seine Existenz nicht vom Körper abhängig war und unabhängig von diesem existieren konnte.[181] Wenn es neben dem menschlichen Geist andere selbständige Geister gäbe, so Bekker, hätten sie, außer der Verbindung mit einem Leib, ähnliche Eigenschaften wie dieser aufzuweisen. Obwohl er davon ausging, dass die Vernunft nicht auf die Existenz selbständiger Geister schließen konnte, nahm Bekker auf Grund der Bibel an, dass solche Geister existierten, dass ihre Existenz aber mit der Vernunft zu beweisen sei, leugnet er; deshalb kritisiert er Thomas von Aquin, der *a priori* keinen Grund gefunden hatte, dass ein Geist nicht an sich, ohne Körper, existieren könnte,[182] wobei er auf die Engel verwies.[183] Thomas argumentierte, dass es auf Grund der Vollkommenheit der Schöpfung Geschöpfe geben müsse, die dem Schöpfer, als Ursache von allem, ähnlich sähen, denn, wenn solche intellektuellen Geschöpfe fehlten, wäre die Schöpfung nicht vollkommen.[184] Bekker

179 Vgl. van Ruler: *Crisis*, S. 261-301.

180 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 37 (Kap. 6, § 9): „Want wat den mensche betreft/ dien soudemen best *medium compositionis*, een middelslagh door t'samenstellinge noemen: aangesien dat hem de almachtigen Schepper/ uit die twee verscheidene naturen/ Geest en Lichaam/ overkunstiglik heeft t'saamgesteld. Maar dat een enkel wesen uit die beiderley besta/ dat kan onmogelik niet zyn/ also weinig als een Geest gewogen/ of ene gedachte met ell of schepel kan gemeten worden. Want de wesentlike eigenschappen/ waarna de eene natuur van d'andere onderscheiden word/ sich nooit vermengen. Daarenboven zijn die van Geest en Lichaam so verscheiden/ dat d'eene d'andere duidelik uitsluit: so als bereids in 't IV. hoofdstuk is getoond". Neben dem *medium compositionis* unterschied Bekker auch ein *medium participationis* und *negationis*. Vgl. ebd.: „Iet dat Geest noch Lichaam is/ sal noodwendig een van beiden moeten zyn; Geest en Lichaam tsamen/ of dat ganschelik en al van 't een en 't ander onderscheiden zij. Het eerste word bij de geleerden *medium participationis*, en het ander *negationis*, dat is/ beiderley of geenderley middelslagh genaamd". Zur näheren Erläuterung der scholastischen Begrifflichkeit vgl. auch Stephanus Chauvin: *Lexicon Philosophicum*. Düsseldorf 1967 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leeuwarden 1713], S. 395.

181 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 20-25 (Kap. 4, § 1-10).

182 Vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries. Hrsg. von Thomas Gilby u.a. London 1964-1976. 60 Tle. Hier: Bd. 9, Ia 50-64, S. 3.

183 Ebd., S. 4: „Utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis et penitus incorporea".

184 Ebd., S. 4-6: „Dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod praecipue in rebus creatis Deus intendit est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est. Unde ad perfectionem

glaubt, dass aus Gott als letzte Ursache nur zu schließen sei, dass es vernunftbegabte Wesenheiten gebe, nicht aber, dass dies Engel wären, denn auf Grund seines cartesianischen Geistbegriffes betrachtet er den Menschen als vernunftbegabte Wesenheit.[185] Nur *a posteriori*, d.h. auf Grund ihrer Wirkungen und Handlungen, könnte gegebenenfalls die Existenz von Engeln bewiesen werden.[186] Daher fokussiert Bekker in der *Betoverde*

---

universi requiritur quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeae: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura".

185 Die intellektuellen Wesenheiten sind, so behauptet Bekker in der Tradition Thomas von Aquins, Arten oder Typen Seiende, die von allen Dingen dem göttlichen Geist am meisten ähneln. Gott bewerkstellige etwas über den Intellekt und über den Willen. Die Schöpfung wäre somit ohne geistige Geschöpfe unvollkommen, denn Denken kann nicht ein Akt von etwas Körperlichem sein. In diesem Sinne genügte, wie Bekker bemerkte, auch die menschliche Seele diesen Voraussetzungen. Solche Wesenheiten brauchen keine Engel zu sein, es wäre denn, dass der Terminus ‚Geschöpf' implizierte, dass es um eine Vollkommenheit im Sein ginge, die die Seele ohne den Leib nicht hat. Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 33 (Kap. 6, § 1): „Thomas Aquinas poogt in 't I. deel sijner Summa de 50. vr. § 1 op dese wijse te betonen datter Engelen zijn. De volmaaktheid ende schikkinge van 't geheel Al vereischt/ datter schepselen zijn/ die den Schepper in so verre gelijken als hy oorsaak van dit alles is. Dat is hy nu door verstand en wille: waar uit volgt/ datter verstandige schepselen/ dat is Engelen zijn. Het eerste bewijst hy/ door dien het Gode betamelik was/ tot de meeste volmaaktheid van 't Heel-Al/ daar in te scheppen 't gene hem op d'allervolmaaktste wijse geleek. Nu is dat de meeste volmaaktheid/ dat hy oorsaak aller dingen is. En dus moest dan het tweede volgen. Maar d'antwoord is: dat daar uit wel volgen soude/ datter verstandige selfstandigheden zijn: maar niet/ datter Engelen zijn; also des menschen Ziel sodanig is". Von seinen cartesianischen Prinzipien aus argumentierte Bekker gegen Thomas von Aquin. Letzterer ging davon aus, dass es alle Seinsgrade geben müsse, auch Engel. Bekker folgte Thomas in der Auffassung, dass es vernunftbegabte Wesenheiten geben müsse, konnte auf Grund der cartesianischen Auffassung, dass die Seele völlig selbständig sei, aber annehmen, dass der Geist die Forderung nach vernunftbegabten Wesenheiten erfülle. Andere selbständige Geister, d.h. Engel, brauchten nicht angenommen zu werden. Die Ähnlichkeit der Seele mit Gott habe als Beweis keinen Wert. Bekker scheint hier implizit, zwar einigermaßen inkonsequent, Unterschiedliches auf den Punkt zu bringen: Er verstand zuerst nicht, weshalb ein Geist Gott ähnlicher sehe als ein Körper, denn kein einziges Geschöpf sei ja hinsichtlich seiner Existenz mit Gott zu vergleichen. Weiter aber argumentierte er, dass ein Geschöpf dem Schöpfer ähnlich sehe, insoweit es dessen Vollkommenheit erkennen lasse. Ein Geist, der aus Verstand und Willen besteht, sehe dem Schöpfer ähnlicher, sei in dem Sinne daher vollkommener als der Körper, so Bekker: ebd., Buch 2, S. 33-34 (Kap. 6, § 2): „Want de reden van Gods gelijkenis genomen/ heeft noch veel minder kraght danmen gemeenelik gelooft: also ik niet begrijpen/ nochte iemant my ook seggen kan/ waar in dat een onlichamelike Geest Gode meer gelijkt/ dan een geesteloos Lichaam doet. […] Ik sta toe/ dat het maaksel sijnen maker gelijkt/ in so verre als 't bewijs van sijne volmaaktheden geeft. Segt derhalven dat een Geest/ in verstand en wille/ als wesentlike kraghten bestaande/ den Schepper meer gelijk is dan een Lichaam: om dat daar in meer volmaaktheid is". Dass Thomas und die Scholastiker Gott aber Verstand und Willen zudichteten und von dort aus auf selbständige Geister mit Verstand und Willen schlossen, fand Bekker offenbar ablehnenswert. Gott hätte dann außerdem dieselbe Natur als ein erschaffener Geist, Verstand und Willen somit. Solch ein Geist mit einer bestimmten und endlichen Natur unterscheide sich aber, so Bekker, völlig vom unendlichen Gott. Bekker distanziert sich hier von Thomas, und scheut sich nicht, die unendliche Vollkommenheit Gottes sicherzustellen sowie dessen Güte zu betonen, womit er sich aufs Neue implizit von Spinoza distanzierte: ebd., Buch 2, S. 34 (Kap. 6, § 2): „Soder dan anders geen gelijkenis des schepsels met den Schepper overblijft/ dan dat het maaksel met den Maker heeft: seg dan vry dat een geschapen Geest/ vermits hy een bepaald en eindig wesen heeft/ den oneindigen God oneindelik minder gelijkt/ dan een bijl of tange na den mensche diese heeft gemaakt; also de maker en het maaksel beide even eindig zijn".

186 Ebd., Buch 2, S. 33-36 (Kap. 6, § 1-7).

Weereld auf Handlungen von Engeln, die von Menschen erfahren oder in der Schrift bezeugt wurden; darunter subsumierte er auch die Frage, ob Geister an einem Ort sein könnten.

2.2.4.4 Verbleib und Wirkungsmacht von Geistern

Während Bekker bei der Definition von Geistern als Substanzen cartesianische Positionen vertrat, vermischten sich bei ihm in der Ausarbeitung der Geisterlehre alte und neue Ideen. Einerseits kritisiert er die Aristoteliker und die Scholastiker, andererseits aber scheint er auf ihre Ideen aufzubauen und verwendet scholastische Begriffe, um moderne Auffassungen zu vertreten, was damals übrigens unter fortschrittlichen Theologen und Philosophen in der niederländischen Republik nicht unüblich war. Das gilt etwa für die *philosophia novantiqua*, zu der der Leidener (und später Amsterdamer) Philosoph Johannes de Raey (1622-1702) und der Duisburger Philosoph und Theologe Johannes Clauberg (1622-1665) zählten. Sie versuchten, die aristotelische Philosophie mit dem mechanistischen Weltbild in Einklang zu bringen, indem sie die Scholastik bereinigten und mit Descartes' neuem Denken anreicherten.[187] Bekker geht in der *Betoverde Weereld* nicht, wie sie, programmatisch vor, sondern vielmehr eklektisch.

Wo es um Ort und Wirkung der Geister geht, kritisiert er die Aristoteliker zwar, da sie, wenn sie die Ausgangspunkte der Mathematik besser verstanden hätten, nicht aus der Luft als möglichem Ort der Geister, auf deren Existenz geschlossen hätten, andererseits übernimmt er das Prinzip, dass Körper immer einen Ort erforderten: „*Quod nusquam est, non est*, Dat nergens is, dat is niet". Bei Geistern ist aber kein Ort anzunehmen, sondern nur Wirkung, wie die Aristoteliker bereits meinten: „*Animam non esse ubi animat, sed ubi amat*, Dat de Ziele niet en is daarse leeft, maar daarse lieft".[188] Örtlichkeit kann nicht gedacht werden ohne Raum, Raum nicht ohne Grenzen, und jeder Ort wird bestimmt von demjenigen, das darin beschlossen ist oder das der Mensch hineinstellt. Da Geister keinen Raum besetzen, könnten sie somit nur auf Grund ihrer Handlungen bestimmt werden.

Die Unterscheidung, die die Scholastiker beim ‚an-einem-Ort-Sein' vornehmen, dass nämlich ein Körper *circumscriptive* (umschreibend), ein Geist *definitive* (bestimmend) und Gott *repletive* (erfüllend) an einem Ort wäre,[189] hält Bekker für falsch; er

---

187 Vgl. etwa Christia Mercer: *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development*. Cambridge 2001, S. 27-39, 99-109; Dies.: The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism. In: Tom Sorell (Hrsg.): *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz*. Oxford 1993, S. 33-67. Hier bes.: S. 57-66; Theo Verbeek: *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650*. Carbondale [usw.] 1992, S. 48, 71-72; Ders.: *De vrijheid van de filosofie. Reflecties over een Cartesiaans thema*. Utrecht 1994.

188 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 17 (Kap. 3, § 6).

189 Vgl. ebd., Buch 2, S. 17 (Kap. 3, § 7). Bekker bezieht sich hier auf einen Unterschied, der auf Petrus Lombardus zurückgeht. Nach Lombardus konnte etwas auf zwei Weisen an einem Ort oder begrenzt sein; zum einen indem es einen Umfang oder eine Entfernung hat, die gleich groß sind wie sein Ort, wie im Falle des Körpers; zum andern, indem es nicht gleich groß ist wie dieser und durch einen *terminus* oder eine Grenze bestimmt wird. Die zweite Form umfasst sowohl körperliche als geistige Wesenheiten. Später wurde der Unterschied formalisiert: Das *ubi circumscriptivum* galt als der Ort eines Körpers, und das *ubi definitivum* als der eines geschaffenen Geistes. Vgl. Edward Grant: *Much Ado about Nothing*. Cambridge 1981, S. 129-

glaubt vielmehr, dass ein Körper auf alle drei Weisen gleichzeitig an einem Ort sei, indem er die lateinischen Begriffe wortwörtlich fasst.[190] Gott oder ein Geist könnten auf keine der genannten Weisen an einem Ort sein, argumentiert er, denn Geister könnten überhaupt nicht an einem Ort sein. Dem erschaffenen Geist räumt er allerdings die Möglichkeit, an einem Ort zu sein, schon ein, insoweit dieser auf einen Körper einwirke, womit er auf die geistige Substanz schon den scholastischen, definitiven Ortsbegriff anwendet, sei es auch auf den menschlichen Geist, der ja der einzige ist, auf dessen Existenz er mit Hilfe der Vernunft schließen kann.

Der Ort des menschlichen Geistes ist normalerweise der Körper, wenn er aber an andere Personen oder ferne Orte denke, an eine Großstadt oder sogar an die ganze Erde, besetzt er genauso viel Platz wie die Person, die Stadt oder die Erde.[191] Verschiedene menschliche Geister könnten so auch am gleichen Ort sein, wenn sie an diesen denken, so begleiteten viele Geister den niederländischen Statthalter Wilhelm III., als er 1689 nach England zog, um dort König zu werden.[192] Hier überschritt Bekker eindeutig die Grenzen des Cartesianismus und gab seinen orthodoxen wie seinen cartesianischen Gegnern Anlass zu scharfer Kritik.

Die Inkonsequenz von Bekkers Geistbegriff steht etwa im Mittelpunkt der Debatte zwischen dem Hoorner Pastor Florens Coster[193] (1635-1703) und dem Unbekannten, der sich hinter dem Namen Chasidius Emuneus verbirgt und Bekker verteidigte. Coster

---

130. Der Körper besetzt seinen Ort gänzlich (*circumscriptivum*). Weil der Körper irgendwo ist, ist er durch die Grenzen des Ortes bestimmt (*definitivum*). Eine erschaffene, geistige Entität wird nur durch die Grenzen des Ortes begrenzt und definiert: Der Geist besetzt den Ort nicht wie eine dimensionale Entität. Vgl. ebd., S. 342-343, Anm. 66. Die geistige Wesenheit ist gänzlich am ganzen Ort und als Ganzes in jedem der Teile (*ubi definitivum*). Vgl. ebd., S. 177, S. 343 Anm. 67. Die dritte Weise des ‚an einem Ort Seins', die Bekker richtig unterschied, ist das *ubi repletive*. Bonaventura und Alexander von Hales betrachteten das *ubi repletive* als den speziellen Modus, mit dem Gott allen Dingen inhärent ist, alle Dinge erfüllt und umfasst, alles übersteigt und von allem verschieden und nicht damit vermischt ist. Vgl. ebd., S. 368, Anm. 125.

190 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 17-18 (Kap. 3, § 7): „Doch die wijse van spreken verwert de saken diese onderscheiden wil. Want een Lichaam self/ ende ook anders niet dan een Lichaam/ op alle die drie wijsen in ene plaats moet zijn: God noch Geest op geen van drie. De saak is klaar. Eerst so veel het Lichaam aangaat: dat het tot sekere plaatse bepaald is/ daar het is en elders niet: dat het met die plaats omschreven is; so veel plaats belaat'et als 't dan is/ niet meer noch min: en wat is klaarder als dit/ dat elk Lichaam sijne plaats vervult?".

191 Ebd., Buch 2, S. 18 (Kap. 3, § 8): „Een geschapen geest en heeft geen plaats/ dan so verre hy op een Lichaam werkt/ dat op sulken plaats is: datmen dien met eenen om die reden noemt de plaats van sulken Geest. De gewone plaats van 's Menschen Ziel sal in dien sin sijn Lichaam zijn: want daar in werktse meest. Maar denktse aan personen/ of aan saken die op andere plaatsen zijn/ verr of na; so is daar dan haar plaats. [...] So ik dan aan de grootheid deser stad/ na den omvang harer vesten denke/ so heeft mijne ziele so veel plaats als de stad beslaat: denk ik met een aan Londen en Parijs/ om die tsamen te vergelijken; so is mijne Ziel in drie steden teffens/ die so veel mijlen van malkander staan. […] Onnodig derhalver datter Geesten zijn/ om de ledige plaats te vullen: een Geest kon dat wel doen; en vele teffens in de kleinste plaats noch ruimte laten". Bekker verwendet offenkundig die Begriffe ‚Geist' und ‚Seele' durcheinander; unter ‚Geist' versteht er somit auch ‚Seele'.

192 Ebd., Buch 2, S. 18 (Kap. 3, § 8): „Daar tegen sullen duisenden van Zielen in een klein plaatsje zijn: gelijk de gene die den groten Koning William/ binnen scheeps boort besloten/ om over zee te varen/ aldaar met volle genegentheid hunner gedachten geselschap hielden; of gelyk veeler menschen gedachten op eene selfde plaats of sake die aldaar geplaatst is tsamenstemmen".

193 Zu Florens Coster vgl. *NNBW* VIII, 319; de Bie, Loosjes: *Biographisch woordenboek*, Bd. 2, S. 284-285.

hatte Bekker vorgeworfen, dass er zu Unrecht den Teufel aus der Welt und in die Hölle banne, wo er gebunden liege.[194] Dass der Teufel in der Hölle gebunden liege, widerspreche aber, so Coster, Bekkers eigener Auffassung, dass Geister sich nicht an einem Ort aufhalten könnten.[195] Wenn des Teufels Gedanken nicht weiterreichten als die Hölle, würde er dort zufrieden die Zeit zubringen, da er an keinem anderen Ort sein möchte, und würde zudem nicht nur *definitive*, sondern auch *circumscriptive* dort sein. Wenn die Gedanken des Teufels nicht auf die Hölle beschränkt wären, sondern er etwa auch an die Erde denken könnte, könnte er gemäß Bekkers *definitivem* Ortsbegriffes auch außerhalb der Hölle sein, und somit auch wirken, weil der Geist ja dort ist, wo er denkt. Bekker hätte damit den Teufel ohne triftige Gründe aus der Welt gebannt.[196] Chasidius Emuneus' Verteidigung von Bekkers Position befriedigt nicht. Er wirft Coster vor, dass dieser den Unterschied zwischen dem Wesen des Körpers und dem des Geistes nicht richtig erkenne[197] und deshalb dem Teufel eine Wirkung auf Erden zuschreibe. Dabei hätte Emuneus aber nur darauf hinzuweisen brauchen, dass Bekker ausschließlich für den menschlichen Geist gelten ließ, dass er dort sei, wo er wirke oder denke, und dass Coster zu weit ging, wenn er den definitiven Ortsbegriff auf selbständige Geister, d.h. in diesem Fall auf den Teufel, anwandte. Für Bekker bildete ja der menschliche Geist die Ausnahme in der ansonsten geistlosen Natur. Existenz und Wirken von selbständigen Geistern wollte Bekker ja nicht auf Grund der Vernunft annehmen, und damit kommt der Ortsbegriff bei ihnen gar nicht zum Tragen.[198]

---

194 [Florens Coster]: *Missive aan D. Balthasar Bekker, van ‚Een Vriend van uw Persoon, en een Vyant van uw gevoelen'. Den 24. September 1691. Bloemardus Thusius [= Florens Coster].* Enthalten in: *Vervolg Van verscheyde Gedigten, &c. So Voor als Tegen het Boek Genaamt de Betoverde Werelt. Gedrukt voor de Liefhebbers.* S.l. 1692 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (21)), S. 41-43. Hier bes.: S. 41-42: „Hoe zijt gy soo bezig met den Duyvel uyt de Werelt te bannen, en in de Hel te binden? Wie heeft u daar toe gequalificeert, en soo veel Meesters gemaakt? [...] Ik kan niet anders merken dan dat gy op u eygen ban en boete de Duyvel uyt de Werelt bandt". [Chasidius Emuneus]: *Missive Tot antwoord op de Missive van den Oude Geleerde, Ervarene, verstandige, godvrugtige, duydelyke, oprechte, en seer van E. v. Hoocht, (Brief 6. pag. 171, 174.) geachte predikant Florentivs Costervs, Alias Bloemardus Thusius. Door ‚Ue. Vriend Chasidius Emuneus'.* Enthalten in: *Vervolg Van verscheyde Gedigten, &c. So Voor als Tegen het Boek Genaamt de Betoverde Werelt. Gedrukt voor de Liefhebbers.* S.l. 1692 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (21)), S. 44-45.

195 Coster: *Missive*, S. 42.

196 Ebd., S. 42-43: „[...] ik vraag u dan op dat voorgaande, is de Duyvel soo in de Hel, dat sijne gedagten niet verder gaan als de Hel, en desselfs elende; Wil hy geen Hemel? wil hy geen aarde? wil hy geen andere staat, buyten de Hel? Segt gy ja, sijn denken is alleen op de Hel; soo moet ik daar uyt twee dingen besluyten; Eerst, dat hy in de Hel seer wel te vreden is, want weet hy van geen andere staat, wil hy geen andere staat dan de Hel, soo valt het hem niet moeyelik daar te sijn; Ten anderen, dat hy in de Hel wel ter degen nauw besloten is, niet alleen definitivè, maar ook circumscriptivè, 't welk tegen uw eygen stelling is. Seght ghy, sijn denken gaat ook buyten de Hel tot andere plaatsen en saken, zoo segh ik terstont daar op, volgens uw gronden, so is hy ook buyten de Hel, want daar hy denkt, daar is hy; Denkt hy dan aan de Hemel, want daar is hy in geweest, zoo is hy in de Hemel; Denkt hy aan de Aarde, want daar is hy op geweest, soo is sijn plaats op de Aarde; Denkt hy aan het Paradys, want daar is hy in geweest, soo is hy in 't Paradys; Met wat reght band gy hem dan van de Aarde uyt de Werelt?".

197 Emuneus: *Missive*, S. 45: „D'oorsaak van uw misverstant ten opsigt van de geest en lichaam, is, om dat gy geen onderscheyde gedagte genoeg aan 't weesen van geest en lichaam hebt".

198 Vgl. auch die Kritik des konservativen Everardus van der Hooght (1642-1716), eines reformierten Pastors und Hebraisten, der ein radikaler Gegner Bekkers war. Everhardus van der Hooght: *Vierde briev van Haggebher Philaleethees, geschreeven aan zynen vriend N. N. over het weesen, denken, willen, vermoogen, ende de plaats der engelen, in het gemeen, ende*

2.2.4.5 Das Leib-Seele-Verhältnis und das Gleichheitsprinzip

Bevor er sich mit der Wirkungsmacht von selbständigen Geistern auseinandersetzt, untersucht Bekker die Verbindung von Geist und Leib im Menschen, wo er tatsächlich einen Wechselbezug beobachtet: Der Geist denkt etwas, was zu Bewegungen im Körper führt, während andererseits Bewegung im Körper Gedanken im Geist entstehen lässt.[199] Indem er nach den Hintergründen fragt, beteiligt er sich zwar an der intensiven Debatte innerhalb der cartesianischen Philosophie über die Wirkung des menschlichen Geistes auf den Körper, aber sein Interesse galt letztendlich den selbständigen Geistern, den guten und den bösen.

Die grundsätzliche Frage war, ob bei einem strikt cartesianischen Dualismus von Geist und Materie eine Interaktion der beiden Substanzen überhaupt möglich sei. Der niederländische Cartesianer Arnold Geulincx[200] (1624-1669), der in Leiden Philosophie lehrte, ging ihr, anders als Descartes und Bekker, auf den Grund, und zwar im Sinne des Okkasionalismus, der die Schwierigkeiten beim Wechselbezug von Geist und Körper dadurch zu lösen versucht, dass er die Passivität aller Geschöpfe voraussetzte, und zwar nicht nur Passivität in dem Sinne, dass sich die Materie selber nicht bewege, sondern nur bewegt werden könne, wie Descartes ja auch voraussetzte, sondern zusätzlich auch Passivität des Geistes.[201] Geulincx hatte sich vom Aristotelismus verabschiedet und versuchte, eine Lösung zu finden für das cartesianische Problem, wie das denkende Ich und die Materie, besonders der Körper, sich verhalten, oder wie zwei grundsätzlich verschiedene Substanzen als Ursache und Wirkung zueinander in Beziehung treten können.

Den Fragen der Leib-Seele-Einheit galt auch das Interesse von Bekkers cartesianischen Gegnern.[202] Die Anwendung des Gleichheitsprinzips,[203] nach dem die Ursache

---

der quade geesten in het byzonder. Item, van des menschen ziele, ende hare werking, het zy afgesondert, ofte ook vereenigt met het lichaam; ende hoe verre de quade geesten op de selve konnen werken. Met een ondersoek, of d. Bekker wel kan seggen, dat syn e. zoekt te bewaren de authoriteyt van Gods woord, ende de eere des Alderhoogsten. Amsterdam 1691, S. 70-72. Eingesehen über: Fix: *Fallen Angels*, S. 85. Zu van der Hooght vgl. *NNBW* VIII, 828.

199 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 21-27 (Kap. 4, § 3-17).

200 Zu Geulincx vgl. *NNBW* X, 282-283; Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 148-154; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 322-331; Cornelis Verhoeven: *Het axioma van Geulincx*. Bilthoven 1973. Zu Geulincx' Leben und Werk vgl. auch Bernard Rousset: *Geulincx entre Descartes et Spinoza*. Paris 1999, S. 21-34; Alain de Lattre: *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*. Paris 1967. Vgl. auch Han van Ruler: *Kennen lijden, handelen. De erfenis van Descartes bij Geulincx en Spinoza*. Delft 2002 (= Mededelingen vanwege het Spinozahuis 82). Zu den Unterschieden und Übereinstimmungen zwischen den Auffassungen von Geulincx und Bekker vgl. bes. Ders.: Descartes; Ders.: Minds.

201 Zum Okkasionalismus vgl. *HWP* VI, 1090-1091. Vgl. dazu auch: Dominik Perler, Ulrich Rudolph: *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und europäischen Denken*. Göttingen 2000 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, 235), bes. S. 214-244.

202 Bekkers cartesianische Gegner glaubten, dass nicht so sehr Descartes' neue Philosophie eine Gefahr für die Religion darstelle, sondern vielmehr Bekkers eigenartige Bibelexegese. Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 83-84. Für eine ausführliche Erörterung der niederländischen Streitschriften vgl. de Vet: *Rabus*, S. 221-331. Zu einigen Reaktionen aus dem ‚cartesianischen' Lager vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 505-554.

203 Daniel Garber, Margaret Wilson: Mind-body problems. In: Daniel Garber, Michael Richard Ayers, Roger Ariew (Hrsg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge 1998. 2 Bde. Hier: Bd. 1, S. 833-867. Hier bes.: S. 837; Richard A. Watson: *The*

grundsätzlich dasselbe sei wie der Effekt, eine Repräsentation grundsätzlich dasselbe wie das, was sie repräsentiere, bildete den Mittelpunkt der Debatte.[204] Es war in den sechziger Jahren problematisch geworden, da der cartesianische Dualismus ja eine genaue Repräsentation ausschloss. Descartes hatte aber nie verlangt, dass die Ursache dasselbe sei wie der Effekt, sondern vielmehr, dass die Ursache mindestens ebenso viel Realität habe wie der Effekt, oder dass sie den Effekt formal oder auf eminente Weise in sich habe.[205] Für einige spätere Okkasionalisten wie den Skeptiker Simon Foucher[206] (1644-1696) war die cartesianische Philosophie nicht befriedigend.[207]

Die extremste Lösung für Dualismus und Gleichheitsprinzip brachte Spinoza bei, dessen Monismus die getrennten Bereiche zu einer Substanz zusammenfügte. Malebranche ging als Cartesianer davon aus, dass, da Gott der Ursprung aller Ideen sei, die menschlichen Ideen nur Archetypen seien und alles Wissen in der Welt Gottes Intellekt entstamme, dass aber das menschliche Benehmen für Gott Anlass (= *occasio*) sei, selber wirksam zu werden und die geistig-körperlichen Prozesse zu koordinieren. Andere Cartesianer, die das Gleichheitsprinzip ablehnten, gingen von einer ungleichen Repräsentation beim Menschen aus, wobei Gottes Hilfe erforderlich war, wie etwa Robert Desgabets (1610-1678) hervorhob.[208]

In der Art und Weise wie die niederländischen Cartesianer die zentralen Fragen des Cartesianismus zu lösen versuchten, trugen sie dazu bei, den Hintergrund zu bilden, vor dem die Debatte um die *Betoverde Weereld* ablief. Geulincx etwa nahm an, dass

---

Downfall of Cartesianism 1673-1732. A Study of Epistemological Issues in Late Seventeenth-Century Cartesianism. Den Haag 1966 (= International Archives of the History of Ideas 11), S. 36-39, 101-104.

204 Vgl. dazu: Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 514.

205 Garber, Wilson: Mind-body Problems, S. 837. Die eminente Eigenschaft der Ursache, den Effekt in sich zu bergen, erlaubt, dass die Ursache nicht die gleichen Eigenschaften wie der Effekt hat, vorausgesetzt, dass sie andere, ausgezeichnetere Eigenschaften hat. Descartes gestand gegenüber seinen Kritikern zweimal ein, dass es unproblematisch sei, die Frage der Möglichkeit von kausalen Wechselbeziehungen zwischen Substanzen unterschiedlicher Natur zu beantworten. Vgl. ebd., S. 837, Anm. 23 und 24. Descartes' Interesse galt nicht so sehr der Wechselwirkung von Geist und Leib, sondern der Entfernung ‚geistiger' Bezeichnungen aus der Physik. Vgl. van Ruler: Minds, S. 395. Zu Descartes und der okkasionellen Kausalität vgl. Steven Nadler: Descartes and Occasional Causation. In: *British Journal for the History of Philosophy* 2/1 (1994), S. 35-54.

206 Zu Foucher vgl. Jules Balteau, Marius Barroux, Michel Prévost (Hrsg.): *Dictionnaire de Bibliographie Française*. Paris 1933ff. [Bis jetzt 20 Bde. erschienen]. Hier: Bd. 14, Sp. 626-627.

207 Foucher veröffentlichte 1673 *Dissertationes*, in denen er den cartesianischen Dualismus bekämpfte. Er baute die Auffassungen anderer französischer Cartesianer aus, wie etwa die von Louis de La Forge, und versuchte besonders, die Schwierigkeiten, die die cartesianischen Auffassungen über die Leib-Seele-Beziehung bereiteten, darzustellen. Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 92. Louis de La Forge veröffentlichte 1666 den *Traité de l'esprit de l'homme de ses facultez et functions et de son union avec le corps. Suivant les principes de René Descartes* (Paris 1666), in dem er Descartes' Lehre weiterentwickeln wollte. Er nahm nur eine erste, allgemeine Ursache aller Bewegung an, nämlich Gott, und sprach den Dingen wie den Lebewesen jegliche Tätigkeit ab. Vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 146; Watson: *Downfall*, S. 70-73, 77. Bereits in den sechziger Jahren hatte Henricus Regius in der niederländischen Republik Zweifel geäußert über Descartes' Lösung des Leib-Seele-Problems: Er betrachtete die Seele als Modifikation des Körpers. Vgl. dazu: Theo Verbeek (Hrsg.): *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*. Amsterdam 1993 (= Studies in the History of Ideas in the Low Countries 2); Sassen: *Wijsbegeerte*, S. 145-147.

208 Vgl. dazu: Watson: *Downfall*, S. 65-68.

Gott nicht nur der erste, sondern auch der einzige Beweger sei und dass Körper von sich aus keine Bewegung auslösten, weil sie nicht wussten, wie diese zustande gebracht werde.[209] Er berief sich hier auf das Axiom, dass man dasjenige, von dem man nicht weiß, wie es geschieht, auch nicht tut.[210] Da der Mensch nicht weiß, wie eine Bewegung gemacht wird, aber feststellt, dass sie geschieht, muss ein *numen*, eine Macht, die Geulincx später Gott nennt, dafür verantwortlich sein, und wird der Mensch zum Instrument in den Händen Gottes.[211]

Geulincx definiert den cartesianischen Dualismus jetzt anders, und zwar dahin, dass Denken und Ausdehnung zwei Fronten als parallele Linien bilden, zwischen denen durch göttliches Eingreifen eine harmonische Zusammenwirkung entsteht:[212] Auf Grund der Trennung von Körper und Geist schloss er im Menschen eine Interaktion zwischen beiden grundsätzlich aus, denn zwischen Bewegungen und Gedanken gebe es keine Beziehung,[213] Gott aber ist für ihn die einzige Ursache der geistigen und körperlichen Prozesse, und keinem Geschöpf gesteht er eine eigene Kausalität zu.[214] Der Mensch besitzt für Geulincx nur insofern eine Willensfreiheit, als er selbst bestimmen könne, ob er sich Gottes Ratschlägen unterordnet.[215] In Geulincx' Lösung für das Problem der Körper-Seele-Wirkung verliert jedes Geschöpf die eigene Aktivität. Hier scheint bereits Spinozas Monismus durch, insofern sekundäre Kausalität aufgehoben und sekundäre Substantialität abgeschwächt wird. Gott muss die zwei Substanzen wie zwei Uhren, die nicht gut funktionieren, jedesmal aufziehen und richten.[216] Geulincx geht von einem Dualismus bei den Ursachen aus: Eine ist der Mensch, insofern er aktiv denkt und strebt, die andere stellt Gott dar, der alles in der Natur lenkt und den Menschen zum Zuschauer macht, der keine physische Rolle spielt.[217]

In seiner Auffassung vom menschlichen Geist knüpft Bekker an Descartes an und nicht an Geulincx; er nimmt an, dass Gott einmal die Einheit der zwei Substanzen Geist und Körper erschaffen habe, die weiter von sich aus aufeinander einwirken könnten,

---

209 Verhoeven: *Axioma*, S. 12-13.

210 Im betreffenden Paragraphen heißt es: „qua fronte dicam id me facere quod quomodo fiat nescio?". Vgl. Arnold Geulincx: *Sämtliche Schriften in fünf Bänden.* Hrsg. von Herman Jean de Vleeschauwer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965-1968 [Nachdruck der Ausgabe Den Haag 1891-1893]. Hier: Bd. 3, III, *Ethica*, Tract. 1, Cap. II, S. 32. Auf die Bewegung des Körpers angewendet heißt es: „Nec movemus etiam corpus nostrum; nescimus enim quomodo moveatur [...]". Vgl. ebd., Bd. 3, *Annotata ad Ethicam*, S. 221. Vgl. Verhoeven: *Axioma*, S. 31

211 Vgl. ebd., S. 64-65.

212 Vgl. Winfried Weier: Der Okkasionalismus des Johannes Clauberg und sein Verhältnis zu Descartes, Geulincx, Malebranche. In: *Studia Cartesiana* 2 (1981), S. 43-62. Hier: S. 52. Gott benutzt die verschiedenen Bewegungen des Körpers als Instrument, um in der Seele mehrere Vorstellungen hervorzubringen. Gott könnte diese nicht mittels des Denkens produzieren. Vgl. ebd., S. 58. Zur Auffassung über den Menschen als Instrument vgl. Geulincx: *Schriften*, Bd. 3, *Annotata ad Ethicam*, S. 207: „Etiamsi enim clarissimum nobis sit, eum non esse actorem, qui quid et quomodo agit nesciat, clarissime tamen etiam intelligimus, instrumentum posse esse opificis, quod, quid per ipsum, et quomodo agatur, nesciat".

213 Ebd., Bd. 2, *Metaphysica vera*, Pars I, Scientia VIII, S. 153: „Etiamsi enim corpora infinitis inter se gyris torqueri, infinitis modis sibi invicem occurrere, in se invicem illidi, ad se invicem reflecti possent, tamen in his omnibus nihil per se idoneum, ut in me suscitet vel hilum cogitationis". Vgl. Weier: Okkasionalismus, S. 57.

214 Vgl. Sassen: *Wijsbegeerte*, S. 154-157.

215 Vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 164-165.

216 Vgl. auch Weier: Okkasionalismus, S. 58-59.

217 Vgl. van Ruler: Kennen, S. 20-24.

und scheint somit keine okkasionalistische Sicht auf den Wechselbezug von Geist und Körper im Menschen zu vertreten.[218]

Die Kausalitätsthematik, die nach primären und sekundären Ursachen fragt, funktioniert in der Debatte über das Gleichheitsprinzip, an der auch Bekker sich beteiligte. Indem er die Wirkung von Geistern als sekundäre Ursachen einstuft, verbindet er moderne Auffassungen mit scholastischer Begrifflichkeit: Gott verhält sich als höchste Ursache zu den sekundären Ursachen als *influxus* und *concursus*.[219] Er übt als erste Ursache Einfluss auf die sekundären Ursachen aus (*influxus*) und wirkt mit ihnen zusammen (*concursus*); er wahrt das Wesen, die Natur eines jeden Geschöpfes und lenkt alle Geschöpfe auf geeignete Weise, was genau dem Unterschied zwischen primären und sekundären Ursachen entspricht, wie ihn auch Descartes annahm.[220]

Die Debatte über die Interpretation der Begriffe *influxus* und *concursus*, die in der Scholastik geführt wurde, zentriert sich um Vorhandensein oder Fehlen einer eigenen Wirksamkeit von Geist und Körper. Thomas von Aquin gestand den natürlichen Objekten eigene Aktivität zu, einige Platoniker dagegen, unter ihnen Avicebron und Avicenna, machten Gott zur Ursache aller Handlungen, was als eine Frühform des Okkasionalismus anzusehen ist, denn Gott handelt „at the occasion“ natürlicher Phänomene, die ansonsten nicht handeln könnten.[221]

Descartes nimmt einen *concours ordinaire* an, der sowohl Gottes *conservatio* als dessen *concursus* umfasst, und unterscheidet nicht zwischen beiden.[222] Für substantielle Formen und die damit zusammenhängende ursächliche Kraft ist kein Platz, individuelle Quellen der Handlung gibt es nicht: Gott, als unmittelbare Ursache der Bewegung, ist die einzige Quelle.[223] Der göttliche *concursus* wird auf das ständige Neuerschaffen oder Erhalten der Welt reduziert. Descartes scheint sich mit der Gleichsetzung *concursus* und *conservatio* dem Okkasionalismus anzunähern, er ist aber kein Okkasionalist, da er zwischen Gott als modaler Ursache des Handelns einerseits und als substantieller Ursache des Seins andererseits unterscheidet. Für Descartes war der Mensch zudem selber die Ursache seines Handelns, während die Okkasionalisten auch bei den menschlichen Handlungen immer die göttliche Ursächlichkeit annahmen.[224] Descartes betrachtete Gott somit nicht als einzige Ursache: Theologisch galt Gott ihm zwar als Allwissender, Allmächtiger und insofern als letzte Ursache, er ließ aber die Möglichkeit offen, dass der menschliche Geist und die Engel selber Ursache von Bewegung

---

218 Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 46-48 (Kap. 7, § 10-11).

219 Vgl. Chauvin: *Lexicon* (Artikel *concursus*), S. 127: „Concursus simultaneus Dei, ceu causae primae, ad omnes creaturarum operationes, est auxilium quod Deus praestat ad agendum. Concurrere enim cum aliquo generatim, est ipsum juvare ad operandum. Solet autem concursus ille definiri, influxus, per quem Deus causis secundis coöperatur, inquantum cum illis eundem effectum producit, tanquam causa superior & universalior“. Vgl. auch: Dennis Des Chene: *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca [usw.] 1996, S. 319-323.

220 Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 44 (Kap. 7, § 5): „Gods invloed (somen ’t noemt) in de schepselen/ of sijne paringe met d’onderoorsaken/ hem als opperoorsaak toegeschreven; in de scholen *influxus* en *concursus* genaamd: komt hier mede verder niet te pas/ dan so veel als dat geene betreft datmen in de onderoorsaken/ als derselven ingeschapenen aart bemerkt“.

221 Vgl. van Ruler: *Crisis*, S. 178-183.

222 Vgl. Daniel Garber: *Descartes’ Metaphysical Physics*. Chicago 1992, S. 273-274.

223 Ebd., S. 274-277.

224 Ebd., S. 277.

seien.[225] Insofern ist er ein Quasi-Okkasionalist: Er war Okkasionalist, wo es der nicht-geistigen, materiellen Welt galt, die er als Maschine betrachtete, die von Gott im Gang gesetzt worden war, nicht aber in Bezug auf die geistige Welt.[226] Die Okkasionalisten postulierten dagegen eine unkörperliche Substanz, die für einige auch unendlich sein sollte, Gott somit, als Ursache der Bewegung in der Welt und als letzte Ursache schlechthin.[227]

Bekker greift für das Leib-Seele-Verhältnis im Menschen zwar auf Descartes zurück, geht aber was die Wirkung der selbständigen Geister anbelangt über ihn hinaus: An der Problematik der primären und der sekundären Ursachen will er zeigen, dass es nicht darum geht, was Gott als *influxus* und *concursus* machen könnte, sondern dass es auf die Natur der Unterursachen, etwa der Geister ankomme, auf die oder mit denen Gott wirken könnte.[228]

Damit ist ein zentraler Aspekt in Bekkers Auffassungen vom Wechselbezug zwischen Leib und Seele sowie von der Einwirkung von selbständigen Geistern auf Menschen angesprochen. Das Natürliche, die Naturgesetze und die Natur der Gegenstände überhaupt bildeten den Ausgangspunkt bei seiner Untersuchung der Wirkungsmöglichkeiten, denn im cartesianischen Weltbild stand nicht das Interesse für das Außerordentliche in der Natur im Mittelpunkt, sondern natürliche Erklärungen und natürliche Prozesse, da die Natur als von einer grundlegenden Regularität geleitet galt. Gott handelte daher in der Regel in seinen Augen nicht den Naturgesetzen und den natürlichen Prozessen zuwider.[229] Er ging davon aus, dass die sekundäre Ursache ‚Geist' und der Gegenstand ihrer Einwirkung entsprechender Natur sein müssten. Daher könnte nur die Seele ihrer Natur nach unmittelbar auf den Körper einwirken, andere Geister nicht, da sie, so Bekker, von Gott nicht dazu erschaffen worden seien, ein Argument, das eine weitere Begründung verlangt, um nicht als Trugschluss zu wirken.[230] Bekker nimmt weiter an, dass der Geist nur über den ihm zugeordneten Körper auf einen anderen Körper einwirken könne, dass zwischen Geist und Körper ein Wechselbezug bestehe und dass Gott, als höchste Ursache von allem, Körper und Geist

---

225 An dem Punkt gehen Bekkers und Descartes' Auffassungen auseinander. Anders als Descartes scheint Bekker, was die selbständigen Geister anbelangt, den Okkasionalisten zugeordnet werden zu können.

226 Vgl. auch Garber: *Physics*, S. 74-75, 365-366. Mit Recht bemerkt Garber, dass es gefährlich sei, jemanden als Okkasionalisten zu bezeichnen. Es fragt sich zugleich, ob das Prädikat ‚Quasi-Okkasionalist', das Garber Descartes zuspricht, noch einen Wert hat. Vgl. auch Daniel Garber: How God causes Motion. Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism. In: *The Journal of Philosophy* 84 (1987), S. 567-580; van Ruler: *Crisis*, S. 274-276. Anders als Garber und als er selbst vorher glaubt van Ruler, dass Descartes eben nur deshalb kein Okkasionalist sei, weil er die alte, anthropomorphe Idee von Kausalität, d.h. die Aufassung, dass es in der Natur einen Form-Materie-Unterschied und aktive sowie passive Prinzipien gebe, durch eine mechanische Art der Kausalität anzustreben versuchte. Vgl. Ders.: Minds, S. 392-393; Ders.: *Crisis*, S. 310-315.

227 Vgl. Garber: *Physics*, S. 299-305.

228 Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 44 (Kap. 7, § 5).

229 Ebd., Buch 2, S. 44 (Kap. 7, § 4): „Des valt hier noch een twede buitensporigheid te mijden: dat wy ons op geen mirakelen beroepen/ wanneer de vraag is/ wat Natuur vermagh/ en ieder schepsel in dien aart so als 't van God geschapen is". Vgl. Margaret Jacob: *The Newtonians in the English Revolution*. Ithaca, New York 1976, S. 61-107; Richard Samuel Westfall: *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. New Haven [usw.] 1958 (= Yale Historical Publications 67).

230 Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 45 (Kap. 7, § 6).

zur Einheit mache.[231] Die menschliche Seele ist, nach dieser Vorstellung, für ihre Wirkungen an den Körper gebunden,[232] und wenn Gott sie mit einem anderen Körper als dem menschlichen verbunden hätte, dann wäre damit nicht automatisch eine ähnliche Einheit entstanden wie Leib und Seele im Menschen: Ein Engel etwa könnte mit einem menschlichen Körper keinen Menschen abgeben. Damit bekommt der Mensch genau die besondere Stellung, die er im cartesianischen Weltbild einnimmt. Bekker distanziert sich so von Geulincx, der den Körper als Instrument in den Händen Gottes ansah, während Bekker die Natur des Menschen als Leib-Seele-Einheit betont, an die auch Gott grundsätzlich gebunden sei.[233] Für Bekker eignet der menschlichen Leib-Seele-Verbindung somit eine Sonderstellung, während sie von Okkasionalisten wie Geulincx als Normalfall betrachtet wird,[234] für deren Wechselbezug aber ein ständiges Eingreifen Gottes vonnöten wäre. Für Bekker dagegen folgen, wenn der Geist denkt, Bewegungen des Körpers, und umgekehrt; er scheint somit für die Leib-Seele-Wirkung von einer Art leibnizianischen prästabilierten Harmonie auszugehen.[235]

---

231 Ebd., Buch 2, S. 47 (Kap. 7, § 11). In Descartes' Lehre bilden Leib und Seele eine Einheit: Descartes: *Meditationes*, VI, *AT*, VII, S. 81: „Nam certe isti sensus sitis, famis, doloris &c., nihil aliud sunt quam confusi quidam cogitandi modi ab unione & quasi permixtione mentis cum corpore exorti".

232 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 31-32 (Kap. 5, § 12).

233 Vgl. Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 47-48 (Kap. 7, § 12): „[...] also maghmen ook geensins besluiten/ dat so hy de Ziele met een ander Lichaam of ons Lichaam met enen anderen Geest vereenigde/ op gelijke wijse als hy de Ziel en lichaam in den mensch vereenigd heeft; het deselfde sake soude zijn. Want mijne Ziel (neemt 't so eens) met eenen steen of boom also vereend/ gelijkse met mijn lichaam is: souden t'saam geen menschen zijn. Of een Engel desgelijx met mijn lichaam vereend soude so veel minder dan een Engel en een deel van 't geheel/ 't welk is een mensch uit geest en lichaam bestaande; of na 't voornaamste deel genoemd/ een lichamelijken Engel zijn. Wie sal seggen/ dat eens menschen ziele onmiddellijk vereend met enen steen/ of boom of ander lichaam; niet uit vleesch en been/ uit aderen/ senuwen/ spieren/ bestaande/ en door bloed verwarmd/ en door wasemende geesten bewogen; maar styf en uit vaste deelen t'saamgesteld; op en door het selve even licht en even eens/ ja wel het allerminste werken sal? Want het tegendeel word ons door de klare ondervindinge geleerd".

234 Vgl. Rainer Specht: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 100-101.

235 Der Natur des Geistes und des Körpers an sich sei es zuwider, auf einander einzuwirken, so Bekker, aber der menschlichen Natur, einer Ausnahme, gerade nicht: Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 46-48 (Kap. 7, § 10-11): „Nu heeft nochtans de Schepper dese twee natuuren/ so verscheiden alsse zijn/ de menschelijke Zielen seg ik met derselver Lichamen in dit leven so vereend: dat op sekere denkinge der Zielen sekere bewegingen in haar Lichaam; en wederom op sekere bewegingen van of uit het Lichaam voortkomende/ sekere gedachten in de Ziel ontstaan. Te weten: de Ziele werkt op 't Lichaam/ wanneer sy 't na haren wille doet gaan/ staan/ sitten/ liggen/ eten/ drinken; en aldermeest/ spreken/ lesen/ schrijven/ en diergelijke. 't Lichaam werkt wederom op de Ziel/ of liever de Ziele neemt oorsaak of gelegentheid om iet te denken/ uit sekere Lichaams bewegingen hoedanige insonderheid de werkingen der vijf uiterlijke sinnen zijn alderklaarst te bespeuren aan 't gehoor en 't Gesicht/ waarin de leden daar toe dienende van buiten door 't gene hoorbaar en sichtbaar is aangedaan/ 't selve aan de Siele doen begrijpen/ daar aan denken/ en daar van oordeelen: 't gene in een beest/ sulke ene Ziele niet hebbende/ so niet en is; hier te voren IV § 8 insgelijks al eens gemeld. Al is 't nu dat wy niet begrijpen/ wat dat gene zy/ waar door de Ziel dus op het Lichaam/ of het Lichaam op de Ziele werken kan/ ende metter daad is werkende: so en laat het daarom niet de natuur des Lichaams en der Ziel te zijn/ met malkander dus vereend te worden; so dat de Ziele sulk een lichaam en geen ander/ ende 't Lichaam wederom sulken geest als de Ziel is ende geenen anderen/ tot die onderlinge en onmiddelbare werkinge vereischt. Want al hangt die t'samenvoeginge blotelijk aan 't

Die wesenhafte Verbindung der beiden Substanzen scheint deren Natur zuwider zu sein und daher auf ein ‚Wunder' Gottes zu gründen, zumal sie eine besondere Stellung im Weltbild einnahm und der genaue Ablauf der Wechselwirkung unklar bleibt, was allerdings nicht hieße, dass Geist und Körper auf Grund von ihren durch Gott verliehenen übernatürlichen Kräften aufeinander einwirkten, während ihnen dies wesensgemäß unmöglich wäre.[236] Ein Wunder in religiösem Sinne nahm Bekker hier nicht an,[237] bei der Erforschung der Wirkungen und Eigenschaften von Geschöpfen sollten keine Wunder bemüht, sondern vielmehr von ihrer von Gott bestimmter Natur ausgegangen werden, so auch bei der Frage, ob die selbständigen Geister auf Geister oder Körper einwirken könnten, denn Gott schaffe nicht etwas mit einer bestimmten Natur, um es dann wider seine Natur wirken zu lassen. Bekker schwächte den Glauben, dass Gott auf wunderbare Weise die Gesetze der Natur durchbreche, ab; zwar könnte Gott in seiner Allmacht Wunder wirken, die Leib-Seele-Wirkung sei aber vielmehr den *mira* oder *mirabilia* zuzuordnen, die zwar wunderbar sind, sich aber den Naturgesetzen nicht entzögen.[238]

2.2.4.6 Die Geisterdebatte um die *Betoverde Weereld* in den Niederlanden

Wenn der menschliche Geist naturgemäß nur über den eigenen Körper auf einen anderen Körper einwirken könne, so könne er einem anderen Geist seine Gedanken ebenso nur mit Hilfe des Körpers (etwa durch Zeichen oder Sprache) vermitteln. Einem bösen oder guten Geist ohne Körper ist es daher grundsätzlich unmöglich, so betonte Bekker, auf einen Körper einzuwirken, und genausowenig könne er seine Gedanken anderen Geistern mitteilen. Die Einwirkung guter und böser Geister auf andere Geister oder auf Körper könnte somit nicht mit Hilfe der Vernunft bewiesen werden.[239] Da gerade auch die Existenz solcher Geister an sich nicht bewiesen werden könne, glaubte

---

welbehagen van den Schepper/ so verre als hy de opperoorsaak aller dingen is; die sulke of andere Geesten met sulke of andere Lichamen voegt: so en seit dat meer in dese niet/ dan in alle andere schepselen/ en besonderlijk in allerhande lichamen; die sodanig zijn alsse zijn/ om dat God self sodanige deelen ende op sodanige wijse heeft by een gevoegd/ gescheiden/ en bewogen. Want niemant sal/ sonder sijne onbepaalbare almachtigheid op 't hoogste te onteeren/ derren lochenen/ dat hy alles anders hadden konnen doen/ dan hy heeft gedaan: evenwel so als hy alles heeft gemaakt/ sodanig is 't; en dat moet de mensche/ (die der meer niet af en weet noch weten kan) voor elk aart/ natuur of wesen kennen/ 't gene hy bemerkt van God also gemaakt te zijn".

236 Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 97.

237 Arnold Geulincx verwendet das Wort ‚miraculum' nicht in der ursprünglichen, religiösen Bedeutung, sondern als Bezeichnung für die wunderbaren Phänomene, für den wunderbaren Charakter der alltäglichen Erscheinungen in der Welt. Vgl. Geulincx: *Schriften*, Bd. 3, *Ethica*, S. 36-37, S. 280.

238 Van den Elsen: *Monsters*, S. 18-19. Vgl. auch Lorraine Daston, Katherine Park: *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*. New York 1998; William Clark: The Death of Metaphysics in Enlightened Prussia. In: Ders., Jan Golinski, Simon Schaffer (Hrsg.): *The Sciences in Enlightened Europe*. Chicago 1999, S. 423-473.

239 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 33-37 (Kap. 6). Vgl. auch Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), S. 42-49 (Kap. 7). Bekker konnte mit der Vernunft somit nicht auf die Existenz der Engel schließen: ebd., Buch 2, S. 34 (Kap. 6, § 4): „Ik sie derhalven niet/ hoe door natuurlike redenen bewijslik is/ datter Engelen zijn: also men sulx noch uit de natuur en 't wesen der Engelen/ noch uit hunne werkingen betonen kan".

Bekker, dass die Frage ihrer Wirkung an und für sich keiner weiteren Erklärung bedürfe, da aber viele hier anderer Meinung waren, widmet er ein eigenes Kapitel, das siebte, dem Thema. Hier erörtert er erneut die Verbindung von Geist und Leib im Menschen, betont die Notwendigkeit eines Beweises der Geisterwirkung, bevor er sie annehmen könne, und behauptet eher, dass er, wenn er auch Beweise erfordere, nicht ohne weiteres die Wirkung an sich leugne.[240] Er ging somit recht behutsam vor, um nicht mit der Orthodoxie in Konflikt zu geraten. Seine Angelologie und seine Dämonologie sind daher nicht so sehr an seinen ‚philosophischen' Auffassungen abzulesen, sondern viel expliziter an seiner Exegese der Bibelstellen über Geisterwirkung.

Bei einer Untersuchung der Wirkung von Geistern will Bekker keine Wunder annehmen, sondern von der Natur ausgehen.[241] Gegen die Einwirkung auf Körper bringt er das Argument vor, dass der Mensch sie nie erfahren hätte ohne die Einmischung von Körpern, womit er Geulincx' Auffassung übernimmt, dass man dasjenige, was man nicht versteht, nicht tut oder nicht tun kann. Im, übrigens später hinzugefügten, siebten Kapitel des zweiten Buches betont er, dass die Seele unmittelbar nur „op haar eigen en op geen ander lichaam" einwirke und wohl kaum auf eine andere Seele, da der Mensch das noch nie erfahren habe.[242] Selbständige Geister könnten gleichfalls nicht auf die menschliche Seele einwirken, da sie ja die Gedanken der Menschen nicht wüssten und diese somit nicht beeinflussen könnten, oder nicht

240 Zum Titel des siebten Kapitels des zweiten Buches vgl. Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 42 (Kap. 7, Titel): „En gesteld, datser zyn, so word billyk ondersocht, op wat wyse dat deselve, vergeleken met des menschen siele, op de selve, of op eenig lichaam werksaam zyn"; ebd., Buch 2, S. 43 (Kap. 7, § 1): „Ende vermits dit [= die Wirkung von Geistern auf Körper] nu een stuk is/ waar afmen my ernstelijk dringt besonderlijker te spreken/ dan ik in 't eerst meende te behoeven [...]"; Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 14-15: „Daar af betoon ik nu in 't 6. hoofdstuk/ dat wy met ons verstand/ sonder behulp der godlike Schrifture niet verder komen konnen/ als om de mogelikheid daar af te sien; maar niet/ datser sekerlik zijn. Om die reden vond ik ook in 't eerst niet nodigh/ na de werkingen sulker Geesten op lighamen/ of op andere geesten/ ondersoek te doen; dewijle 't spottelijk schijnt/ met het doen van sulke schepselen sich te bemoeyen/ die men niet eens weet of wel in de weereld zijn. Waarom ik ook by den eersten druk maar alleenlijk met een veers/ dat nu 't § 7 in 6. hoofdstuk is/ iets daar van als in 't voorbygaan hebbe aangemeld. Siet so verre is 't van daar/ 't geene nochtans alle man vast so opneemt/ dat ik mijn werk soude gemaakt hebben om de werkingen der Geesten, op de lichamen en andere geesten te looghenen: en noch verder/ dat ik op die ontkenning alle mijne uitleggingen der Schriftuurplaatsen gronden soude. Maar na datmen my geduriglijk daar over so gequeld heeft: wierd ik eindelijk te rade/ by 't herdrukken een geheel capittel tusschen 't 6. en 7. in te voegen".

241 Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 44 (Kap. 7, § 4).

242 Bekker zog zunächst die Vernunft als Prüfstein heran, um zu untersuchen, was sie über die Existenz und die Wirkung der Seele, die der Mensch, anders als die Engel, direkt kennen kann, aussagen könnte. Für die Wirkung der Seele ist, seiner Meinung nach, immer die Einmischung des Körpers erforderlich: Ebd., Buch 2, S. 46 (Kap. 7, § 9): „En waar sullen wy dat sien als in ons self/ en 't gene wy van onsen Geest/ dat is de Ziel/ door eigen ondervindinge verneemen? Want dit is d'eenigste Geest die ons door de Reden kenbaar is: d'anderen hebben wy slechs als mogelijk/ maar niet als noodsakelijk in wesen zijnde/ aangemerkt/ so verre als wij noch gekomen zijn. Nu sienwe dat de Ziel onmiddellijk op haar eigen; ende op geen ander lichaam/ dan door middel van haar eigen werkt. En hoewel d'eene Geest den anderen in aart en eigenschappen merkelijk nader dan onse Ziel haar eigen Lichaam is: nochtans bevindmen niet/ dat d'eene ziel het minst aan d'andere te wege brengt/ dan door tusschenkomen van twee lichamen; dat van de gene die op d'andere werkt/ en van de gene die de werkinge der andere ontvangt. Maar dat de Ziele des eenen omnmiddellijk op die van den anderen werkt/ heeft nooit mensche vernomen; nochte ook begrepen hoe dat sulx geschieden kan".

wüssten, wie sie zu beinflussen seien, womit er fast wortwörtlich Geulincx' Axiom übernimmt.[243]

Bekkers Gegner Henricus Groenewegen[244] (1640-1692), Johannes Aalstius[245] (1660-1712), und Paulus Steenwinkel[246] (1662-1740), die die *Betoverde Weereld* kritisch sichteten, bauten auf Geulincx auf[247] und fragten sich, ob selbständige Geister schon auf den Körper einwirken könnten. Der reformierte Pastor Groenewegen tat 1692 in seiner *Pneumatica, Ofte Leere van de Geesten* dar,[248] dass Gott als Ursache aller Bewegung gute und böse Geister ohne Körper schon auf Menschen einwirken lasse, da auch Gott selber ein Geist sei und auf Körper einwirke. Um sich gegen Bekker erfolgreich zu behaupten, hätte Groenewegen beweisen müssen, dass Gott ein Geist sei wie andere Geister auch, stattdessen argumentierte er aber, dass, wenn Gott im Menschen eine ursächliche Beziehung zwischen Geist und Körper geschaffen habe, weitere angenommen werden könnten, so dass es möglich sei, dass auch Engel auf Menschen einwirken könnten, was in seinen Augen die Bibelstellen über Engel und Teufel belegten.[249]

Der Philosophieprofessor Aalstius aus Middelburg und der Pastor Steenwinkel vertraten 1693 in ihren *Zedige Aanmerkingen, Waar in de Gronden en de daar op gebouwde redeneringen van den wijtberoemden Heer, Dr. Balth. Bekker, Nopende den aard en werkingen der Geesten aan Gods woort en de Reden getoetst worden*[250] die

---

243 Ebd., Buch 2, S. 66-67 (Kap. 10, § 9): „Hoe nu een Geest of Engel op onsen Geest/ dat is de Ziele/ werkt word in de Schrift ook niet verklaard. Maar hoe kan hy ook ietwes/ doen aan 't gene hy niet weten kan? Ik wil seggen: so d'Engelen op onse Zielen werken; 't moet zijn door bestieringe onser gedachten. Die staat ook alleen aan God/ diese kent/ ende neigt waar henen dat hy wil. Spreuk. 21:1. Sal my een Geest ergens toe aansporen/ sonder taal of teken dat door middel van een lichaam geschied: het sal zijn/ om dat de gedachten die hy in my vind hem niet behagen; of dat hy andere vereischt die hy in my niet en vind. Maar wat vind hy of wat vind hy niet/ die geens menschen gedachten weten kan? Deselve in den mensch te vinden/ of in den mensch te brengen/ of te verbeteren/ of te versterken/ is alleen het werk van 's Heeren Geest".

244 Zu Groenewegen vgl. *NNBW* VI, 638; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 356-357.

245 Zu Aalstius vgl. *NNBW* II, 1-3; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 1-3.

246 Zu Steenwinkel vgl. van der Aa: *Woordenboek*, XVII-II, S. 982.

247 Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 91-96. Aalstius und Steenwinkel stützten sich auf Geulincx und trugen auch mittelbar zur Verbreitung von Geulincx' Philosophie bei. Geulincx glaubte, dass ein Geist, d.h. Gott selber, für alle Geschehnisse außerhalb des menschlichen Geistes (d.h. auch für die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper) verantwortlich sei. Wenn das der Fall sei, so gebe es keinen Grund anzunehmen, dass Gott den Einfluss von Geistern in der Natur, insbesondere von Engeln, nicht verbürge. Vgl. Geulincx: *Schriften*, Bd. 2, *Metaphysica Vera*, S. 147-150.

248 Henricus Groenewegen: *Pneumatica, Ofte Leere van de Geesten, Zijnde Denkende en Redelike Wesens. In welke Bewesen word, dat de selve Geesten, en wel bysonder de Engelen, zoo Goede, als Quade, oefenen dadelike werkingen, volgens hare nature op Lichamen, dat is Zelfstandigheden die uytgestrekt zijn. Uytgegeven by gelegentheyd van 't Boek De Betooverde Wereld* [sic!], *geschreven door D. Balthazar Bekker, Predicant tot Amsterdam. In drie Deelen [...]*. Enkhuizen 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: K 61-851 (2)).

249 Ebd., I, S. 28-43; II, S. 88-94; III, S. 24-43. Vgl. dazu: Fix: *Fallen Angels*, S. 92-96; Ders.: Balthasar Bekker and the Crisis of Cartesianism. In: *History of European Ideas* 17 (1993), S. 575-588. Hier bes.: S. 581-583; Ders.: Hoe cartesiaans was Balthasar Bekker?, S. 126-127.

250 Johannes Aalstius, Paulus Steenwinkel: *Zedige Aanmerkingen Waar in de Gronden en de daar op gebouwde redeneringen van den wijtberoemden Heer, Dr. Balth. Bekker, Nopende den aard en werkingen der Geesten aan Gods woort en de Reden getoetst worden. Door Johannes Aalstius, en Paulus Steenwinkel Dinaren* [sic!] *des Evangeliums tot Hoornaar en*

Auffassung, dass Geister, wie die menschliche Seele auch, selbständig auf Grund ihres Willens auf den Körper einwirken könnten durch ein ‚Wunder' Gottes,[251] wobei ihnen, wie Groenewegen, die Schrift als Beweis galt,[252] während Bekker von seinem philosophischen Ansatz her die entsprechenden Bibelstellen eben nicht als Beweis zuließ. Aalstius und Steenwinkel warfen Bekker die falsche Interpretation cartesianischer Grundsätze vor: Dass er für den menschlichen Geist den definitiven Ortsbegriff in Anspruch nahm, den er vorher leugnete, sei, so die Verfasser der *Zedige aanmerkingen*, darauf zurückzuführen, dass er Ausdehnung und Denken nicht sorgfältig voneinander trenne. Zu behaupten, dass der menschliche Geist sich tatsächlich an einem Ort befinde, sei nicht cartesianisch.[253] Bekker wollte aber kritisch sein und seinem Lehrer nicht unbedingt blind folgen,[254] insofern ist er ein typischer Eklektiker, der zwischen denjenigen, die uneingeschränkt Geistereinwirkung annehmen, und solchen, die die Existenz von Geistern regelrecht leugnen, eine Mittelposition einnimmt. Dass Bekker den cartesianischen Dualismus von Geist und Materie übernahm und einem Geist ohne Körper jegliche Wirkung auf Körperlichkeiten absprach, bildete den Mittelpunkt der damaligen ‚philosophischen' Auseinandersetzung um die *Betoverde Weereld*.

2.2.4.6.1 Verteidiger der Geisterwirkung

Der orthodoxe Voetianer Melchior Leydekker[255] (†1701), Pastor und Arzt, ist einer der prononciertesten Exponenten der Gelehrten, die Geistereinwirkung uneingeschränkt annahmen. In seiner *Historische en Theologische Redeneringe Over Het [...] Boek Van [...] Bekker [...]*[256] nahm er zwar wie Bekker an, dass Geister rein geistig seien und

---

Schelluynen. Dordrecht 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 63-710 (1)).

251 Zu Aalstius und Steenwinkels Auffassungen über Geisterwirkung vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 92, 96-97; Ders.: Balthasar Bekker, S. 583-584; Ders.: Hoe cartesiaans was Balthasar Bekker?, S. 127-129; Knuttel: *Bekker*, S. 244-245.

252 Fix: Balthasar Bekker, S. 583-584.

253 Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 96-97; De Vet: *Rabus*, S. 315-321; Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 184-185, 516; Knuttel: *Bekker*, S. 240-241. Aalstius und Steenwinkel nahmen eine Wirkung der Engel auf Erden an, und stützten sich dabei auf die cartesianische Philosophie: Auf Grund des Wesens der Seele, das nach Descartes aus Denken bestehe, könne der menschliche Geist nur denken und wollen. Vgl. Aalstius, Steenwinkel: *Zedige Aanmerkingen*, S. 165: „[...] het wesen van de ziele bestaat in denking, en een denkende selfstandigheyd kan niet anders als door den wille werken; derhalven kan de ziele noyt meer doen als willen: en die wil blijft, om soo te spreken in de ziel, sonder dat eenige werkinge of kragt daar van uytvloeyd". Nur mit ausdrücklicher Genehmigung Gottes könne der menschliche Geist auf den Körper einwirken, räumte Bekker ein. Aalstius und Steenwinkel fragten sich darüber hinaus, wieso Gott nicht auch Engel auf Menschen oder auf andere Körper einwirken lassen könnte, was sie in der Schrift bestätigt sahen. Vgl. etwa ebd., S. 175-176. Vgl. auch Fix: Bekker, S. 583-584.

254 Vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 514-515.

255 Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 238-239, 247.

256 Melchior Leydekker: *Melchior Leydekkers Historische en Theologische Redeneringe, Over Het onlangs uitgegeve Boek Van den seer vermaarden Balthasar Bekker, Strekkende tot bevestinge der Waarheit en Authoriteit van de H. Schriftuur. Uit het Latijn overgebragt, en geschikt na het begrip van den Nederduitschen Leser. Waar achter gevoegt is Een Brief van de Hr. D'aillon, Wegens sijn gevoelen van de Eenheit des Duyvels, Geschreven uit London, den 16 Decemb. 1691*. Utrecht 1692 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (25)) [Lat.:

Körper in der Ausdehnung existierten, glaubte aber wie Aalstius und Steenwinkel, dass Bekker den Wechselbezug zwischen Leib und Seele falsch deute und daraus irrige Auffassungen über die Wirkung selbständiger Geister ableite, da die philosophische Grundlage keine Sicherheit biete, insofern sie dem allgemeinen Empfinden der Christenheit sowie der Schrift widerstrebe.[257] Zudem kritisierte er Bekkers Ortsbegriff, soweit der sich auf Geister bezog.[258] Leydekker fragte sich, wie Bekker die Wechselwirkung von Geist und Körper ergründen und selbständigen Geistern eine Wirkung auf Körperlichkeiten absprechen könne, wenn er diese im Menschen schon nicht genau erklären könne, und ob er, wenn er auf Grund der Bibel die Vereinigung von Leib und Seele im Menschen annehme, nicht auch die Wirkungsmacht der Engel annehmen müsse. In Leydekkers Augen verdrehte Bekker die Schrift, weil er an cartesianischen Ideen festhielt.[259]

Ders.: *Melchioris Leydekkeri, Prof. Dissertatio historico-theologica, de Vulgato nuper Cl. Bekkeri Volumine, et Scripturarum Authoritate ac Veritate, pro Christiana religione apologeticaelchioris Leydekkeri*. Utrecht 1692].

257 Ebd., S. 48: „Maar D. Bekker sou voorsichtig gedaan hebben, indien hy (finitudo) de eindelijkheit van sijn ziel begrepen hebbende, vooral de onsekerheit van sijn Philosophie aangemerkt hadde, nademaal hy gevoelens soekt aan te dringen, die tegen het geheel Christendom, en duydelijk tegen de H. Schriftuur aanloopen. Hy had moeten denken, hoe onredelijk het zy daar uit, om dat het duyster is op wat manier een geest op een lichaam kan werken, t'eenemaal alle werkingen des selfs te loochenen, en wel tegen de ondervinding van alle eeuwen. [...] Doch hy dit ook niet wetende, meint t'eenemaal niet gehouden te zijn te gelooven, dat hier uit volgt. Ja hy meint dit te moeten ontkennen, al wat de ondervindinge van alle natien, en de H. Schriftuur daar tegen mag seggen".

258 Ebd., S. 49: „Al hoewel D. Bekker versiert dat een geest by alle lichaam tegenwoordig is, waar van hy denkt, en van gevoelen is dat sijn ziel, en van meer andere, die met haar affectie Koning Willem na Engelant gevolgt zijn, in der daat geweest is, in 't Schip, op de Zee, in Engelant. Ja, hy beeld sig in dat sijn ziel tegenwoordig is by den gehelen hemel en aarde, als hy van de selve denkt, door dusdanig een philosopheren, welk nooit eenige nieuwe Philosophen in den sin gekomen is; nademaal sy stellen dat men de tegenwoordigheit der gesten [sic!], uit de werkingen van buyten moet afnemen".

259 Ebd., S. 49-52: „Ondertusschen sullen wy hooren, wanneer hy sich gereet maakt, om de vereeniginge van sijn ziel met sijn lichaam uit te leggen, en eens insien, met wat recht hy dat doet. 't Is bekent, seit hy, van onse geest, dat hy op het lichaam werken kan. Namentlijk de mensch kan door 't lichaam op een ander lichaam werken, doch geen Engel, welke onlichamelijk is. Siet D. Bekker hier leit de knoop. Namentlijk gy dringt ons, om uit te leggen de werkingen der geesten op de lichamen, en gelooft niet datse geschieden, om dat gy het selfs niet kunt uitleggen; nademaal gy te vooren behoort uit te leggen de vereeniginge van uw ziel met uw lichaam, als mede de werkinge des selfs door alle uwe leden. Waarlijk gy sijt uit de vereeniginge van ziel en lichaam maar een mensch. Legt de geheymenisse van die eens uit, soo gy kunt. U ziel bestaat niet als in denken. Derhalven is dese vereeniginge nergens anders in gelegen, als in de manier van denken. [...] Noch meer: Indien de vereeninge in onderlinge werkingen bestaan, so versoek ik van D. Bekker dat hy ons leere, hoe een geest, die met een lichaam niets gemeens heeft, niet te min op 't lichaam werken kan? [...] Want wy sullen groter dingen voor den dag brengen, als de nieuwe Philosophen, welke de vereeniginge selfs loochenende, eindelijk niet met al en seggen. 't Is seker dat'er een Wet is van den hoogsten Schepper, waar door men verstaat dat het lichaam ende ziel soo geordineert zijn, dat sy door een wonderbare verbintenis een eenige en ware mensch uitmaken. Gen. 11.7. 1.Cor. xv.45. Uit dese Wet spruit het dat elke ziel haar eige lichaam besit, en 't selve sal hebben in 't laatste de tijden in alle eeuwigheit, gelijk 't Christelijk geloof ons leert. [...] Doch soo wy de werkingen van onse ziel op 't lichaam vast stellen, waarom soude men dan ook de kracht der Engelen niet geloven in 't bewegen van verscheyde lichamen? Dat lichamen elkander bewegen is klaar, waarom souden de gesten [sic!] die dan niet bewegen, welker natuur veel edelder en heerlijker is? Wat reden kan daar derhalven zijn, waarom wy de selve werkingen op de lichamen ontnemen? Sy [= Engel] worden immers in de Schriftuur genoemt sterke

Der konservative Utrechter Pastor Henricus Brinck[260] (1645-1723) kritisiert in den *Voor-reden* zum *Toets-Steen Der Waarheid* ebenfalls, dass Bekkers Auffassungen über die Wirkungsmacht der Geister sich nicht mit der Autorität der Schrift vereinbaren lassen.[261] Er war ein ausgesprochener Gegner des Cartesianismus, wie sein *Vervolg van de klaare en beknopte verhandeling van de natuur en werkinge der menschelyke zielen, engelen en duivelen* belegt, in dem er Bekker und anderen Anhängern der „neuen und unzuverlässigen" Philosophie vorwirft, dass die zwar behaupteten, dass die Seele und der Körper keinen Einfluss auf einander ausüben könnten, trotzdem aber glaubten, dass erstere vom Körper Kenntnis nehme, was aber impliziere, dass dieser auch auf die Seele einwirke, obwohl dies auf Grund des Dualismus nicht möglich wäre.[262] Brinck

---

Helden, gesonden te zijn tot dienst der gene, die de Saligheit beërven sullen. Heb. 1.14, wanneer sy haar last uitvoerden zijn sy in een sichtbare gedaante verschenen, zijnde boodschappers van de Goddelijke wil en zijner beloften. Dit alles op de manier van Bekker uit te leggen, is aan Gods woord geloof weygeren, en te loochenen, 't geen in de Schriftuur met ronde woorden ons nagelaten is". Ähnlich argumentierte der remonstrantische Pastor Johannes Verryn in den *Aenmerckingen op de Betoverde Werelt*. Vgl. Johannes Verryn: *Aenmerckingen op de Betoverde werelt van dr. Balthazar Bekker, nopende de geesten, en hun vermogen, en byzonderlijck den staet, en magt des duyvels/ Door J. Verryn*. Amsterdam 1692. Dazu: Knuttel: *Bekker*, S. 242-244.

260 Zu Brinck vgl. *NNBW* VI, 203-204; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 163-164; *BWPGN* I, 615-617; Fix: *Fallen Angels*, S. 87-91, 103-106, 108-109, 122. Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 233-238; Fix: Hoe cartesiaans was Balthasar Bekker?, S. 123.

261 Henricus Brinck: *Toet-steen Der Waarheid En der Meyningen, Ofte Klaare en beknopte Verhandelinge Van seekere Cartesiaansche en Cocceaansche Vraag-stukken. De Voor-reden behelst onder anderen een ontzenuwinge en genoegsaame wederlegginge van het bekende Gods-lasterlijk Boek van B. B. genaamt Betoverde Wereld, ens. Door Henricus Brinck, Dienaar der Gemeente Jesu Christi tot Utrecht*. Utrecht 1691 (Exemplar: Utrecht (UB), Sign.: MAG: E oct 336). Hier etwa Bl. ****2^{v}: „Ik weet wel, onse Partye [= Bekker] tracht dese en meer andere texten in een andere sin te draayen, en (waar het mogelijk) daar heen te wenden, datse evenwel niet beweesen de werklijkheid van eenigen persoon des boosen Geests onder de menschen hier op aarden: maar dewyl hy daar toe noch niet komt, om te ontkennen, dat 'er ergens van de Duyvel in de Schriftuire word gesproken, ja sulx toestaan moet ten minsten in de meeste van de nu aangetogene plaatsen, soo is de vrage al wederom, indien soondanige texten niet annwijsen, dat de Duyvel of Duyvelen iets doen en werken, of iets gedaan en gewrocht hebben, wat klaardere woorden daar dan souden kunnen gegeven worden om het te seggen?"; ebd., Bl. *****8^{r}-*****8^{v}: „Dan soude noch van Partye [= Bekker] of van iemand t'sijner verschooninge meugen ingebracht worden, dat hy met sijne meeningen over soo veele texten van de H. Schriftuire, de welke van de goede of quade geesten spreeken, daarom nicht wechneemt de geheele autoriteit van het Goddelijk Woord. Want, of schoon hy meent dat die texten moeten verstaan worden na de dwalinge van het gemeen, hy erkent echter de geloofwaardigheid van het Woord in al het overige, en voornamelijk in het geen daar van God en Christus geschreven staat, en 't geen ons tot zaaligheid van noden is te weten. Maar de Christelijke Leser weet in hoe eenige menigte van plaatsen de geschiedenissen van de Engelen en ook van de quade geesten beschreven staan, en hoe, wanneerme sulx niet wil aangemerkt hebben, als geschreven na de juiste waarheid der sake, sulx een zielverderffelijk gevolg by veelen sal moeten maken. [...] soo dat, indien deese Man dit'er door kreeg, dat het geene van Engelen en Duyvelen verhaalt word, maar een opschikking of inbeeldinge is geweest, hy met een niet verre van daar soude zijn, om de gantsche autoriteit van het Woord Gods (soo veel als in hem was) den bodem in te slaan". Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 233-238; Fix: *Fallen Angels*, S. 87-91.

262 Henricus Brinck, Willem Deurhoff: *Vervolg Van de Klaare en Beknopte Verhandeling Van de Natuur en Werkinge der Menschelijke Zielen, Engelen en Duivelen, Vervat In gewisselde brieven tusschen de Heer Henricus Brinck Predikant tot Utrecht, En Willem Deurhoff*. Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2634), S. 7-18, bes. S. 14-18.

beschuldigte auch den Amsterdamer Kaufmann und Philosophen Willem Deurhoff[263] (1650-1717), der in einem Briefwechsel mit Willem van Blyenberg[264] (1632-1696) über die Natur und die Wirkung der Geister sowie über die Kausalitätsfrage diskutiert hatte, dass dieser sich nicht hinreichend von Bekker distanziere.[265] Deurhoff, der als verkappter Spinozist galt, sah, wie Groenewegen und Geulincx auch, Gott als die einzige Ursache von Bewegung an[266] und sprach daher Engeln und Teufeln die Fähigkeit ab, unmittelbar selbständig auf den Menschen einzuwirken, er ging aber weiter als Bekker, indem er auch der menschlichen Seele die Fähigkeit aberkannte, auf den Körper, mit dem sie verbunden sei, einzuwirken. Sie könne zwar die Vorstellungen des Körpers kennen, ihn aber nicht direkt bewegen. Hier hatte Bekker sich zurückgehalten und für den Menschen eine besondere, von Gott gegebene Einheit angenommen.[267] Deurhoff glaubte, dass sowohl die Seele als auch die selbständigen Geister die Handlungen des Körpers zwar kennten, sie aber nicht verursachten, da Gott letztendlich die Ursache jeglicher Bewegung sei: Die unmittelbare Aktivität des Geistes und der Geister begründete er mit Hilfe okkasionalistischer Argumente.[268] Obwohl er ein Gegner Bekkers war, geriet er wegen seiner cartesianischen Auffassungen in der Geisterdebatte bei der Orthodoxie derart in Verdacht, dass er 1695 aus der reformierten Kirche austrat.[269]

Für manchen Gelehrten wurde die Frage nach der Wirkungsmacht selbständiger Geister besonders heikel, insofern cartesianische Grundsätze und Methoden auf die Bibelauslegung übertragen wurden. So befürchtete der orthodoxe Amsterdamer Pastor

---

263 Zu Deurhoff vgl. *NNBW* VIII, 382-383; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 260-265.

264 Zu Blyenberg vgl. *NNBW* IV, 170-172; van der Aa: *Woordenboek*, 2-II, S. 671-672; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 1, S. 110-113.

265 Brinck, Deurhoff: *Vervolg* S. 6-7: „Te minder, [Brinck kritisch zu Deurhoff] om dat Ue wel noemt den fameusen Auteur B. Bekker, die in dese dagen zo veel te doen gemaakt heeft, om, tegen het geopenbaarde woord Gods aan, der Geesten werkelijkheid op iets buiten haar te loochenen, maar niet rondelijk te kennen geeft, of gy des selfs gevoelen voor goed keurt of niet. So datme uit uw schrijven in desen niet kan gewaar worden, of gy eenigen heyligen yver hebt tegen ’t geene so baarblijkelijk bevonden is aan te gaan tegen het geopenbaarde woord van de levendigen God. De meeninge, dat Ue seer op geset is, en daar gy al het uwe op fondeert, is, dat noch de Menschelijke ziele noch Engel noch Duyvel op eenig lichaam of geest, die van hem onderscheiden is, werkt of werken kan. [...] De ondergeschikte oorsaken acht ik [= Deurhoff] door de bovenstaande redenen genoegsaam uitgeroeit te hebben. pag. 50. Ja, gy komt so verre, dat gy niet toelaten wilt, dat eenig lichaam op een ander lichaam eenige eigentlijke werkinge doet. Men moet niet alleen ontkennen, dat een lichaam op iets anders werkt of eenig gewrocht voortbrengt, maar men moet ook ontkennen, dat het innerlijk in sijn wesen een werkinge is, segt gy [...]. Kortelijk al u seggen komt daar op uit. Noch Ziel noch Lichaam werkt iets, maar ’t geen door het Lichaam der Menschen uitgewrocht word doet God alleen. De Ziele doet’er niet anders toe, als dat die het weet en ’er kennisse van heeft, om het toe te stemmen of niet toe te stemmen. [...] Wy voegden ’er by, dat alsme niet verder quam, men alle werkelijkheid den Ziele en andere Geesten genoegsaam ontnam, en God alleen onmiddelijk [sic!] alles quam toe te schrijven, gelijk het den Heer Bekker ook zo gevoelde“.

266 Willem van Blyenberg, Willem Deurhoff: *Klaare en beknopte Verhandeling van de Natuur en Werkinge der Menschelijke Zielen, Engelen en Duivelen, Vervat In gewisselde brieven tusschen de Heer Willem van Blyenbergh, En Willem Deurhoff*. Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 41), S. 7-11, 13-15.

267 Fix: *Fallen Angels*, S. 99-106; Israel: *Radical Enlightenment*, S. 389.

268 Vgl. Deurhoff, van Blyenberg: *Verhandeling*, S. 6-16.

269 Fix: *Fallen Angels*, S. 105-106.

Jacobus Koelman[270] (1632-1695) im *Vergift van de cartesiaansche philosophie grondig ontdekt* als Sprachrohr vieler orthodoxer Theologen, dass die Cartesianer hier ihre Auffassungen als Wahrheitskriterien anlegten und die Vernunft zum alleinigen Prüfstein der Bibel machen, womit sie die göttliche Inspiration leugneten[271] und die Grundsätze der reformierten Kirche angreifen würden.[272] Besonders Bekkers cartesianische Grundsätze, die er „als een Toverdrank en Giftbeker" ansah, wollte er zum Nutzen aller, „tot gemeene stichting"[273] widerlegen.[274]

2.2.4.6.2 Gegner der Geisterwirkung

Bekker wurde nicht nur kritisiert, er fand auch Befürworter, die seine Anwendung des cartesianischen Dualismus nicht nur verteidigten, sondern auch weiter ausarbeiteten. Ihren Darlegungen ist zu entnehmen, dass Bekker mit seinem eklektischen Verfahren einen Mittelweg ging. So trat der Polemiker J. Pel[275] in den *Wonderdaden des Allerhoogsten*[276] gegen Brinck an und leugnete schlichtweg die Existenz von Dämonen; in der *Leeringe der Duivelen verwoest*[277] verteidigte er sich anschließend gegen die Kritiker der *Wonderdaden*. Wie Bekker betrachtete er Gott als die höchste Ursache in der Welt, schrieb aber den Geschöpfen eigene natürliche Kräfte der Bewegung zu; wie Bekker nahm er an, dass Geist und Leib aufeinander einwirken konnten.[278] Er glaubte nicht an die Existenz gefallener Engel, da sie weder mit der Vernunft zu erkennen,

---

270 Zu Koelman vgl. van der Aa: *Woordenboek*, Bd. 10, S. 285-287; Knuttel: *Bekker*, S. 260-265; Fix: Hoe cartesiaans was Balthasar Bekker?, S. 122-123.

271 Koelman: *Vergift*, Toe-Eygening B. *3^{r}-*3^{v}.

272 Ebd., S. 3. Auch in der *Schriftmatige leere der geesten* warf er Bekker letztendlich vor, dass er auf Grund seiner philosophischen Auffassungen Schriftworte verdrehe und falsch auslege. Jacobus Koelman: *Schriftmatige Leere Der Geesten, Soo Der Goede als insonderheid der Quade, Als mede van Bezetenheid, Spokerye en Toverye, Zynde Een volle wederlegginge van 't geene Balthazar Bekker, gewesen Predikant tot Amsterdam in sijne vier Boeken en vordere Geschriftjens dies aangaande heeft uitgegeven/ Begrepen in Zes Boeken, het laatste Behelst een rechtveerdiginge van de Kerkelijke Handelingen tegen Bekker tot desselfs afsettinge van den Dienst, en uitsettinge uit de Gemeinschap der Gereformeerde Kerke, Door Jacobus Koelman, Doctor der Philosophie/ en Leeraar van de Gemeente J.C. tot Sluis in Vlaanderen.* Utrecht 1695 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 1171 c 18).

273 Ebd., Aan den Leeser Bl. * 5^{v}.

274 Ebd., S. 3.

275 Zu Pel vgl. van der Aa: *Woordenboek*, Bd. 15, S. 161. Vgl. auch Fix: *Fallen Angels*, S. 108-112; Knuttel: *Bekker*, S. 236-237.

276 J. Pel: *De Wonderdaden Des Alderhoogsten Waar in aangewesen word, wat mogelijker en waarschijnelijker is, de verleidinge van den mensch door sig selfs, of door dat ding dat een afgevallen Geest word genoemd; en dat den Val van de denkende Wesens onvereenigd met een lighaam, die Engelen worden genoemt, niet alleen onbegrijpelijk maar ook onmogelijk is, ja dat hare scheppinge in 't werk der scheppinge, in den gehelen Bijbel niet te vinden is. Ook dat de wesentheid der Engelen, waar door dat God op de alderwonderbaarlijkste wijse sijnen wil heeft verrigt, onder de uitgestrektheid, begrepen sijn. Door J. Pel.* Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 418 E 80). Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 108-112; Israel: *Radical Enlightenment*, S. 389.

277 J. Pel: *De Leeringe Der Duyvelen Verwoest: Synde ook een Inleyding over Matth. 4. Met een nader Bevestiging van myn Boekje De Wonderdaden Des Alderhoogsten. Alles uyt den Bybel, en door een suyvere Redeneringe bewesen, door J. Pel.* Amsterdam 1694 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2645).

278 Ebd., Bl. *3^{v}- **1^{v}, S. 2-5.

noch mit der Schrift zu belegen sei, an Engel glaubte er dagegen schon, weil sie in der Bibel öfters erwähnt wurden, er leugnete aber, dass sie denkende Wesenheiten seien, vom Menschen unterschieden, immateriell von Natur her, und von Gott erschaffen.[279] Ihre Existenz ließ sich weder auf Grund ihrer Natur als Geister, noch auf Grund ihrer Tätigkeit belegen und auch die Bibel galt ihm nicht als Beweis,[280] denn ‚Geist' bezeichne in der Bibel etwas Materielles. Daher gebe es keine unkörperlichen Wesenheiten wie Engel, sondern habe Gott bloß materielle Geschöpfe als Engel in seinem Dienst.[281] Pels Materialismus ähnelt Hobbes' Auffassungen über Geister, während Bekker dem traditionellen Glauben den Vorrang gab, wenn kein letzter Beweis vorhanden war. Wo Bekker hier die Ratio dem Glauben unterordnete, verfuhr Pel umgekehrt.

---

279 Ebd., S. 77: „Dit is de steen des aanstoots, daar de Sadduceen en veele lieden ten dagen sig aanstieten, dewelke alles dat deselve hebben gelooft, soo 't schijnd, door de reden hebben willen bevatten (of) afleggen; [...] Lucas die seid ook dat deselve, Engel noch Geest geloofde, Actor. 23:8. Soo sy door die Engelen en Geesten verstaan hebben, denkende dadelyke selstandigheden, buyten den mensch, die in 't werk der Scheppinge soude geschapen zijn? sijnde ten opsicht van haar wesendheid onstoffelijk? dan ontken ik deselve met haar? maar soo sy sulke Engelen en Geesten ontkende, gelijk ik voor onderstel, soo spreek ik deselve tegen; dog mijn ontkenning en rust niet alleen, om dat de reden de wesendlijkheid, mijn niet en leerd van deselve, of dat ik de reden boven den Bybel soude verheffen, dat sy verre; (alsoo den Bybel mijn voor komt als een onfeylbaaren Propheet van den hoogsten rang, hebbende de Opperste-wysheid des Vaders, die de reden, dingen openbaard, daar deselve van natuure niet by kan komen of bereiken) maar om datse 't beyde niet en doen, dat is, den Bybel noch de reden die leerd het. Dit tusschen beyde waargenomen, so wende ik myn wederom tot de palen van mijn bestek, om van de droomen en gesigten te spreken".

280 Ebd., S. 56-57: „Wat nu aangaat de mogentheid van dese schepsels, dat deselve soude konnen wesen, is al mede geen bewijs voor haar zijn, datse zijn; wand indien den maker van 't heel Al, alles gemaakt had, dat hy had konnen doen, soo soude deselve noch duysenden van dingen hebben konnnen make, die nu niet geschapen zijn; immers soude God nevens den eersten mensch, noch seven paar of meer, soo veel als 't hem hadde behaagd konnen geschapen hebben, [...] maar is dit wel geschied? ja de wereld soude God in hoedanigheid anders hebben konnen maken, als sy nu geschapen is, enz. immers is dit niet geschied? soo dat de mogendlijkheid van dese schepsels, uyt de mogentheid Gods niet te bewysen is. Derhalven soo leerd de natuurelyke reden niet, dat deselve zijn, alsoo weynig als den Bybel doed, 't gene niet te bewysen is voor die gene (die 't selve bewyselijk agten) noch uyt de natuur en 't wesen, noch uyt der selver werkinge die sy souden doen, noch uyt iets diergelyks. Ondertusschen en behoefd myn niemand lastigh te vallen om te bewysen dat deselve niet en zyn: alsoo ik genoegsaam heb bewesen dat wy niet mogen gelooven, soo de reden of de Schriftuur het selve niet geloovelijk maakt; en dat het een stoutigheid en lichtvaardigheid is, sulx te doen: ja dat dit geloof een bygeloof of overgeloof, boven 't gene men geloven mag soude wesen. Soo lang dan als myn verstand geen kennis heeft van haar sijn, gelijk de reden noch de Schriftuur ons daar geen kennis van geeft; soo ontken ik, ja moet ontkennen dat 'er deselve zyn, schoon dat 't mogelijk is dat deselve konnen zyn; of anders soude die gene die deselve voor onderstellen, bygeloovig en onwetend blyven, en de kranke bewysen voor de wesendlykheid der Engelen, en souden sy selfs niet bemerken. Ik ontken dan, om dat de reden en Schriftuur geen kennisse van en geeft, en dat een ander die hier al kennis van heeft (soo hy seyd) myn beter soude moeten leren als de reden en den Bybel doed".

281 Vgl. ebd., S. 26-30. Hier bes. S. 26: „Derhalven soo sijnder dan geen onlichaamelijke selfstandigheden geschapen in 't werk der scheppinge, dewelke Engelen worden genoemt: dat is, Geesten die in geen plaats of die nergens soude zyn, of die iets soude schynen en inderdaad niets wesen. [...] De wesendheid der Engelen dan, die God in sijnen dienst heeft en noch gebruykt, sijn stoffelyke, gelyk de gemeene lichamen, die meting, bestaande plaats en beweging onderworpen zijn. Dese Engelen sijnde goede, sijn driederley, maar ten opsichte van haaren natuur eens; doch van elkandere verschillig in hoedanigheid".

Nicht ‚radikal' genug war Bekker ebenfalls einem gewissen Herman Bouman[282] (Ende des 17. Jahrhunderts), der zu den Rijnsburger Kollegianten gehörte, die sogenannte ‚collegiae', gottesdienstliche Versammlungen, unabhängig von der reformierten Amtskirche abhielten und somit eine freisinnige Religionsgemeinschaft bildeten, zu der sich vor allem Angehörige der säkularisierten Oberschicht bekannten.[283] Gerade die Kollegianten befassten sich intensiv mit Bekkers *Betoverde Weereld*, und einige radikalisierten seine Auffassungen, darunter Bouman, der mit Bekkers Argumenten in seiner *Disputatio von verscheyde zaken* das Wirken von Geistern auf Erden abstritt,[284] von bösen wie von guten. Dass Engel, die den Menschen erschienen, Geister seien, sah Bouman nicht in der Schrift bestätigt,[285] wenn er auch die Existenz von immateriellen, selbständigen, denkenden Wesen annahm, die aber, wenn Menschen sie als Engel auf Erden sähen, bloß menschliche Körper hätten,[286] da ein Geist ohne Körper ja nicht vom Menschen wahrgenommen werden könne und nicht zu diesem in Kontakt treten oder auf ihn einwirken könne.[287] Während Bekker das Wirken der guten Engel auf Erden auf Grund der Schrift annahm, glaubte Bouman, dass die Vernunft beweise, dass ein solches Wirken unmöglich sei.[288]

Ebenfalls über Bekker hinaus geht der Pamphletist Eric Walten (belegt zwischen 1660-1697),[289] der, anders als jener, den Primat der Philosophie vor der Theologie postuliert und es als deren Aufgabe ansieht, die Gläubigen aus der Unwissenheit zu befreien. Die Wirkungsmacht der Geister ist für ihn eine rein philosophische, namentlich metaphysische Frage, über die die Bibel nichts aussagen könne, womit er sich zu religionskritischen Denkern wie Spinoza und Lodewijk Meyer gesellt, während Bekker

---

282 Von Bouman, über den weiter nichts zu ermitteln ist, stammen vier Schriften, darunter zwei Disputationen über den Teufel. Vgl. van der Linde: *Bibliografie*, S. 23-24 (Nr. 78-81); Fix: *Fallen Angels*, S. 112-117.

283 Zu den Kollegianten vgl. Walter Kasper u.a. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg ^{3}1993-2001. 10 Bde. und Reg.-Bd. [= ^{3}*LThK*]. Hier: ^{3}*LThK* VI, 177-178; Andrew C. Fix: *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princeton 1991 [Urspr.: Phil. Diss. Bloomington 1984]; Ders.: Angels, Devils and Evil Spirits in Seventeenth Century Thought. Balthasar Bekker and the Collegiants. In: *Journal of the History of Ideas* 50 (1989), S. 527-547. Vgl. Ders.: *Fallen Angels*, S. 112; J.C. van Slee: *De Rijnsburger Collegianten*. Haarlem 1895 (= Verhandelingen, raakende den natuurlyken en geopenbaarden godsdienst, nieuwe serie 15), S. 37.

284 Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 133.

285 Herman Bouman: *Disputatio van verscheyde saaken, raakende de wonderwerken, en of een schepsel die doen kan: item, van de engelen, duyvelen, &c. Voorgevallen in de Menniste Kerk, het Lam genaamd, terwyl het oeffening was, den 7 augustus, en den 29 mey te vooren, deses jaars 1695./ Door verscheyde broeders van deselve societeyt, die tegenwoordig waren, opgesteld, en nagesien van H. Bouman, die ook een kleyne voor-reden voor, en weynig aanmerkingen achter heeft bygevoegd*. Amsterdam 1695, S. 16. Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 113.

286 Bouman: *Disputatio*, S. 21. Verweis nach: Fix: *Fallen Angels*, S. 114.

287 Herman Bouman: *Brief van Lambert Joosten, met een antwoord op de selve, van Herman Bouman, waar in gehandelt word van de engelen en geesten, &c. En welk laatste een zedige verantwoordinge behelst, van de swaare gevolgen, of besluyten, die den autheur des briefs, uyt het gevoelen van H. B. tracht te maaken*. Amsterdam 1696, S. 6-10. Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 115.

288 Ebd., S. 116.

289 Zu Walten vgl. van de Aa: *Woordenboek*, Bd. 20, S. 47-48; Wiep van Bunge: Eric Walten (1663-1697). An Early Enlightenment Radical in the Dutch Republic. In: Wiep van Bunge, Wim Klever (Hrsg.): *Disguised and Overt Spinozism around 1700*. Papers Presented at the International Colloquium Held at Rotterdam, 5-8 October 1994. Leiden, New York, Köln 1996 (= Brill's Studies in Intellectual History 69), S. 41-54.

hier nicht nur auf Vernunftschlüsse, sondern auch auf die Bibel zurückgriff. Walten glaubte jedoch wie Bekker, dass der Mensch nur durch Beobachtung seiner selbst, als Einheit von Geist und Körper, Kenntnisse über andere Geister und Körper gewinnen könne,[290] denn die menschliche Seele sei der einzige Geist, der auf Körper einwirken könne,[291] Engel und Teufel, als Geister ohne Körper, könnten das nicht, sie wirkten bloß auf das Denken ein, nicht aber auf den Körper; alles Wirken von bösen wie von guten Engeln, das darüber hinausging, leugnete er.[292]

Die heftige Kritik, die Walten und seine Mitstreiter an der Orthodoxie wie an den Bekenntnisschriften der reformierten Kirche übten,[293] dürfte Bekker eher geschadet haben, da er, obwohl er als Eklektiker weniger extreme Ansichten vertrat, mit ihnen gleichgesetzt wurde. In solchen Fällen gab sich die Kirche wenig tolerant;[294] Walten etwa kam sogar ins Gefängnis. Bekkers Auffassungen bargen, wenn sie ins Extreme getrieben wurden, durchaus Gefahren in sich.[295]

Die Reaktionen auf die Geisterlehre der *Betoverde Weereld* bezeugen, wie sehr sie in die philosophische Debatte der Frühaufklärung über Descartes passte. Vermeintliche Einwirkung von Geistern wurde jetzt nicht mehr als Auslöser natürlicher Veränderungen akzeptiert. Als Eklektiker übernahm Bekker cartesianische Prinzipien und wandte sie auf die Geisterlehre und im Kampf gegen den Aberglauben an. Dass Bekker den Cartesianismus und besonders den cartesianischen Dualismus als bloßes Hilfsmittel bei der Entwicklung seiner Geisterlehre eingesetzt hätte, trifft nicht unverkürzt zu,[296] denn der Cartesianismus vermittelte ihm über das mechanistische Weltbild auch neue Kausalitätsauffassungen.[297] Er schrieb die *Betoverde Weereld* aber primär als Seelsorger und wollte daher kein systematisches Werk vorlegen; deshalb wählte er die

---

290 Eric Walten: *Brief Aan sijn Excellentie, de Heer Graaf van Portland, &c. &c. Rakende de Persoon en het gevoelen van Dr. B. Bekker, en 't geen tegen hem, by eenige van sijn Partyen, word verwagt, en uytgestrooyd, ten opsigte van sijn Koninglijke Majesteyt van Groot Britanjen. Waar in ook, neffens de absoluyte onmogelijkheyd, van dat de Geesten, sonder eerst door den Schepper met Lichamen te zyn gepaard, souden kunnen werken op malkanderen, of ook op Lichamen, te gelijk word bewesen, hoe dat Adam en Eva, op en in gevolge van de begeerte, en het exempel des Duyvels, hebben kunnen vallen en sondigen, sonder dat egter de Duyvel op hare Sielen of Lichamen heeft gewerkt. En voorts getoond, waarin de Hel, of euwige* [sic!] *verdoemenisse, bestaat? Gelijk mede, dat het gevoelen van Dr. Bekker geen Goddelose nog sorgelose menschen maakt. Door Ericus Walten, S.S. Theolog. Ut. Jur. & Philosoph. Doctor*. Den Haag 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 417 F 57), S. 5-6, 23-24, 79-80.

291 Ders.: *Brief Aan een Regent der Stad Amsterdam. Behelsende een Regtsinnige uytlegginge, en redenmatige Verklaringe, van de Articulen die d. Balthasar Bekker op den 22 Januarij 1692 heeft overgeleverd aan de Classis van Amsterdam, wegens sijn uytgegeven Boek, genaamd, de Betoverde Wereld; met eenige Philosophische Redeningen, seer nut en dienstig, om verscheidene dingen in 't selve Boek wel te verstaan; en een kort verhaal van den uytslag der Kerkelijke Proceduyren, daar over gehouden. Midtsgaders Eenige Aanmerkingen; strekkende, eerstelijk, tot Wederlegging van seker Lasterschrift; ten tweeden, tot Bewijs, dat het voor den Staat deser Landen ten hoogsten ondienstig en gevaarlijk is, de gemelde saak verder, in Synoden, of andersins, te laten verhandelen, of decideren*. Den Haag 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2581), S. 23.

292 Fix: *Fallen Angels*, S. 117; van Bunge: Walten, S. 5-8.

293 Fix: *Fallen Angels*, S. 107-108, 116-124; Knuttel: *Bekker*, S. 265-269.

294 Vgl. Fix: *Fallen Angels*, S. 116-124; Israel: *Radical Enlightenment*, S. 386-387.

295 Fix: *Fallen Angels*, S. 107-108.

296 Vgl. Ders.: Hoe cartesiaans was Balthasar Bekker?, S. 133, 135.

297 Vgl. van Ruler: Descartes.

cartesianischen Elemente aus, die er für seine Geisterlehre brauchen konnte. Das cartesianische, mechanistische Weltbild, das Bekker übernahm, und das außer Gott und dem menschlichen Geist keine geistigen Prinzipien als Urheber von Kausalität anerkannte, bildete einen zentralen Teil seiner Argumentation gegen den Aberglauben, den der Glaube an die Wirkungsmacht von Geistern ausmachte. Die Übernahme des cartesianischen Weltbildes hatte Folgen für seine Bibelexegese, wie er zu Beginn des zweiten Buches explizit dartut.

2.3 Die Geister in der Bibel und Bekkers historisch-philologische Textkritik

Bekker versuchte als einer der ersten Theologen seiner Zeit die Wirkungsmacht des Teufels und der selbständigen Geister unter Inanspruchnahme des modernen Weltbildes und der modernen Bibelkritik einzuschränken. Mit Containerbegriffen wie ‚Cartesianismus' oder ‚Spinozismus' wird man ihm aber nicht gerecht: Er steht vielmehr als Theologe und Seelsorger in einer langen Tradition, die Bibelstellen philologisch und vom Grundtext her erforschte und nicht ausschließlich wortwörtlich verstand. Gerade in der Bibelexegese dürfte die nachhaltige Bedeutung der *Betoverde Weereld* liegen.

Der neue cartesianische Geistbegriff sowie das mechanistische Weltbild machten sich namentlich bei der Auslegung von Bibelstellen über Naturphänome und angebliche Geisterwirkung geltend. Die Art und die Wirkungsmacht der Geister hatte Bekker in den ersten sieben Kapiteln des zweiten Buches der *Betoverde Weereld* von der naturphilosophischen Perspektive aus unabhängig von der Bibel betrachtet; in den darauf folgenden Kapiteln, die den weitaus größten Teil des zweiten Buches bilden, zieht er die Schrift als Prüfstein heran, um die Lehre der Geister zu untersuchen. Die neuen naturphilosophischen Erkenntnisse wirkten sich dabei grundsätzlich auf die Bibelauslegung aus, insofern sich das Verhältnis von ‚Buch der Natur' und Heiliger Schrift änderte.

Die unter den niederländischen Reformierten weit verbreitete Auffassung, dass die *Sacra Scriptura* als *clavis interpretandi* des Buches der Natur galt, griff Augustinus' Buchmetapher auf, der sie unmittelbar auf die Bibel angewandt hatte: Die beiden Bücher Gottes bildeten in seinen Augen eine Zwei-Einheit. Mit Descartes wurde das Buch der Welt unabhängig von Gott und Schrift, und galt die Natur als eine mechanische Maschine und als autonome Entität. Bekker und andere gleichgesinnte Theologen in den Niederlanden waren zwar von Descartes beeinflusst, aber durchaus noch der Idee der zwei Bücher verhaftet. Für eine neue Interpretation der beiden Bücher Gottes, die den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen gerecht werden sollte, bedienten sie sich der philologischen Methodik der Humanisten und griffen auf den Grundtext der Bibel zurück. Sie nahmen die Zwei-Einheit der beiden Bücher zwar noch an, betrachteten aber das Buch der Natur als autonome Größe und entkleideten die Schrift ihres Ranges einer führenden *clavis interpretandi*.[298] Die Entwicklung der historisch-

298 Vgl. Jorink: *Boeck*, S. 38-43, 83-113; *HWP* I, 957-959; Erich Rothacker: *Das ‚Buch der Natur'. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte*. Bonn 1979.

kritischen Bibelexegese war nicht ausschließlich auf den Einfluss des ‚Rationalismus', d.h. auf die neuen philosophischen Erkenntnisse zurückzuführen, ihr lagen wesentlich auch Entwicklungen innerhalb der Philologie, neue sprachwissenschaftliche Erkenntnisse und ein verstärktes Zurückgreifen auf den Grundtext der Bibel zugrunde.

2.3.1 Bekkers Bibelexegese im Spannungsfeld von Philologie und Begriffsanalyse in der humanistisch-reformatorischen Tradition

Die Bibelexegese und die Bibelübersetzung sind wichtige Themen in der *Betoverde Weereld*. Bekker war bestrebt, den Gläubigen die ursprüngliche Bedeutung der Bibelstellen über den Teufel, die Geister und die Zauberer zu vermitteln. Er analysierte gründlich und leitete zu kritischem Denken an. In der Exegese wie in der philosophischen Begründung seines Ansatzes wurde die Sprache problematisiert. Unentwegt rang er um terminologische Klarheit, wobei er philologisch vorging.

Bekker griff auf die kritisch-philologische Tradition der Humanisten zurück. Sie legten ihren Analysen nicht theologische, sondern philologische sowie historische Kriterien zugrunde und berücksichtigten die Entwicklung der (biblischen) Sprache. Lorenzo Valla (1407-1457) und Desiderius Erasmus (1466-1536) galten als die Begründer der kritisch-philologischen Bibelexegese, namentlich des Neuen Testaments.[299] Bekker stand aber nicht nur in der Tradition der Humanisten, sondern auch in der der Reformatoren, die das Schriftprinzip, *sola scriptura*, zentral setzten.[300] Gerade bei Calvin lassen sich Ansätze zum textkritischen Umgang mit Bibelstellen erkennen;[301] seine Exegese stand in der Tradition der humanistischen Studien,[302] und er fokussierte auf die Sprache der Schrift, um so das Wort Gottes gegen die Begrifflichkeit der Scholastik deutlicher zur Geltung zu bringen: Der Exeget sollte die ursprüngliche Meinung des Verfassers, die *mens scriptoris*, aufzeigen und dazu dessen Spracheigentümlichkeiten untersuchen; der *verus sensus* der Schrift sei zu bestimmen, indem die ursprüngliche Bedeutung ermittelt werde, was nur auf der Grundlage guter Hebräisch- und Griechischkenntnisse und unter Berücksichtigung des Entstehungskontextes der Bibelbücher möglich sei.[303]

Um zu ergründen, ob für die Wirkungsmacht der Geister, und insbesondere des Teufels, menschliche Hilfe vonnöten sei,[304] untersuchte Bekker zunächst den Begriff Geist. Im ersten Buch der *Betoverde Weereld* geht er den verschiedenen Bedeutungen von ‚Geist' nach, wobei zwischen dem menschlichen Geist, selbständigen Geistern und Gott unterschieden werden soll.[305] Die Bezeichnungen für Geister, die sich angeblich

---

299 Jerry H. Bentley: *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*. Princeton 1983 [Urspr.: Phil. Diss. Minneapolis 1976].

300 Vgl. Haustein: Bibelauslegung, S. 266.

301 Vgl. Hans-Joachim Kraus: Calvins exegetische Prinzipien. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 79 (1968), S. 329-341. Hier: S. 333-334. Vgl. auch Ders.: Calvin's Exegetical Principles. In: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 31 (1977), S. 8-18. Vgl. auch Tomas F. Torrance: *The Hermeneutics of John Calvin*. Edinburgh 1988.

302 Vgl. Kraus: Prinzipien, S. 340.

303 Zu Calvins exegetischen Grundsätzen vgl. ebd., S. 329-341.

304 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 3 (Kap. 1, § 5).

305 Ebd., Buch 1, S. 3-4 (Kap. 1, § 6): „Maar mitsdien dat de grondige kennisse deser dingen aan ene andere hanght; te weten/ waar in dat de nature van een Geest besta/ en hoe deselve van

auf Zauberei bezogen, wurden, so zeigt Bekker, falsch interpretiert: Die Heiden, die Juden und die Christen benutzten Bezeichnungen aus unterschiedlichen Sprachen, was Undeutlichkeit und Verwirrung auslöste.[306] Priester und Priesterinnen, die Opferhandlungen durchführten, wurden zu Unrecht als Zauberer betrachtet.[307] Unterschiedliche Sachverhalte, etwa das geistige Prinzip im Menschen und das im Tier, wurden zu Unrecht mit gleichem Namen, und zwar als ‚Geist' oder ‚Seele', bezeichnet.[308] Um Missverständnisse und Fehlinterpretationen im Umgang mit Bibelstellen zu verhüten, müssen Wörter eindeutig sein.[309] Erschwerend wirkte sich zudem aus, dass es für bestimmte hebräische und griechische Bibelworte überhaupt keine geeignete lateinische oder niederländische Übersetzung gibt. So hätten die „Duitsche", d.h. die niederländische, wie die lateinische Sprache kein geeignetes Wort, die Bedeutung von ‚Engel' und ‚Teufel' adäquat wiederzugeben,[310] und die menschliche Sprache ist überhaupt unzulänglich, dem Wesen Gottes beizukommen; aus dem Grund wurde Gott schlichtweg als ‚Geist' bezeichnet.[311]

---

een lichaam onderscheiden zy; also de Duivelen buiten alle tegenseggen geesten zijn/ en de mensche geest en lichaam t'samen is: so moest dit werk so veel dieper uitgehaald; en de nature der Geesten/ goed en quaad/ beneffens die van den Mensche vooraf ondersocht zijn. Vorder/ nademaal God self een Geest/ ende nochtans oneindigh en onafhangelik is: so moet ons de gelijkheid der benaminge niet beletten; maar het bekend onderscheid tusschen den Schepper en het schepsel veel eer verplighten/ tot een nader ondersoek/ hoe veel de ongeschapene Geest van de geschapenen verschilt. En dese wederom met of sonder lichaam zijnde/ moeten nodelik na behoren onderscheiden zijn".

306 Ebd., Buch 1, S. 49 (Kap. 11, § 1).

307 Ebd., Buch 1, S. 34-35 (Kap. 8, § 1): „Ik wil hier nu sleghs seggen/ datmen die Heidenen aan geen Toverije schuldig houden moet/ uit dien hoofde dat de schrijvers/ derselven seden meldende/ dikmaals Toveraars en Toveressen daarin benoemen: waar voor ik bemerke datse doorgaans de genen zijn houdende/ die als Priesters en Priesterinnen/ of mindere amptenaren/ ontrent hunne offerplegingen besig zijn". Auch im zweiten Buch erklärte Bekker, dass genauestens zwischen ‚Geist' und ‚Körper' zu unterscheiden sei. Ebd., Buch 2, S. 1 (Kap. 1, Titel): „I. Hoofdstuk. Den staat des Geschils voor af vast te stellen, so moetmen onderscheiden, hoeverre dat alhier de Reden of de Schrift den wegh moet wysen; en daarna, hoemen het woord van Geest of Lichaam wil verstaan"; Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 13: „'t Begin van alles stel ik in de onderscheidinge der namen; voor af bepalende/ om misverstand te mijden/ wat door Geest en Lichaam te verstaan zy. Dit in 't 1. hoofdstuk".

308 Vgl. Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 3-4 (Kap. 1, § 6): „En mitsdien dat selve [= das Volk] weinig saken onderscheidentlik begrijpt/ maar sich meest aan 't uiterlik vergaapt: so geeft'et dikmaals eenerleye namen aan dingen van verscheidene nature; in so verre die sleghs in den uiterlijken schijn enige gemeinschap hebben. Hier door word dat gene/ 't welk in Mensch en Beesten werksaam is/ beide Geest en Ziel genaamd; schoon 't geheel verscheiden is van aart".

309 Ebd., Buch 2, S. 5 (Kap. 1, § 9): „Uit het gunt voorschreven is magh de Leser klaarlik sien/ dat ons noch de Reden noch de Schrift alhier te reght sal helpen so wy ons self onderling over de betekenis der woorden niet verstaan. En dat staat aan ons self/ wanneer wij 't sleghs eens mogen zyn/ in wat sin dat wij de woorden nemen willen. […] Valtet anders uit/ en wil d'eene iet dus/ en d'ander wederom anders noemen; dat baart misverstand en brengt in plaats van spraak maar babbeling te wege".

310 Ebd., Buch 2, S. 4 (Kap. 1, § 8): „Maar wanneer wy van de gemene betekenisse sulker verscheidene Geesten tot die besondere overgaan/ welke wy Engelen en Duivelen noemen: so komt het Duitsch met d'aangrensende talen onder allen meest te kort. Want het woord Engel en Duivel beide uit het Grieksch is afgevloeid/ daar men *angelos* en *diabolos* seit. In 't Duitsch noch in 't Latijn hebben dese geenen eigenen naam".

311 Ebd., Buch 2, S. 9 (Kap. 2, § 3): „So ik dan/ bij gebrek aan woorden/ God niet noemen kan so als hij is; omdat de menschen/ Gods innerlyk wesen geensins kennende/ nooit op woorden bedacht waren om dat uit te drukken: so ben ik nodelik daartoe gebraght/ dat ik/ om sijne

Um zu ermitteln, was es mit angeblichen Teufelsbündnissen auf sich hat, untersucht Bekker die Bezeichnungen in der Schrift für ‚Zauberei' und ‚Besessenheit',[312] da bisher nie festgestellt wurde, ob im Grundtext dem Teufel überhaupt Wirkungsmacht zugeschrieben worden sei, und ob Zauberer ein Bündnis mit ihm eingehen könnten; obendrein sei unklar, was genau unter ‚Zauberer' oder ‚Magie' zu verstehen sei.[313] Der Leser wird aufgefordert, die entsprechenden Bibelstellen kritisch zu prüfen und den ursprünglichen hebräischen Wortsinn von (hebr.) *charthumim*, *chachamim*, und *mecaschephim* zu ermitteln; erst dann könne festgestellt werden, ob die (niederländische) Übersetzung richtig sei.[314] Bekker bekennt sich so zum humanistischen Ideal der *eruditio trilinguis*, das große Vertrautheit mit den drei Grundsprachen Hebräisch, Griechisch, Latein und deren Literatoren voraussetzte. Humanisten wie Justus Lipsius (1547-1606), Joseph Scaliger (1540-1609) und Hugo Grotius (1583-1645) griffen bei der Auslegung von Bibelstellen auf die griechische und lateinische Literatur des Altertums zurück und fragten nicht mehr in erster Linie nach der theologischen Relevanz für die eigene Zeit, sondern sahen auf die ursprüngliche Bedeutung der Wörter in der Ent-

---

uitneemendheid boven alle schepselen te melden/ hem so aanmerke als 't volmaaktste schepsel sich vertoont"; ebd., Buch 2, S. 9 (Kap. 2, § 2): „Ik noem hem dan maar Geest/ om dat ik geen woord in enigerhande tale vind/ om hem reght te noemen. Des geef hem ik desen naam/ om dat het die van 't allervolmaakste schepsel is: al is hij de Schepper self/ die oneindelik verschilt van 't gene dat hy heet".

312 Ebd., Buch 3, S. 19: „IV. Hoofdstuk. En om te weten wat ons daar de Schrift van meld, is nodig eerst den sin der Namen na te speuren, die daar gemeenlik op alsulke menschen worden toegepast"; ebd., Buch 3, S. 23: „V. Hoofdstuk. En om de saken nader by te komen, sal het dienen, alle d'aangetekende Schriftuurplaatsen in 't besonder na te sien: en voor eerst de gene die van Toverhandelingen spreken, welke in Egypten eertijds voorgevallen zijn".

313 Ebd., Buch 3, S. 28 (Kap. 5, § 7): „Uit desen allen is te sien d'onsekerheid van de betekenis der woorden; so wel in 't noemen der personen als der daden en 't uitwerksel van de daad". Vgl. auch ebd., Buch 3, S. 34 (Kap. 5, § 15): „Tot hier toe is ons dan noch 't minste niet gebleken/ dat of de Schrift in hare woorden/ namen/ en omstandigheden ondersocht; of ook de menigte der Uitleggers en Oversetters/ Hebreewsche/ Chaldeewsche/ Grieksche of Latijnsche: iet van den Duivel/ so als wy nu daar by verstaan; dat is/ het hoofd of enigen der afgevallene Engelen/ in 't werk der so genaamde Toveraars te passe brengt. Want sietmen op die menschen; men weet niet eens ter dege wat voor volk 't geweest zy: of op hun doen; wat handelingen of manier van spreken datse hadden. Die wy in onsen duitschen Bijbel noemen Toveraars; d'Uitleggers weten ons niet meer daar af te seggen/ als dat het Magi waren; en niemant weet ter dege wat een Magus is. Altoos het waren kenners der Nature/ en dat en was geen sonde: of 't waren in 't besonder kenners van den loop der Sterren/ en dat was loffelijk".

314 Ebd., Buch 3, S. 19-20 (Kap. 4, § 2-3): „In desen wil ik nu (als in 't begin geseid is) niemant om de namen/ die in 't I. hoofdstuk zijn gemeld/ hier moeilijk maken. Laat derhalve dat voor eerst so blijven/ datter Toveraars en Toveressen zijn; datter volgens dien ook Toverye is: also die namen in den duitschen Bijbel/ en in andere talen diergelijke/ neffens anderen te lesen staan. Maar op so menigen plaats als ons een derselver woorden voorkomt/ so en staat 'er dat uitdrukkelik niet by/ watmen door deselve moet verstaan; te weten dat de menschen dingen de Natuur te boven gaande door de kragt des Duivels doen. [...] Sie daar/ mijn Leser/ 48. plaatsen der Schrifture/ te weten 38. in het Oude/ en 10. in het Niew Testament/ die by ons/ en meest ook by d'andere Oversetters in dien sin vertaald zijn. Leest dan voor eerst die by u selve na/ en siet of wel in een van allen word geseid het gene dat men van de Toverye gelooft. Daarna sal ik den Leser noch den wegh wat nader wijsen. [...] Men moet dan weten/ wat het voor Hebreewsche/ of Chaldeewsche of ook Grieksche woorden zijn/ die d'Oversetters dus vertaald hebben/ datmen in 't Duitsch van Toveraars, Besweerders, of Duivelskonstenaren, en in andere talen van gelijkbetekenende woorden leest. Om dit dan duidelik te tonen/ soud ik bescheidelik op verscheide ryen al de namen konnen stellen/ daar de Schrift dat slagh van menschen by betekent/ door 't welk de Duivel/ so men meint/ dus veel quaads en wonders doet".

stehungszeit. So kam es zur historischen Distanz, die eine zentrale Voraussetzung für die Herausbildung der historisch-kritischen Bibelexegese darstellte.[315]

2.3.2 Bekker und Drusius: Die historisch-kritische Erforschung des biblischen Grundtextes

Bekker ging, wie sich besonders im dritten Buch der *Betoverde Weereld* zeigt, über die Leistungen der Humanisten und der Reformatoren hinaus. Bei den Bibelstellen über angebliche Zauberer und Wahrsager im Alten Testament unterschied er zwei Kategorien: zum einen Erzählungen, in denen Zauberer oder Zauberinnen auftreten, und zum anderen Sprüche, Gesetze oder Ermahnungen, die sich auf Zauberer beziehen.[316] Neben der niederländischen Übersetzung zog er andere Fassungen heran, wobei er sich auf den Orientalisten Johannes Drusius[317] (1550-1616) stützte, der alte griechische und lateinische Bibelübersetzungen verglichen und die kritisch-philologische Erforschung der Bibel vorangetrieben hatte, denn der Exeget sollte in seinen Augen in erster Linie Sprachwissenschaftler sein.[318] Über die postume Werkausgabe, die der reformierte Theologe und Orientalist Sixtinus Amama[319] (1593-1639) besorgt hatte, war Bekker auf Drusius aufmerksam geworden.[320] Wie wichtig die sprachliche Ebene wurde, kann exemplarisch anhand von Drusius' und Bekkers Ausführungen zum Begriff ‚Zauberer' aufgezeigt werden.

---

315 Zum Hintergrund der Bibelauslegung der Humanisten vgl. Anthony Grafton: *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. Cambridge, Mass. [usw.] 1992; Ders.: *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge, Mass. [usw.] 1991, S. 23-27; Jan Waszink: Classical Philology. In: Th.H. Lunsingh Scheurleer, G.H.M. Posthumus Meyjes (Hrsg.): *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*. Leiden 1975, S. 161-177; Karl Enenkel, Chris Heesakkers (Hrsg.): *Lipsius in Leiden. Studies in the Life and Works of a Great Humanist on the Occasion of his 450th Anniversary*. Voorthuizen 1975.

316 Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 23-84 (Kap. 5-10), S. 129-136 (Kap. 16), S. 149-161 (Kap. 19); ebd., Buch 4, S. 64-92 (Kap. 9-11), S. 160-263 (Kap. 20-32). Zur Zweiteilung vgl. Haustein: Bibelauslegung, S. 250-251.

317 Zu Drusius vgl. Johann Heinrich Zedler (Hrsg.): *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Graz 1961-1964. 64 Bde. und 4 Suppl.-Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle [usw.] 1732-1754]. [= *GVUL*]. Hier: *GVUL* VII, 1497-1499; Hanz Dieter Betz u.a. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. [4]Tübingen 1998-2007. 8 Bde. und Reg.bd. [= *RGG*]. Hier: Bd. 2, Sp. 1002. Drusius war von den friesischen Staaten beauftragt worden, bei einer niederländischen Bibelübersetzung von Philips van Marnix van St. Aldegonde mitzuarbeiten, die dann aber nicht erschien. Er gehörte zu den Remonstranten, den gemäßigten Reformierten. Vgl. auch: *NNBW* I, 753-757. Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 24 (Kap. 5, § 1): „En over ieder sal ik eerst onse eigene Oversetters/ en daar na d'anderen met hunne uitleggingen doen spreken: voor welken allen my in 't eerste Drusius ten vollen helpen sal. Die man van ongemeene kundigheid in d'oude oosterlike Talen wijd vermaard [...]. Ik sal hem [= Drusius] in dit hoofdstuk/ soo verr als hy my voorgaat/ volgen: en wel niet alles/ maar om kortheids wille 't nodigste doen seggen".

318 Zum Hintergrund vgl. Peter Korteweg: *De nieuwtestamentische commentaren van Johannes Drusius (1550-1616)*. Melissant 2006 [Theol. Diss. Leiden 2006]. Hier bes.: S. 21-30, 77-81.

319 Zu Amama vgl. *BWPGN* I, 132-138; *RGG* I, 386.

320 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 24 (Kap. 5, § 1); ebd., Buch 3, S. 24 (Kap. 5, § 1): „En schoon ik dit stuk werks geensins voor niet ontvangen hebbe/ so wil ik het voor niet den Leser mede deelen; om dat het nu in mijn vermogen is/ en ik hem daar van dienen kan".

Bekker stellte die entsprechenden Bibelstellen systematisch vor, gab an, wo und wie oft die unterschiedlichen Bezeichnungen für Zauberer auftraten, analysierte sie in ihrem Kontext und verglich die Übersetzungen. Im Grunde wollte er ermitteln, ob sich aus dem ursprünglichen, griechischen und hebräischen Wortlaut auf die Wirkungsmacht des Teufels schließen ließe.[321] Was die erste Kategorie, die Erzählungen, betrifft, schloss er aus Gen 41,8, wo die angeblichen Zauberer Pharaos auftreten, mit Drusius, dass der Teufel bei Zauberei keine Rolle spiele.[322]

An der Geschichte von der Frau von Endor (1 Sam 28,7-8) prüft er dann, ob sie Gemeinschaft mit dem Teufel gehabt und ob nur mit dessen Hilfe Saul über Samuel habe prophezeien können: Sie wurde auf hebräisch als *ba-alath-oov* bezeichnet,[323] was die Übersetzer nicht mit ‚Wahrsagerin', sondern mit „Herrin des wahrsagenden Geistes" wiedergaben. Die Septuaginta nannte sie *engastrimuthon*, eine Bauchrednerin, wozu es keinen bösen Geist brauche, denn solche Personen sprechen vielmehr auf natürliche Weise mit dem Mund;[324] auch der hebräische Begriff *jid-onijm*, der mit ‚duivelskonstenaar' übersetzt wurde, hat, so Bekker, nichts mit Teufelswirkung zu tun.[325] Er untersucht auch, was die Frau mit Hilfe des angeblich wahrsagenden Geistes verkündete, als sie erkannte, dass Samuel sie besuchte. Die Stelle wurde oft dahin interpretiert, dass die Frau nicht die Person Samuel gesehen hätte, sondern einen bösen Geist, oder dass sie gar den Geist durch ihre Teufelskünste hätte erscheinen lassen: „Neen/ maar daar staat/ de vrouwe sagh; en niet/ sy seide datse sagh. 't Is wel/ daar staat ook (als geseid) dat sy sagh Samuel; en dat ook Samuel sprak, en niet de Duivel in de schijn van Samuel".[326] Bekker verwarf solche Deutungen und betonte, dass die Bibelstelle, wortwörtlich verstanden, jede Teufelswirkung ausschließt. Ausleger und Übersetzer hätten ohne Grund die Teufelswirkung hinzugefügt,[327] die nirgends im Grundtext aufscheine.[328]

---

321 Ebd., Buch 3, S. 24 (Kap. 5, § 1): „[...] wat ons de Schrift van sulke menschen [= Zauberer usw.] seit: waaruit ons dan staat af te nemen/ of by deselve so beschrijft/ gelijk de spraak gaat/ en 't gemeen gevoelen daar van is".

322 Drusius betonte, dass das Wort ‚chartumim' (magos aegypti) keine Teufelswirkung impliziere, sondern generell ‚Weise' bezeichne, „als of men seide/ de Magi en vordere Wijsen van Egypten". Vgl. ebd., Buch 3, S. 25-26 (Kap. 5, § 3). Vgl. dazu auch: ebd., Buch 3, S. 26 (Kap. 5, § 4): „Men siet nochtans in alle die verscheidenheid noch taal noch teken van alsulke Tovery/ gelijkmen hedendaags gelooft. Noch weniger van sulk een Duivels Vloekverbond/ daar self de Duivel van niet eenen deser Oversetters/ in 't verklaren van des woords betekenisse/ word genoemd". Unklar war allerdings auch Drusius, wie hebräische Wörter wie ‚chachamim', ‚mecaschephim', ‚chatumim' zu deuten seien. Vgl. ebd., Buch 3, S. 28 (Kap. 5, § 7): „Uit desen allen is te sien d'onsekerheid van de betekenis der woorden; so wel in 't noemen der personen als der daden en 't uitwerksel van de daad".

323 Vgl. ebd., Buch 3, S. 39 (Kap. 6, § 8).

324 Ebd., Buch 3, S. 39-40 (Kap. 6, § 9-10).

325 Ebd., Buch 3, S. 40-41 (Kap. 6, § 11-12).

326 Vgl. ebd., Buch 3, S. 42 (Kap. 6, § 15).

327 Ebd., Buch 3, S. 42 (Kap. 6, § 14): „Men moet dan sien/ of 't uit de sake self niet blijken kan/ wat dese vrow in waarheid heeft verright. Doch daar en staat niet watse dede/ maar watse sagh en sprak. Want doe de vrouwe Samuel sagh, so riepse uit met luider stemme ens. vs. 12. Nu laat ons dit eens na de letter nemen/ so als 't leit: de vrouwe sagh dan Samuel. Neen/ seggen onse uitleggers en vertalers/ maar enen bosen Geest, in Samuëls gedaante: en dan noch meer/ dat sy dien bosen geest door hare duivelskonste hadde doen opkomen. Dit laatste swijgt de text/ en 't eerste spreekste met uitdrukkelike woorden tegen".

328 Ebd., Buch 3, S. 43 (Kap. 6, § 17): „Nu is het maar te doen/ om slechs te weten/ ofse [= Zauberer usw.] met den Duivel ook gemeinschap hadden; en of de handelingen die hen

Nachdem er die Erzählungen über Zauberer und Wahrsager, die erste Kategorie, untersucht hatte, wendet Bekker sich der zweiten zu, den Gesetzen und Regeln, die sich auf sie bezogen.[329] Sein Vorgehen kann an Ex 22,18, „Mecassheefa *ene Toveresse* [...] *sult gy niet laten leeven*" erläutert werden. Zum hebräischen Substantiv *mecaschephim*[330] wurde in unterschiedlichen Bibelausgaben angemerkt, dass es sich auf Grund von Dtn 18,10 auch auf Zauberer beziehen könnte; die niederländischen Übersetzer fügten aber hinzu, dass die Schrift öfter von Zauberinnen als von Zauberern spreche, weil der Teufel Frauen eher zur Sünde ansetze; sie hätten, so Bekker, begründen müssen, weshalb sie nur für die ‚Zauberin', und nicht auch für den ‚Zauberer' die Anfälligkeit annahmen, denn die weibliche Variante (Zauberin) kommt in der Bibel nur einmal, die männliche (Zauberer) aber dreimal vor. Bekker war ebenfalls nicht klar, weshalb eine Verführung zur Sünde vom Teufel ausgehe.[331] Zur Erläuterung zieht er ältere Übersetzer und Exegeten heran, und zwar zunächst Drusius, der glaubte, dass *mecaschepha* besser mit „vergiftigster", d.h. ‚Giftmischerin', (Ex 22, 18) φαρμακούς, zu übersetzen sei. Daher schloss Bekker, dass *mecaschepha* nicht Gemeinschaft mit dem Teufel impliziere: „Wy hebben/ so veel als den naam betreft/ hier boven al genoegsaam aangemerkt/ dat *mecasscheeffa* geen gemeenschap met den Duivel te verstaan geeft; gelijk nu mede uit verscheidene vertalingen van Drusius by een gebraght/ met diergelijx te halen is".[332] Aus Ex 22,18 könne somit, so Bekker, nicht geschlossen werden, dass die Zauberin mit dem Teufel verkehrte. Gott verabscheue sie zwar und erachte sie des Lebens nicht würdig, aber nicht, weil sie Gemeinschaft mit dem Teufel hätte,[333] sondern weil sie sich heimlich mit Wahrsagerei befasste, wie Lev 19,31 bestätigt.[334]

Ex 22,18 versteht Bekker, wie übrigens auch die Erzählung über die Frau von Endor, vor dem Hintergrund der Theologie des Buches Deuteronomium. Es hält Toten-

---

toegeschreven worden sodanig zijn/ dat daar een bose geest in werken moest. Tot noch toe is ons dat niet voorgekomen; en in 't verhaal hier onderhanden/ is ons noch niet een eenig woord ontmoet/ dat sulx te kennen geef". Zu Unrecht wurde somit die Totenbeschwörerin von Endor in der christlichen Tradition – weil diese die Erscheinung von Samuels Geist als Teufelswirken interpretierte –, als ‚Hexe' bezeichnet, da Hexen mit dem Teufel in Verbindung stehen würden. Der Begriff ‚Hexe' wurde später an den Text herangetragen; die ursprüngliche hebräische Bezeichnung verweist auf eine Frau, die Gewalt über einen Totengeist hat („Herrin der Grube"). Vgl. dazu: Erich Zenger (Hrsg.): *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*. Stuttgart 2004. Hier: S. 512-513.

329 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 54-55 (Kap. 8, § 1). Bekker untersuchte sieben Gesetzestexte: Ex 22,18; Lev 19,26; Lev 19,31; Lev 20,6; Lev 20,27; Dtn 13,1 und Dtn 18,10-11-14. Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 55^2 [= Seite 55 wurde doppelt gezählt] (Kap. 8, § 1).

330 Vgl. ebd., Buch 3, S. 55^2 (Kap. 8, § 2).

331 Ebd., Buch 3, S. 55^2 (Kap. 8, § 2).

332 Ebd., Buch 3, S. 56^2 (Kap. 8, § 4).

333 Ebd., Buch 3, S. 56^2 (Kap. 8, § 4): „Het soude dan de Wet hier moeten zijn/ waaruit men dat besluiten moeste/ om dat die sulken snoden volk geen leven laat. Daar volgt wel uit/ dat God die menschen seer verfoeit/ en datse 't leven niet weerdig zijn; maar niet/ dat sy derhalven omgang met den Duivel houden. Want dan moest alle sonde/ die God meer met den dood gestraft wil hebben/ ook bondgenootschap met den Duivel zijn: godslasteringe/ sabbathschendinge/ en diergelijke; waarvan nochtans by niemant die gedachten zijn".

334 Zu der Levitikus-Stelle vgl. ebd., Buch 3, S. 58-62 (Kap. 8, § 9-12). Auch hier bekannte Bekker sich zu Drusius, insofern er glaubte, dass die Wahrsager nicht mit Hilfe von Geistern vorhersagen, sondern dass es von den Heiden und Juden bloß so angenommen worden sei. Vgl. ebd., Buch 3, S. 58-59 (Kap. 8, § 9-10).

beschwörungen und Wahrsagerei für unvereinbar mit dem Glauben an Gott und für strafwürdig; in der betreffenden Stelle (Dtn 18) wird aber nichts über den Teufel ausgesagt („Selfs ook die breede Wet, waar in ’t register aller Wichlery begrepen is, Deut. 18. maakt van de Duivel geen gewagh“),[335] und Bekker schließt daher, dass die *mecaschephim* keine Gemeinschaft mit dem Teufel haben[336] und dass überhaupt auf Grund von Bibelstellen die angebliche Gemeinschaft von Wahrsagern und vermeintlichen Zauberern mit dem Teufel nicht belegt werden könne.[337]

Bekkers philologisch-grammatikalische Untersuchung einzelner Bibelstellen ergab, dass die Übersetzer sich widersprachen und nicht genau zu wissen schienen, wie die hebräischen Wörter zu verstehen seien: In den geläufigen Übersetzungen sei die Wiedergabe von Begriffen, die sich auf Zauberei beziehen könnten, so stellt er fest, von Willkür geprägt, und in der Geschichte der Frau von Endor, sowie in Ex 22,18 sei ohne jeglichen Grund die Wirkungsmacht des Teufels hinzugefügt worden. Bekker wollte nicht auf Übersetzungen anderer Gelehrten basieren, die mittlerweile durch Gewöhnung, ohne jegliche kritische Hinterfragung, Allgemeingültigkeit erlangt hatten.[338] Deshalb griff er auf den Grundtext zurück, um so vorurteilsfrei urteilen und zugleich die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse mit der Bibel in Einklang bringen zu können. Damit gehört er zu jenen niederländischen Theologen, die mit Rückgriff auf den Grundtext der Bibel versuchten, das Verhältnis zwischen den beiden Büchern Gottes neu zu interpretieren, ohne deren traditionelle Bedeutung ganz aufzugeben.[339]

Die Übersetzer, insbesondere die „nederduitschen“ der ‚Statenbijbel‘, hätten, so Bekker, die Bibelstellen verdreht, indem sie Begriffe wie ‚Engel‘ und ‚Duivel‘ gebrauchten, wo der Grundtext dies nicht nahelegte.[340] Sie hätten aus Herkunft, Gebrauch

---

335 Vgl. ebd., Buch 3, S. 67 (Kap. 9, Titel).

336 Ebd., Buch 3, S. 82 (Kap. 10, § 18): „Indien men nu magh seggen/ dat al dit slagh van menschen hier genoemd/ besondere gemeinschap/ verdragh of verbond met den Duivel heeft; so magh men dat van die Mecasschefijm dan ook verstaan. Maar aangesien de Schrift die sonden altemaal seer dikmaals op het hatelijxte overhaalt; en echter nooit van eene onder allen seit/ dat die selve doen/ in sulken maatschappye met den Duivel staan/ waar door sy dat so doen: so is het bijster ongerijmd/ van eene sulx te seggen/ die even eens als d’andere alhier staat uitgedrukt“.

337 Ebd., Buch 3, S. 82 (Kap. 10, § 19): „Wy hebben dus ’t geheele oude Testament van voor tot achter doorgesocht; en niets gevonden/ waar uit blijken magh/ dat enige van al dat veelerhande slagh van Wicchelaars/ besondere gemeenschap met den Duivel hadde: in ’t Niew en worden die niet eens gedacht/ behlaven in de plaatsen die voorhenen VII. §. 13-20. al verhandeld zijn. De weinig redenen die ons daarin ontmoeten van de Toveraars/ en brengen niets met allen mede dat ons diergelijk iets in gedachten brengen kan“.

338 Ebd., Buch 2, S. 41 (Kap. 7, § 9): „Derhalven wil ik hier voor af bedingen/ datmen my de vryheid late die elk neemt/ om de Schrift in den grond na te sien; sonder omsien na geleerder luiden uitleggingen of toepassingen/ schoon van langer hand vast by alle man in besitt geraakt/ om Gods woorden in alsulken sin als sy gewoon zijn/ te verklaren“.

339 Vgl. Jorink: *Boeck*, S. 95-113.

340 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 43 (Kap. 7, § 12): „Noch isser iets dat ons te byster in den wege staat/ om een vry en onpartydig ondersoek te doen. Te weten/ dat den Vertaalders van den Bybel/ en insonderheid de Nederduitsche (anders mogelik de besten) mede doorgaans in ’t gevoelen zyn geweest dat ik ondersoeke: en daar door niet alleenlik Engelen/ maar insonderheid menigte van Duivelen in de Schrift vermelden/ daar geen woord in sulken sin in den Griekschen noch Hebreeuschen text te lesen staat; of ’t gene men daar leest/ so wel/ indien niet beter/ op menschen als op geesten magh gepast zyn. Maar wy moeten seker gaan/ salmen sulk een groot gevaarte stichten of ter neder werpen/ als de maght en ’t rijk des

und Anordnung der Wörter die richtige Bedeutung ermitteln sollen, um anschließend den Sinn zu erklären, stattdessen glaubten sie, zuerst den Sinn verstehen zu müssen, um dann die Wiedergabe der Wörter ihrer, zumeist falschen, Deutung anzupassen. Eine kritische, vorurteilsfreie Betrachtung der Wörter sei ihnen somit fremd, und deshalb sollte man, so Bekker, die niederländische Fassung der betreffenden Bibelstellen nicht unkritisch lesen, da man in dem Fall Gefahr laufe, aus ihnen zu Unrecht die Wirkungsmacht des Teufels abzuleiten.[341]

Bekker verteidigte sich gegen Kritiker, die behaupteten, dass er die Schrift verdrehe, indem er die Teufelswirkung hinausinterpretiere,[342] die Bibelstellen an sich kritisierte Bekker aber nicht („'t Is de Schrifture niet die ik verdraaije; maar hunne uitleggers/ daar ik niet aan gebonden ben");[343] er nahm, anders als Spinoza, deren Autorität uneingeschränkt an und setzte nach wie vor die Komplementarität der beiden Bücher Gottes voraus, seine Kritik galt vielmehr den Interpreten. Er unterschied sich von anderen Theologen insofern, als er sich als einer der ersten umfassend mit den Bibelstellen über Hexerei, Teufelswirkung und Geisterwelt befasste. Damit ging er etwa über den Bekämpfer des Hexenwahns Johann Weyer[344] (1515-1588) hinaus, der

---

Duivels is/ daar wy nu na komen sien; om eens grondig te verstaan wat daar af de reghte waarheid zy/ daarmen over al so breed af spreekt. Ondertusschen wil my dit noch merkelik verlichten/ dat ik d'Oversetters niet als oft ik so veel wyser ware; maar uit hunne eigene oversettinge en aantekeningen op andere plaatsen overtuigen kan/ wanneer ik ergens van hen kome af te gaan: of ten minsten tonen/ dat andere vertaalders of uitleggers insgelijx van hen verschillen". Der erste Paragraph des achten Kapitels im zweiten Buch wurde um einen Paragraphen über die Bedeutung der Worte ‚Engel' und ‚Teufel' erweitert: Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 49 (Kap. 8, § 1): „Dit seg ik nog voor eerst maar na 't vooroordeel van den leser/ my daar na voegende: also de naam van Engel/ dat is Bode, gelijk ook die van Duyvel dat is Lasteraar, Bedrieger, Achterklapper, of van Satanas en Tegenstander, in de Schrift al een en 't selfde woord/ somtyds in 't duitsch vertaald en somtyds niet en is vertaald. Somwijlen geeft de text uitdrukkelyk te kennen/ dat sy die namen slechs daar aan de menschen geeft/ derwelkers staat of ampt daar door betekend word. Om welke reden somtyds ook 't Hebreeuwsche woord van Satan, en het Grieksche Engel niet vertaald is; daar het de Oversetters self op menschen pasten. Waar uit te sien is/ dat men aanstonds op den naam van Engel, Duivel, Satan niet magh aangaan/ om te denken dat de Schrift daar Geesten door verstaat. En als die ook al Geesten noemt/ so is 't hebreeusche woord dat so vertaald is ook van andere en seer verscheidene betekenis; van wind of adem, of ook de geneigdheid van den mensch tot dit of dat: de drift van syn gemoed/ of eigene sinnelykheid of besonder gevoelen syns verstands word ook al mede Geest genaamd. Derhalven magh men sich hier telkens wel bedenken/ of ons ook de Schrift verplicht/ ter plaatse daar dat woord dan voortkomt iet lichamelyx/ of iet selfstandigs/ of alsulken Geest als wy nu soeken te verstaan. Gelykerwyse sal men 't met de Tovery en Spokery bevinden".

341 Ebd., Buch 2, S. 145-146 (Kap. 24, § 13): „Onse Oversetters/ die al mede/ so 't schijnt/ in dat gevoelen waren; hebben 't daarom so vertaald/ dat de Satan word verstaan de gene geweest te zijn/ van wien twee dingen geseid worden: dat hy uitging van 't aangesighte des Heeren, en dat hy Job met bose sweeren sloeg. Maar waarom geen drie? […] Doch het gaat so met de vertalingen/ Leser: Oversetters worden dikmaals uitleggers; so als sy den sin verstaan/ so schikkense de woorden: in plaats van de reghte betekenis der woorden uit derselver af komste/ gebruik en schikkinge eerst na te speuren; en daar uit dan den sin/ na eisch der saken te verklaren".

342 Ebd., Buch 3, S. 152-153 (Kap. 19, § 5): „Dat heb ik nu gedaan; […] en aangesien/ dat ik die plaatsen in den grond besiende en ontdekkende/ betone datter in de meesten sulken sin niet ligt/ als mijne meeste medebroeders alsulkerwijs van hunne meesters dat ontvangen hebben/ en dat so nageschreven en gepreekt: so seggense dat ik de Schrift verdraaije; om dat hen het geheel kompas daar door verdraaid is/ daar sy eens gesteld zijn na te zeilen".

343 Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 12.

344 Zu Wier oder Weyer vgl. *NNBW* X, 1190-1191.

bereits die entsprechenden Begrifflichkeiten im Alten Testament erforscht und die Übersetzungen ausführlich kritisiert hatte.[345]

2.3.3 Die Grenzen der historisch-kritischen Methode

Bekkers kritisch-philologisches Vorgehen scheint sich in einer eher harmlosen, rein sprachbezogenen Bibelexegese zu erschöpfen, was er selber offensichtlich bestätigt.[346] Im Grunde entwickelte er aber ein kritisches System, Bibelstellen vorurteilsfrei zu interpretieren: Ihm geht es letztendlich um den Sinn, der klar zu erfassen sei; daher sollte vor allem ermittelt werden, ob ein Bibelwort eigentlich oder uneigentlich zu verstehen sei: „Maar t'elker plaatse moetmen sien/ welken sin dat d'omstandigheden en de draad der rede medebrengen; 't welk de gemeene regel van regtmatige uitleggingen is".[347] Ein und dieselbe Stelle könne nicht einmal als eigentlich, und ein anderes Mal als uneigentlich verstanden werden. Obwohl die Entscheidung im Einzelnen differiert, bevorzugt Bekker generell die uneigentliche Erklärung vor der eigentlichen, weil er so am wirksamsten die Wirkungsmacht der Geister aus den Bibelstellen hinauszuinterpretieren vermag.[348]

Bekker steht in der kritisch-philologischen Tradition, aus der die moderne Bibelkritik hervorging. Seine kritisch-exegetische Methode stieß aber an ihre Grenzen. Er stellte keine Kriterien dafür auf, wann eine Bibelstelle wortwörtlich oder wenn sie in übertragenem Sinne zu verstehen sei. Auch bestimmte er den Begriff ‚Geist' nicht genau, denn im Grunde ließen sich ja *anima*, *anima mundi*, *mens*, *daemon*, *spiritus*, *Spiritus Sanctus*, *pneuma*, *res cogitans*, ja sogar *diabolus*, allesamt mit ‚Geist' übersetzen, Willkür scheint somit auch bei ihm vorzuherrschen.[349] Weil Bekker außerdem

---

345 Vgl. Haustein: Bibelauslegung, S. 257-259.

346 Bekker: *Uitbeeldinge*, S. 19-20: „Uit alles dat my door dit ondersoek gebleken is/ bevind ik my genoodsaakt te besluiten: dat de Schriftuur/ sonder vooroordeel in den grond besien/ aan den Duivel sulken maght en werkinge niet toeschrijft/ als Oversetters en Uitleggers/ voor af met dat gevoelen ingenomen/ in hem erkennen. Dit werk is my in waarheid hard en moeijelijk gevallen: also ik seer ongaerne mannen van beroemde gaven tegenspreke/ of d'Oversetters berispe; daar by wetende/ dat de menschen doch altijd meest achten die sy niet gekend hebben/ en dat een Profeet also weinig geacht is in sijnen tijd als in sijn land. Hadde derhalven in 't begin ook voorgenomen/ de meeste Schriftuurplaatsen voor by te gaan/ daar ik my genoodsaakt vonde van de gemeene uitlegging af te wyken. Maar siende dat mijn werk dan kreupel voor den dagh komen soude/ ende my die so bekende plaatsen namaals tegengeworpen worden; daar ik dan evenwel op antwoorden moeste: ondertusschen sal my niemant aanwijsen/ dat ik enige der schriftuurplaatsen uit den grond der Reden of des natuurliken verstands/ of van enige mijne onderstellinge/ (so als men seit) dat een Geest op een Lichaam of op andere geesten niet en werkt/ heb opgelost. Ik hebbe daar in geen andere dan gewone middelen gebruikt/ die de taalkunde leert: oversulks is geen beschuldiging onreghtmatiger/ dan de gene diemen my in desen doet".

347 Vgl. Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 92 (Kap. 16, § 3).

348 Ebd., Buch 2, S. 96-97 (Kap. 17, § 3): „Dat verscheidene stellingen of vertellingen op eene selfde sake of persoon gepast; sose tegen malkanderen strijdig zijn/ na de letter uitgeleid; oneigentliker wijse te verstaan zijn. Want het kan niet zijn/ dat de mond der waarheid eigentliker wijse iets op d'eene plaatse seggen soude/ en op d'andere iet anders dat daar tegen strijd".

349 Josef Bohatec bezeichnete Bekkers Exegese deshalb als „cartesianische Scholastik". Vgl. Josef Bohatec: *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Teil 1. Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Aus-*

das Kriterium der wissenschaftlichen Wahrheit auf die Bibelexegese anwandte, und bestrebt war, die Autorität der Schrift wie die der Vernunft zu wahren, somit die uneingeschränkte Autorität der Schrift neben der Gewissheit philosophischer Erkenntnisse annahm und die Bibelstellen mit philosophischen Grundauffassungen in Einklang bringen musste, nahm er in der *Betoverde Weereld* manchmal philologische Verrenkungen vor. Das Akkommodationsprinzip bot ihm, wie anderen Theologen auch, die sich eklektisch zum Cartesianismus bekannten, hier eine Lösung. Er versuchte so, die Spannung zu überwinden, die sich daraus ergab, dass Philosophie und Theologie getrennte Bereiche sein sollten und zudem das *liber naturae* und die Schrift als relativ autonom galten, nicht aber zueinander im Widerspruch stehen sollten.

Insofern Bekker seine Begriffsanalyse und seine Anwendung kritisch-philologischer Methodik mit dem Akkommodationsprinzip und dem cartesianischen Weltbild verband, galt er der Orthodoxie als bedrohlich: Sein Ansatz erschütterte das Vertrauen in die buchstäbliche Wahrheit der Bibel und beraubte sie somit wesentlicher Stützen ihrer Autorität,[350] er war aber nicht ganz neu, obwohl Bekker den deutschen Theologen des 18. Jahrhunderts in Bezug auf die Geisterlehre wohl als Wegbereiter galt. Er stand vielmehr in einer langen Tradition von Valla über Scaliger und Calvin bis Wittich. Die neuen philosophischen Ansichten, die er von Descartes und Spinoza übernahm, ließen sich somit in eine bereits vorhandene Strömung einreihen, in der wissenschaftliche, kritisch-philologische Forschung und religiöser Antrieb einfach ineinander übergingen.[351] Die Erforschung der Bibel von den drei Grundsprachen aus ermöglichte es den Theologen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, unzulängliche Bibelauslegungen zu ermitteln, und das Akkommodationsprinzip bot ihnen die Handhabe, die neuen philosophischen Erkenntnisse in die Exegese einzubringen.

---

prägung der cartesianischen Scholastik. Hildesheim 1966 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1912]. Vgl. dazu: Bekker: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 66-67 (Kap. 10, § 9): „Hoe nu een Geest of Engel op onsen Geest/ dat is de Ziele/ werkt word in de Schrift ook niet verklaard. [...] Sal my een Geest ergens toe aansporen/ sonder taal of teken dat door minder van een lichaam geschied [...]. Maar wat vind hy of wat vind hy niet/ die geens menschen gedachten weten kan? Deselve in den mensch te vinden/ of in den mensch te brengen/ of te verbeteren/ of te versterken/ is alleen het werk van ’s Heeren Geest“.

350 Klaus Scholder behauptete, dass der Aufstieg der Bibelkritik externen Faktoren wie dem Rationalismus zuzuschreiben sei. Vgl. Scholder: *Ursprünge*, S. 131-170. Vgl. auch Cornelis Graafland: Schriftuur en Schriftverstaan in de Nadere Reformatie. In: Teunis Brienen u.a. (Hrsg.): *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*. Zoetermeer 1993, S. 29-98. Hier: S. 81-91; Israel: *Radical Enlightenment*, bes. S. 449. Diese Auffassung ist mittlerweile nuanciert worden. Vgl. Henk Jan de Jonge: *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten en het Remonstrants Seminarie van 1575 tot 1700*. Amsterdam 1980 (= Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 106), S. 17-18; Ders.: *Van Erasmus tot Reimarus. Ontwikkelingen in de bijbelwetenschap van 1500 tot 1800*. Leiden 1991; Peter van Rooden: *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century. Constantijn L’Empereur (1591-1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*. Leiden 1989 (= Studies in the History of Leiden University 6), S. 145. Eric Jorink schildert treffend den entscheidenden Beitrag von Humanisten und Reformatoren zur Entstehung der modernen Bibelkritik auf Grund einer intern-exegetischen Entwicklung. Damit nuanciert er mit Recht die Auffassung, dass in erster Linie die neuen philosophischen Einsichten und nicht die philologischen Entwicklungen die moderne Bibelkritik ausgelöst hätten. Vgl. Jorink: *Boeck*, S. 99, 427-431.

351 Vgl. ebd., S. 42-43, 428-430.

2.3.4 Das Akkommodationsprinzip zwischen Orthodoxie und mechanistischem Weltbild

Das Prinzip der Akkommodation,[352] das Anpassung (lat. *accommodatio*) an oder Herablassung des Redners oder Lehrers zu (falschen) Vorstellungen und Denkweisen anderer beinhaltet, stammt ursprünglich aus der antiken Rhetorik:[353] Der Redner sollte sich in seinen verbalen Äußerungen der Umgebung anpassen, um eine Brücke zwischen dem Publikum und dem Gegenstand der Rede zu schlagen;[354] nicht der Inhalt der Botschaft, sondern das Publikum, an das sie gerichtet ist, rückt so in den Mittelpunkt.

In der Exegese geht die Akkommodationsmethode vom Literalsinn aus und versucht, die eigentliche Bedeutung hinter den jeweiligen bildlichen Ausdrücken freizulegen. Die Bibelstellen sollten vom Verständnisniveau ihrer Entstehungszeit her interpretiert werden. Das Verfahren wurde bereits von der Orthodoxie als apologetisches Mittel angewandt, um sich gegen Kritiker zu wehren, die behaupteten, dass nicht jedes Wort der Schrift göttlich inspiriert sein könne, d.h. entgegen der Verbalinspirationslehre nicht auf einen einzigen Urheber zurückzuführen sei, da manche Bibeltexte, etwa die Evangelien, inhaltlich, stilistisch und grammatisch nicht einheitlich waren. Die Vertreter der Akkommodationslehre entgegneten, dass der Heilige Geist sich, als er die Verfasser inspirierte, deren Fassungskraft angepasst habe. So brauchte die Verbalinspirationslehre nicht aufgegeben zu werden.[355] Christus und die Apostel hätten sich bei ihrer Lehrtätigkeit ebenfalls der Akkommodation bedient, und die Kirchenväter desgleichen.[356] Augustinus hatte den Begriff theologisch unterbaut,[357] und Calvin war durch ihn mit der Akkommodation als hermeneutischem Prinzip vertraut geworden[358] und erweiterte es dahin, dass Gott sich nicht nur im offenbarten Schriftwort, sondern auch in der Inkarnation als solcher dem Menschen akkommodiert habe.[359] Die zentrale Stellung des Fassungsvermögens, des *captus*, rechtfertigte Calvin damit, dass Gott sich bei der Offenbarung soweit zum Menschen herablasse, dass dieser ihn mit seinem beschränkten Geist erfassen könne.[360]

Das ursprünglich rhetorische Akkommodationsprinzip bekam in der Frühen Neuzeit eine neue Funktion, als mit der neuen Philosophie und den neuen Erkenntnissen in

---

352 Vgl. van Sluis: *Bekkeriana*, S. 33. Zur Schriftauslegung und zum Akkommodationsprinzip vgl. Ekkehard Mühlenberg: Schriftauslegung III. Kirchengeschichtlich. In: *TRE* XXX, 472-488; Heinrich Leopold: Anknüpfung I. Systematisch-theologisch. In: ebd., II, 743-747; Hans-Rudolf Müller-Schwefe: Anknüpfung II. Praktisch-theologisch. In: ebd., II, 747-752; Josef Höfer, Karl Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*. [2]Freiburg 1957-1968. 10 Bde. und Reg.-Bd. [= [2]*LThK*]. Hier: Bd. 1, Sp. 239-243; [3]*LThK* I, 290-292. Vgl. auch Gottfried Hornig: *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*. Göttingen 1961 (= Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie 8), S. 211-236; *HWP* I, 125-126.

353 Zur Akkommodation vgl. auch Ford Lewis Battles: God was Accommodating Himself to Human Capacity. In: *Interpretation* 31 (1977), S. 19-38. Hier bes.: S. 21-26.

354 Battles: God, S. 21-22; *RGG* I, 254.

355 Hornig: *Anfänge*, S. 214.

356 Vgl. Battles: God, S. 23.

357 Ebd., S. 25-26.

358 Vgl. ebd., S. 19.

359 Calvin geht in der *Commentary on I Peter* (1,20) näher darauf ein. Vgl. ebd., S. 34, 38.

360 Ebd., S. 32.

den Naturwissenschaften die Debatte über die Autorität und das Verständnis der Schrift in den Mittelpunkt rückte. Die Exegese sollte fortan nicht mehr nur die eigentliche Bedeutung hinter der bildlichen freilegen, sondern auch versuchen, die Differenzen zwischen dem neuen Weltbild und den einzelnen Bibelaussagen, die durch die naturwissenschaftlichen Forschungen entstanden waren, zu erklären und zu überbrücken.[361] Die Frage nach der Reichweite der menschlichen Erkenntnis, etwa ob die Vernunft bei der Erklärung von Bibelstellen grundsätzlich auf die Offenbarung angewiesen sei, oder ob ihr hier ein Eigenrecht zukomme, wurde vorrangig.[362]

Die Diskussion um die Autorität der Schrift erreichte um die Mitte des 17. Jahrhunderts einen Höhepunkt, und der Leidener Theologieprofessor Christoph Wittich bemühte sich um eine Lösung, indem er die Widersprüche zwischen Offenbarung und Vernunft theologisch und philosophisch dadurch erklärte, dass die Schrift sich nach den Auffassungen bzw. den Vorurteilen des Volkes richte: „Scripturam saepe de rebus naturalibus loqui secundum opinionem vulgi, non secundum accuratam veritatem“. Die Sprache der Schrift sei der Fassungskraft des Volkes angepasst, so Wittich, und er bezeichnete diesen Sachverhalt als *accommodatio ad captum vulgi*.[363] Auch Descartes bediente sich der Akkommodationstheorie. In einer Antwort auf Marin Mersennes (1588-1648) Einwand, dass er leugne, dass Gott täuschen könne, verwies er auf die zwei Arten über Gott zu sprechen: eine, die dem Fassungsvermögen des Volkes angepasst sei, und eine, die der Wahrheit mehr entspreche, ohne dass sie sich den Menschen anpasse: Erstere werde in der Schrift üblicherweise angewandt.[364]

Wittich war somit zwar nicht der Erfinder der Akkommodationstheorie, jedoch war er der erste Theologe, der sich dieser Argumentation bediente und ihr eine grundsätzliche Bedeutung verlieh.[365] Er hatte mit heftiger Kritik von Seiten der Orthodoxie zu rechnen, der die Schrift, die sie als das Wort Gottes schlechthin ansah, als

---

361 Van Bunge: Einleitung, S. 30; Ders.: Balthasar Bekker’s Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism. In: *The British Journal of the History of Philosophy* 1 (1993), S 55-79; *HWP* I, 125-126. Vgl. auch Kenneth J. Howell: *God’s two Books. Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*. Notre Dame 2002, bes. S. 137-179, 209-226; Rienk H. Vermij: *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*. Amsterdam 2002 (= History of Science and Scholarship in the Netherlands 1).

362 Vgl. dazu: [2]*LThK* I, 239-243; [3]*LThK* I, 290-292.

363 Vgl. Christoph Wittich: *Dissertationes Dvae Qvarvm Prior De S. Scripturae in rebus Philosophicis abusu, examinat, 1. An Physicae genuinum Principium sit Scriptura? 2. An haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem, an potius sensum & opinionem vulgi saepius sequatur? Altera Dispositionem & Ordinem totius universi & principalium ejus corporum tradit, sententiamque Nobilissimi Cartesii, de vera Quiete & Vero motu Terrae defendit, Conscriptae a Christophoro Wittichio S.S. Theol. Profess. ordinario in Illustri Duisburgensi Lyceo, ibidemque Ecclesiae Pastore*. Amsterdam 1653 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Li 9893), bes. S. 91-92. Hier zitiert nach: Bizer: Orthodoxie, S. 342, Anm. 4: Christoph Wittich: *Dissertationes duae*. Amsterdam 1654. Vgl. auch Scholder: *Ursprünge*, S. 149-150.

364 Vgl. Descartes: *Respons. ad. secund. Object. (Mersenne) AT* VII, S. 142: „Omnibus enim esst nota distinctio inter modos loquendi de Deo ad vulgi sensum accommodatos, & veritatem quidem aliquam, sed ut ad homines relatam, continentes, quibus Sacrae litterae uti solent, atque alios, magis nudam veritatem, nec ad homines relatam, exprimentes [...]“. Es ging Descartes darum, dass auf die innere und die wortwörtliche Schlechtheit, die im Betrug steckt, zu achten sei, und dass in der Bibel manchmal nicht die Rede von wortwörtlichen Lügen oder von der Schlechtheit des Betrugs, sondern nur von Bedrohungen sei. Vgl. ebd., S. 142-143.

365 Scholder: *Ursprünge*, S. 150.

unmittelbar göttlich inspiriert galt. Sie erkannte ja die Gefahr, dass mit der Akkommodationstheorie die Autorität der Schrift und damit jede Gewissheit in religiösen Dingen von Grund auf zerstört würde. Daher betrachtete sie sie als einen Angriff auf die Grundsätze der protestantischen Kirche schlechthin: Wenn die Schrift sich in moralischen und natürlichen Dingen an die (irrigen) Auffassungen des Volkes anpasste, würden mit der Verbalinspirationslehre die Grundlagen des Glaubens hinfällig. Das mechanistische Weltbild und die cartesianische Metaphysik galten der Orthodoxie als Grundlage der Akkommodationstheorie, mit der sie die Exegese der Beliebigkeit preisgegeben sah.

Wittich verteidigte sich mit dem Hinweis auf den *scopus* der Schrift: Ihr geistliches Ziel sei es, Glaubenswahrheiten zu vermitteln, nicht aber ein Weltbild.[366] Auch diese Auffassung war nicht neu, sie wurde aber neu aufbereitet.[367] Wittich unterschied zwischen Weltbild und Theologie und konnte so einen Ausweg aus der Aporie von Offenbarung und Vernunft finden, indem er betonte, dass der Heilige Geist sich an die Vorurteile der Menschen anpasse, weil es dessen Aufgabe und somit auch die der Schrift sei, den Menschen zum Heil zu anzuleiten, „nos erudire ad salutem".[368]

Die Akkommodationstheorie begründete Wittich philosophisch mit dem Begriff der *praejudicia*, der zeitbedingten Vorurteile, die die Philosophie zu korrigieren hätte. Er wandte den Begriff im Grunde auf naturwissenschaftliche Fragen an, die mit dem kopernikanischen Weltbild zusammenhingen. Bekker dagegen beschäftigte sich in der *Betoverde Weereld* mit dem Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels sowie der guten und bösen Geister, der womöglich eher den menschlichen Vorurteilen zuzuschreiben sei, statt dass er auf Gott zurückzuführen wäre.[369] Bekker erkannte das moderne Weltbild an, rückte den *scopus* der Schrift in den Mittelpunkt und kann somit als Vertreter der modernen Bibelexegese und der modernen Bibelkritik gelten. Damit gesellte er sich zu solchen Theologen, die Bibelstellen bildlich erklärten, wenn die wortwörtliche Bedeutung problematisch war, da sie entweder nicht der eigenen Interpretation der Schrift entsprach oder dem mechanistischen Weltbild der damaligen Naturwissenschaften beziehungsweise der Philosophie zuwider war. Namentlich Johannes Coccejus (1603-1669) vertrat solche Ansichten: Seine Bündnislehre forderte eine bildliche Interpretation weiter Teile des Alten Testaments, die er als Präfigurationen des Neuen betrachtete.[370] Der Middelburger Theologe und Philosoph Johannes de Mey (1617-1678), auch er ein Eklektiker, untersuchte bereits vor Bekker und auf ähnliche Weise wie dieser die (Beschuldigung der) Zauberei. Er betonte, dass der

366 Ebd., S. 151.

367 Hier sei auf die Bedeutung des „*Scopus Christi*" in Calvins Auslegungen verwiesen: Die Schrift sei bloß so zu lesen, dass Christus in ihr zu finden sei. So könnten die Gläubigen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, denn in ihm liege die Fülle aller Weisheit und Erkenntnis beschlossen (Kol 2,3). Christus zu suchen und ihn zu finden sei also, so Calvin, das Ziel der Exegese. Vgl. Kraus: Prinzipien, S. 340.

368 Scholder: *Ursprünge*, S. 153-154; Howell: *Books*, S. 170-179. Auch Galileo Galilei äußerte sich im Brief an die Großherzogin Christina (1615) zur Anwendung des Akkommodationsprinzips. Zum Hintergrund vgl. etwa ebd., S. 186-196.

369 Scholder: *Ursprünge*, S. 154-155.

370 Vgl. dazu: Frits Broeyer, Ernestine van der Wall (Hrsg.): *Een richtingenstrijd in de gereformeerde kerk: Voetianen en coccejanen 1650-1750*. Zoetermeer 1994; Ernestine van der Wall: The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment. Moral Religion and Society. In: van Bunge: *Early Enlightenment*, S. 39-57.

Teufel als Geist keinen Einfluss auf den Menschen haben könne,[371] und die Bibelstellen über Teufel und Zauberei deutete er weitgehend als Anpassung an die Fassungskraft des einfachen Volkes, nicht als Aussage über Geister, die naturwissenschaftlichen Kriterien genüge.[372] An Bekkers Anwendung des Akkommodationsprinzips werden seine Auffassungen in ihrer zeitlichen Bedingtheit erkennbar, aber auch ihre erstaunliche Wirkung wird so verständlich.

2.3.5 Die Lehre der *accommodatio* und des *scopus* in der *Betoverde Weereld*

Bekker zeigte nicht nur, dass die Bibelstellen falsch übersetzt und interpretiert wurden, er ging einen Schritt weiter und bemühte sich um eine auf der Vernunft basierte richtige Auslegung eben der Bibelstellen, in denen Teufel sowie gute und böse Engel auftraten.[373]

---

371 Johannes de Mey: *Vervolg van Euzooia, Bestaende In eenige korte Aenteykeningen, over het oprechten van een wel-gestelde en geluckige Republyck. Als mede Een kort Advijs over de onmacht des Duyvels en Toverye, waer door vele Menschen bedrogen en elendig worden*. Middelburg 1674. Enthalten in: Ders.: *Alle de Neder-duitsche wercken, bestaande in een beschrijvinge van 't gewisse, eigenschappen en werken Gods, verklaring van zommige spreuken Zalomons, en duistere plaatsen des Nieuwen Testaments, byzonderlijk van de Brief tot den Hebreen, mitsgaders een geopent natuur- en genaden-tooneel [...], alles zorghvuldelijk [...] by een versamelt en te vooren beschreven*. Middelburg 1681, S. 741-758 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign. 2208 A 2). Hier bes.: S. 755: „[...] want dat een onlichamlike Geest/ onmiddelijck sonder eenige Instrumenten/ soude konnen een ander lichaem bewegen/ of selfs door een lichamelijcke beroeringe aengerocht worden/ is een saeck die het begrijp en kracht der Schepselen te boven gaet". Bekker besaß De Meys gesammelte Schriften. Vgl. Margreet Geerdes: De duivel en het bedrog. In: Rooijakkers, Dresen-Coenders, Geerdes: *Duivelsbeelden*, S. 232-258; Huibert Jan Zuidervaart: Het natuurbeeld van Johannes de Mey (1617-1678), hoogleraar filosofie aan de Illustere School te Middelburg. In: *Archief. Mededelingen van het Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen* 99 (2001), S. 1-40. Hier bes. S. 18-21; Jorink: *Boeck*, S. 386-405. Zu de Mey vgl. auch van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 2, S. 691-694.

372 De Mey: *Euzooia*, S. 756: „Dog ick laet dit verder in 't oordeel en verklaringe der Christenen/ alsoo ick niet alles voor waerachtig houde of verdedigen wil/ 't gene in hare Schriften gelesen word. Te meer/ alsoo eenige onder haer niet en ontsien te schrijven/ dat 'er vele dingen in gestelt worden na de dwalende opinien van het gemeene volck". Ders.: *Alle de Neder-duitsche wercken*, S. 7: Die Bibel spricht „nae de wyse onses begrijps en onses swackhey des verstants te hulp comende".

373 Die Bibelstellen, in denen die Wirkung der guten und bösen Geister behauptet wird, stehen im Mittelpunkt seiner Forschungen. Bekker warnt davor, z.B. wenn es darum geht, die Bedeutung der Worte für die guten und die bösen Engel zu verstehen, dass die äußere, formale Seite der Bibelworte zu schnell, im Sinne der geläufigen Bedeutung interpretiert werde. Es gebe kaum Bibelworte über die Engel, die, wenn buchstäblich verstanden, eine richtige Aussage herbeiführen könnten. Die Menschen verstehen die Worte aus Gewohnheit falsch. Nur wenn sie sich kritisch die Worte ansähen, ohne im Voraus eine Bedeutung fertig zu haben, und die Worte aus den Umständen und der Natur der Dinge ableiteten, so könnte deren wahrer Sinn bestimmt werden. Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 50 (Kap. 9, § 1): „Ende dat noch met alsulken stijl van spreken/ datter bijna niet eene plaats is/ welke na de letter uitgeleid enen goeden sin uitmaken; of op der Engelen natuur of wesen/ so veel als ons de Schrift self wil te kennen geven/ te passen zy. Hier op bid ik mijnen Leser wel te letten: op dat hy magh begrijpen hoe veel dikmaals de uiterlijke klank der woorden/ volgens hun gewoon gebruik te verstaan/ van den waren sin uit de omstandigheden en natuur der saken blykende

Aus bloßen Vernunftgründen hätte er die Existenz von Engeln nicht annehmen können. Daraufhin versuchte er, auf Grund ihrer Handlungen, wie sie unter anderem in der Bibel beschrieben waren, zu beweisen, dass es sie gebe. Neben Vernunftschlüssen auch Gegebenheiten aus der Bibel gelten zu lassen, die nicht restlos mit der Vernunft erklärbar waren, war damals nicht unüblich. Bekker glaubte an die Existenz von Engeln und war davon überzeugt, dass die Bibel sich in solchen Punkten nicht irrte; er wollte nur zeigen, dass die Tätigkeiten, die den Engeln zugeschrieben werden, nicht den entsprechenden Bibelstellen zu entnehmen sind,[374] um so dem Geister- und Teufelsglauben die biblische Legitimierung zu nehmen, denn auch ihre Natur ermöglicht es ihnen nicht, dasjenige zu tun, was ihnen die Bibel zuschreibt. Da Bekker an der Autorität der Bibel sowie am Wirken der Engel als Nachweis für deren Existenz festhielt, konnte er die Bibelstellen nicht wortwörtlich verstehen, da er in dem Fall hätte schließen müssen, dass die Bibel sich irre und es keine Engel gebe. Mit Hilfe des Akkommodationsprinzips konnte er die biblischen Angaben mit der Vernunft in Einklang bringen und die Ungereimtheiten der Engel- und Teufelslehre ausmerzen, mit dem Argument, dass Christus und die Verfasser der Bibelbücher sich der gemeinen Denkart angepasst hätten. Wie der gelehrte Redner sich des rhetorischen Akkommodationsprinzips bediente, um beim Publikum anzukommen, so habe Gott seine Botschaft auf das auserwählte Volk, die Juden, abgestimmt und ihnen zu ihrer Bequemlichkeit die vollkommensten Gegebenheiten in unvollkommener, d.h. menschlicher, Sprache verkündet. Die Bibel will nicht die Natur erklären, sondern den Menschen zum Glauben anhalten, deshalb redet sie „menscheliker wijse“, im Stil der Menschen, auch wo sie von Gottes Vollkommenheit handelt, deshalb benutzt sie Gleichnisse, die der Mensch verstehe,[375] was zum Ziel (*scopus*) der Schrift passe. Die wahre Bedeutung der

---

verschilt. Somen dit voor desen niet in acht genomen heeft; sal het mijne schuld niet zijn/ wanneer ik sulx doende/ tot enige andere uitlegginge genoodsaakt worde“.

374 Ebd., Buch 2, S. 86-87 (Kap. 14, § 10): „1. Dat van het doen der Engelen ontrent de menschen niet sekers uit de H. Schrift te halen is. 2. Maar dat het alles dient/ watmen daar af leest/ om Gods bedrijf ontrent der menschen kinderen/ na menscheliken aart van spreken/ op ene hemelstatige wijse te verbeelden. Dit wilmen dat hier wederom op uit sal komen/ dat ik geene Engelen gelove. Ik segge dan noch eens/ dat ik mijn geloof daar af I. §.3/4. met klare woorden duidelik beleden; ende in ’t vervolg met bondiger bewijs danmen gemeenlik daar van geeft/ bevestigd hebben. Maar wanneer ik segge dat de Engelen waarlik niet en doen het gene de Schrift van hen schijnt te seggen: dat is/ dat het niet en blijkt. En verder gaat mijn schrijven niet/ dan om te tonen dat het gene men gemeenlik van de kraght der Geesten uit de werkingen/ in schijn hen toegeschreven/ by brenge/ sulx niet en bewijst. Gelijk ik dan den Hemel noch de Aarde niet ontkenne/ noch de Sonne/ Maan en Sterren lochen; wanneer segge/ dat de Hemel eigentlik Gods troon/ noch de Aarde sijn voetbank/ noch des Hemels lichten sijne heirscharen zijn: so ontkenn ik ook geen Engel ofte Geest/ al is ’t dat ik ontken/ dat het eigentlik geseid is/ ’t gene in desen van hen word geseid“.

375 Ebd., Buch 2, S. 54-55 (Kap. 9, § 11): „Ik sal den Leser hier dan seggen/ hoe my dunkt/ datmen de Schrift in sulke dingen moet verstaan. En op dat ik te klaarder spreke/ sal ik het werk uit den grond ophalen/ so verre als tot dese stoffe dienstig is: doende hier den Leser wederom gedenken/ ’t gene dat voor af I. §. 9. geseid is/ dat het gebruik der tale in de macht des volks is/ en dat sich een geleerde daar na schikken moet: als mede dat ons God in sijn beschreven Woord geen niewe tale heeft geleerd: maar deselve latende sodanig als die was/ sich daarna gevoegt heeft; om tot ons meeste gemak/ de volmaaktste dingen met onvolmaakte woorden uit te stameren. Dat ingelijx de Schrift als Paulus seit/ van God ingegeven/ tot onderwijsinge in de reghtveerdigheid dient: 2 Tim.3:16 om ons te bewegen tot het Gelove; 2 Kor.5:11 op dat wy ’t eeuwig leven souden hebben in Jesus naam. Joh. 20:31. Derhalven is de stijl der Schriften niet geschikt/ om ons natuurlike dingen te leeren/ sodanig alsse in henselve

Schriftworte sei somit meistens nicht die, die bei der ersten Lektüre aufscheint, sondern die, die sich bei genauer Betrachtung erschließt. Der Mensch habe zu prüfen, ob eine Bibelstelle „volstrektelik“ oder „opsichtelijk“, „na de letter“ (buchstäblich) oder „in een verbloemden sin“ (bildlich), „eigentlik“ oder „oneigentlik“ gemeint sei, denn zumeist ist der Sinn aus der bildlichen Redeweise herauszudestillieren.[376]

2.3.5.1 Bekkers okkasionalistische Angelologie auf biblischer Grundlage

Aus dem *scopus* der Schrift ergab sich für Bekker, dass sie keine Aussagen über die Art der Geister oder der Körper machte und somit auch nichts aussagte über die Natur der Engel, über den Grund ihrer Erschaffung und über ihr Wirken.[377] Da die Bibel den Menschen zur Seligkeit anleiten will, redet sie nur von Engeln, insofern diese in der Beziehung des Menschen zu Gott eine Rolle spielen: Wenn die Schrift daher über die Art und das Wirken der Engel redet, ist dies, so betont Bekker, nicht wörtlich („volstrektelik“), sondern bildlich („opsightelijk“) zu verstehen, in dem Sinne, dass die Engel Gottes Diener sind, die dessen Befehle ausführen,[378] denn der Begriff ‚Engel‘

zijn: maar om deselve tot Gods eere en ’s menschen saligheid te betraghten; en so verre alsse in onse maght zijn/ daar toe aan te leggen. Waar uit nu dan volgt het gene hier besonderlik te passe komt: dat God/ de Natuur self niet verklarende/ noch de taal veranderende/ self menscheliker wijse van hem selve spreekt; te vreden zijnde/ dat hy sijne uitneementheid boven den mensch en alle andere schepselen by gelijkenis verklaart“.

376 Ebd., Buch 2, S. 55-56 (Kap. 9, § 14): „Dat is daar: nu staat ons te overleggen/ hoemen dit alles/ en besonderlik dat van d’Engelen verstaan sal; na de letter of in een verbloemden sin. Om dat na te speuren/ sal my niemant lochenen dat alle dese spreekwijsen en exempelen gemakkelik op eenerleije wijse te begrijpen zijn/ het zy datmense eigentlik of oneigentlik versta. So ’t een so ’t ander: want het word altemaal op eene wijse geseid. Dan salmen my dit ook lichtelik toestaan/ gelijk noodsakelik volgen moet/ datter geen reden is om ’t een als eigentlik gesproken te verstaan/ so ’t ander na de letter niet verstaan magh worden“.

377 Der Bibel könne, so Bekker, nichts über den Aufenthaltsort der Engel entnommen werden; obwohl der Himmel als ihre Wohnung gilt, sei die Geschichte von der Schöpfung der Sprache Israels angepasst. Ps 115 und Apg 17 handeln bloß von der menschlichen Wohnung, d.h. von der Erde: ebd., Buch 2, S. 41 (Kap. 7, § 8): „De scheppinge der Engelen/ hoe seker datse is/ word nochtans in de Schrift met geen enkel woord gemeld. Een bewijs/ dat ons God niet voor heeft om te leeren/ wat Engelen/ maar wat wy selve zijn. Men stelt hunne woonstede in den Hemel: maar de gansche draad en stijl der historie/ waar in ons Moses d’eerste Scheppinge beschrijft/ is enkelik na de Aarde/ ’s Menschen woonstede/ (Psal. 115:16. Hand. 17:26.) geschikt: ende wel besonderlik na een seker volk uit Israël gesproten/ aan welken de Schepper een besonder land had ingeruimd“; ebd., Buch 2, S. 86 (Kap. 14, § 9): „1. De Schrift seit ons/ dat God Engelen in sijnen dienst gebruikt; ter hoede der gelovigen/ en tot straffe der godlosen. 2. Maar nergens seitse/ hoedanig de werkinge der Engelen daar in zy. 3. Somtijds wel/ datser verkondigers af zijn/ ’t gene om der sekerheid huns woords wille geacht word als offse ’t deden. 4. Doch somtijds met ene wijse van spreken/ die klaarlik te verstaan geeft dat God self/ en geen Engel het werk doet/ daar de dienst eens Engels in benoemd word. 5. Bijwijlen noemtse Engelen/ ingelijx om hunder besendige wille/ diemen bemerkt dat menschen geweest zijn. 6. Ook word wel een uiterlik teken van Gods besondere tegenwoordigheid sijn Engel genoemd“. Zur Angelologie vgl. Leonardus Frank de Graaff: *De verdwijning der engelen uit kerk en theologie: engelen. Oude voorstellingen en nieuwe ervaringen*. Zoetermeer 2004 [Theol. Diss. Amsterdam].

378 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 38-39 (Kap. 7, § 2): „Hier uit volgt nu/ ’t gene ons voor af staat aan te merken/ datmen gansch vergeefsche moeite doet/ om een Hoofdstuk van d’Engelen uit de Schriftuur op te maaken; waar in geleerd werde/ wat eigentlik d’Engelen of Geesten aan sich selve zyn/ waar toe van God geschapen/ en watse doen. Verre van daar/ darmen daar uit soude konnen leeren ’t gene der Natuurkunde eigen is/ die ons den aart van

verweist ja nur auf deren Funktion als Botschafter; sie sind, wie die Menschen, Geschöpfe Gottes, die seiner Vorsehung zu dienen haben und durch die Gott wirken kann.[379] An den entsprechenden Bibelstellen ist daher nicht ihre Wirkungsmacht, sondern vielmehr die Majestät Gottes abzulesen.[380]

Bekker behauptete nicht, dass die Bibelstellen über die Engel an sich nicht wahr seien; er wollte nur ermitteln, wie sie wirklich zu verstehen seien; aus der Stelle über König David (1 Chr 21), der einen bewaffneten Engel sah, als er sich nicht bekehren wollte, ist, so Bekker, nicht zu schließen, dass Engel tatsächlich wirken; sie solle vielmehr belegen, dass Gott unter den Menschen wirke.[381]

Eine solche Interpretation von Bibelstellen über Engel war nicht neu: Calvin hatte das Akkommodationsprinzip ähnlich angewandt und die Engel ebenfalls als bloße Instrumente Gottes verstanden:[382] In der *Institutio Christianae religionis* betont er, dass Gott Engel einsetzt, um dem geringen Fassungsvermögen des Menschen entgegenzukommen und ihn so zum Heil zu führen: „Es kann also gar keine Rede davon sein, daß sie [= die Engel] etwa ihm [= Gott] behilflich sein müßten, weil ihm ohne sie sein Werk zu schwer wäre. Er tut es also unserer Schwachheit zum Trost, damit uns nichts

---

Geest en Lichaam leert: dese als geseid/ komt self so verre niet/ datse ons versekeren kan/ offer enig ander slagh van Geest/ dan des menschen Ziel in de weereld zy. En wat dan wederom Gods Woord betreft: ’t is middaghklaar/ dat het nooit volstrektelik/ maar altijd opsightelijk van d’Engelen spreekt; in opsighte namelik van God/ als syne dienaars die syn woord doen, gehoorsamende de stemme syns mondts, Psal. 103:20 […]“.

379 Ebd., Buch 2, S. 56 (Kap. 9, § 14): „Dese alle zijn daar niet anders dan als sijne schepselen/ d’een so wel als d’ander genoemd; om sijner voorsienigheid te dienen/ tot stoffe van sijnen groten roem. Het zy dan wat middel dat God gebruikt/ om sijne willekeuren uit te voeren/ die zijn sijne Dienaars/ Boden/ Engelen; so alsmense noemen wil/ en so als de Schrift hen noemt“; ebd., Buch 2, S. 51 (Kap. 9, § 4): „Echter dient hier by in acht genomen/ dat Gods Engelen wel sijne dienaars/ maar sijne raadsluiden niet en zijn“.

380 Ebd., Buch 2, S. 90 (Kap. 15, § 7): „Maar also nooit het minste van d’Engelen gewaagd word/ daar hen God niet menschelijker wijse als Dienaars sijner Majesteyt/ die hy als koning van ’t Geheel Al/ en besonder van sijn volk vertoont: so en volgt uit al dat seggen en verschijnen van de Engelen niet; dan alleenlik dat God de weereld seer besonderlik met een onweerstaanbare kraght regeert/ over koning/ over heerschapp/ en al [...]“.

381 Ebd., Buch 2, S. 59 (Kap. 10, § 5): „Wat seg ik dan? dat het niet waar is/ ’t gene hier van d’Engelen geseid word? Dat zy verre: maar dat het niet en blijkt/ dat een Engel daarin heeft gewerkt/ het gene Godts werk en der Nature was. Hoe komt dan hier een Engel by te pas? Ik segge tweesins: dus by David/ en weer anders by Herodes. Dat David enen Engel dus gewapend sagh; het was om hem sightbaarlik te doen begrijpen/ dat het Gods besonder oordeel was/ die sich menscheliker wijse dus vertoonde; gelijk een Koning of een Reghter/ die sijne trawanten en scherpreghters gereed heeft/ om den misdadigen te straffen. [...] So als David hier dan by gelijkenisse spreekt/ so heeft hy ’t daar ook by gelijkenis gesien. Desgelijken/ dat den Engel word belast/ sijn sweerd weer op te steken; het was om dat het David horen/ en daar door van sijns gebeds verhoringe versekerd worden soude“.

382 Vgl etwa Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis*. Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen 1955. Hier: Buch 1, S. 86 (Kap. 14, § 12): „Alles, was man vom Dienste der Engel sagen kann, muß also dem Zweck dienen, daß aller Vertrauenslosigkeit ein Ende gemacht und unsere Hoffnung auf Gott gefestigt werde. [...] Wie widersinnig wäre es nun, wenn wir uns durch die Engel von Gott abbringen ließen, die doch dazu verordnet sind, uns zu bezeugen, wie gar nahe seine Hilfe ist! Dann freilich bringen sie uns von Gott ab, wenn sie uns nicht auf geradem Wege dahin leiten, daß wir ihn als einzigen Helfer ansehen, anrufen und preisen, wenn wir sie nicht als seine Hände betrachten, die sich zu keinem Werke regen ohne seinen Befehl [...]“.

mangle, was dazu dient, unsere Seele zu froher Hoffnung aufzurichten und zu fester Gewißheit zu stärken".[383]

Bekker lehnte die traditionelle Angelologie ab, weil er sie weder mit der Herrschaft Gottes, noch mit den Geboten der Vernunft für vereinbar hielt; er konnte die gängige Auffassung über Engelswirkung nicht teilen, weil sie dem *scopus* der Bibel widersprach.[384] Er nahm Akkommodation an, insofern die Schrift in solchen Fällen „menschelijker wijse" über Gott als König des Weltalls redete, wobei die Engel als seine Diener dargestellt wurden, die seinen Willen tun, und zwar nicht um des Menschen willen, sondern Gott zur Ehre. Ein anthropomorphes Engelsbild lag Bekker fern, und er stellt explizit den Zusammenhang zwischen Akkommodation und *scopus* der Schrift her: Über die Engel als seine Hof- und Leibdiener versichert Gott den Menschen seines höchsten Wohlwollens und schützt ihn; als sichtbare Zeichen von Gottes Wirkung halten sie ihn, dem *scopus* der Schrift gemäß, zur Gottesfurcht an.[385]

Wenn Christus bei seiner Gefangennahme verkündete, dass die Engel Gottes immer bereit stehen, ihn zu schützen (Mt 26,53), wollte er, nach dem *scopus* der Schrift damit nicht sagen, dass die Engel die Helfer des Menschen seien, sondern nur sein festes Vertrauen auf Gott zeigen, in dem ihm der Mensch nachfolgen sollte.[386] Ebenfalls als Akkommodation deutete die *Betoverde Weereld* die Bibelstellen über die Schutzengel, die sie als Zeichen der besonderen Gnade Gottes ansah, was im Einklang mit dem Ziel der Schrift war, nicht die Wirkung der Engel, sondern vielmehr ihre Rolle auf dem Weg des Menschen zur Seligkeit darzustellen. Christus' Worte sollten somit nicht buchstäblich verstanden werden, was irrige Behauptungen über die Wirkungsmacht selbständiger Geister verhütete.[387]

---

383 Ebd., Buch 1, S. 85 (Kap. 14, § 11). Vgl. auch ebd., Buch 1, S. 85-86 (Kap. 14, § 11): „Aber wenn wir uns von soviel Gefahren, soviel Nöten, so vielerlei Feinden umgeben sehen, – wie leicht könnten wir da in unserer Schwachheit und Gebrechlichkeit ans Zittern geraten oder gar verzweifeln, wenn uns nicht der Herr nach unserem Verstehen seine gegenwärtige Gnade zu erfahren gäbe!".

384 Vgl. Scholder: *Ursprünge*, S. 156.

385 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 75 (Kap. 12, § 9-10): „Insgelijx/ als of God/ menschelik gesproken/ den mensche door sijne staatlikste hofdienaars of lijfschutten sijner hoogste gunst versekeren woude: so sal hy door sijne Engelen, d'edelste sijner schepselen/ als met een leger dekken de genen die hem vreesen. Ende sulx daarom/ op datse door sulk sightbaar teken in hun gelove versterkt worden souden".

386 Ebd., Buch 2, S. 75 (Kap. 12, § 9): „Soudemen 't dan ook niet veilig daar by mogen laten rusten/ 't gene IX. § 9-22 geseid is: dat de Schrift van God als Heer en Koning over al/ en besonder van sijn volk/ op menschelike wijse sprekende; de schepselen bemerkt als dienaars en uitvoerders sijner willekeuren/ en d'edelsten derselven acht/ als de gene die aan hem de naaste zijn? Dat is tot sijnder eere/ dat hem d'Engelen dienen; gelijk daar getoond is/ en op Christus mede gepast word. Matt.4:11. Hebr. 1:6. Also is het tot heerlikheid der Gelovigen/ dat d'Engelen hunne bewaarders genoemd worden: zijnde in dien opsighte van Christus self geseid/ om te tonen/ dat hy van de vyanden omringd/ noch goed betrouwen op God sijnen Vader hadde: Meint gy, dat ik mijnen Vader niet kan bidden; en hy sal my meer dan twaalf legioenen Engelen by setten? Matt. 26:53. 't Is dan sulken wijse van spreken/ als oft een groot koning/ iemant groter eere aandoen willende/ hem door sijnen hoogsten staatsdienaar aanspreken/ besorgen/ en ook wel bedienen liete. Haman, 's konings grootste hoveling/ helpt Mordechai te peerd/ en leid hem door de stad; mits roepende: Also salmen dien man doen, in wiens eere de koning een welbehagen heeft. Esth. 6:11".

387 Ebd., Buch 2, S. 90 (Kap. 15, § 7): „Doch laat het also zijn/ dat Christus elken kinde sijnen Engel geeft: dat wint noch weinig uit. Want voor eerst is 't seker/ (hier na sullen we daar af de proeven sien) dat hy menigmaal der Joden meiningen/ waar of niet waar/ so als die zijn/ tot gronden van sijn seggen neemt. Dat moght hy hier ook doen/ om hen nader te overtuigen.

Bekker wollte zeigen, dass das angebliche Wirken von Geistern sich nicht anhand der Schrift erhärten lasse, ja dass dort, wo Handlungen von Engeln angenommen wurden, gelegentlich Menschen am Werke seien,[388] dass die Bibel manchmal nur erwähne, dass die Engel Diener Gottes seien, die seine Befehle ausführten, aber nichts aussage über die Art und Weise, wie sie auf Körper und Geist einwirkten,[389] dass somit jedesmal, wenn angeblich Engel wirkten, letztendlich Gott wirke. Bekker verweist hier unter anderem auf Exodus 12, wo nicht ein Engel die Erstgeborenen in Ägypten erschlug, sondern Gott selber, während die Engel nur als Zeichen, als Attribute göttlicher Macht, aufgeführt wurden („God heeftet self gedaan; d'Engelen zijnder niet dan tekenen der goddelike majesteit geweest") und nicht auf Grund eigener Natur wirkten.[390]

An Bekkers Auslegung der Bibelstellen über Engel lässt sich, klarer als an seinen philosophischen Überlegungen zur Geisterlehre, seine Auffassung von der Wirkungsmacht der selbständigen Geister ablesen: Er vertritt eine okkasionalistische Angelologie, denn er deutet die Tätigkeit von Engeln in der Bibel als unmittelbares Eingreifen Gottes, so in Exodus 12, aber auch in Gen 19, wo ein Engel Sodom und Gomorra zerstört, oder in 1 Chr 14-15, wo ein Engel mit der Pest siebzigtausend Menschen getötet haben soll.[391] Die Wirkungsmacht der Engel unterscheidet Bekker von der Einwirkung der Seele auf den menschlichen Körper, denn die Seele sei durch ein ‚Wunder' Gottes bei der Erschaffung des Menschen eine aktive Substanz, während die Engel dagegen passive Geister, ohne selbständige Wirkungsmacht seien, die nur wirken könnten, weil Gott als die Ursache aller Tätigkeit dauernd eingreife. Bekker nimmt hier eine extremere Position als Descartes ein, der die Möglichkeit der eigenen Wirkung selbständiger Geister offen ließ.

Im Briefwechsel mit Henry More hatte Descartes seine Ansichten über die Wirkungsmacht der Engel dargelegt.[392] Die Debatte konzentrierte sich auf den Begriff ‚Extension', Ausdehnung, den More klar von Materialität unterschied. In seinen Augen eignete der Seele, den Engeln, ja sogar Gott, obwohl sie immateriell sind, Aus-

---

Want men kan niet beter/ als iemant met sijne eigene redenen slaan. Neemt dan/ oft hy dus gesproken hadde: Gy gelooft; dat ieder mensche sijnen Engel heeft, van geboorten af, en also de kinderen ook. Nu geef ik 'er by, dat deser kinderen Engelen van de genen zijn, die wel meest met God verkeeren; dat is/ dit zijn kinderkens die besonderlik in Gods genade staan. Hier siet hy op/ en dit is 't al wat uit die woorden volgt. Daar aan sal niemant twijfelen/ die maar gedenkt het gene ik VIII §10 ens. van den stijl der Schriften seide: daar ik uit bewees/ datmen alles wat in desen word geseid/ na de letter niet magh verstaan: om duisend ongerijmdheden/ die daar uit te volgen stonden/ te vermijden".

388 So etwa Num 13,2-3 und Num 24. Die angeblichen Engel waren Menschen, die als Botschafter Israels ausgesandt wurden, um im Lande Kanaan zu spionieren. Bekkers Gegner kritisierten eine solche Auslegung. Vgl. ebd., Buch 2, S. 45-46 (Kap. 8, § 4-6).

389 Vgl. Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 38-39 (Kap. 7, § 2): „En wat dan wederom Gods Woord betreft: 't is middaghklaar/ dat het nooit volstrektelik/ maar altijd opsightelijk van d'Engelen spreekt; in opsighte namelik van God/ als syne dienaars die syn Woord doen, gehoorsamende de stemme synes mondts, Psal. 103:20".

390 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 61 (Kap. 10, § 10).

391 Ebd., Buch 2, S. 58-63 (Kap. 10).

392 Zu Mores Auffassungen im Vergleich zu denen Descartes' vgl. Alexandre Koyré: *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, London 1994, S. 110-154. Zum Hintergrund vgl. Alfred Rupert Hall: *Henry More and the Scientific Revolution*. Cambridge [usw.] 1996; Ders.: *Henry More. Magic, Religion and Experiment*. Oxford [usw.] 1990.

dehnung,[393] und er kritisierte die cartesianische Reduzierung von Ausdehnung auf Materie, da der ontologische Wert von Ausdehnung eingeschränkt werde, wenn sie nur als essentielles Attribut der Materie betrachtet und dem Geist abgesprochen werde, obwohl sie eine notwendige Voraussetzung jeglicher Substanz sei.[394] Wo More eine immaterielle oder geistige Ausdehnung annahm, schrieb Descartes dagegen Gott, den Engeln und dem Geist keine Ausdehnung zu,[395] denn gerade weil Gott und Geister ohne Ausdehnung seien, könnten sie mit mehreren gleichzeitig am selben Ort sein. Descartes hielt also an einer strikten Trennung zwischen Geist und Ausdehnung fest, nuancierte hier aber den Begriff der Ausdehnung, insofern er annahm, dass Engel Einfluss ausüben könnten auf eine körperliche Substanz; der Einfluss könne nur als ausgedehnt vorgestellt werden, wenn der ausgedehnte Gegenstand tatsächlich existierte, ansonsten wäre es verfehlt, Engeln Ausgedehntheit zuschreiben zu wollen. Es geht ihm hier aber nicht um Ausgedehntheit der Substanz, sondern der Wirksamkeit, denn die Kraft der Engel ist ausgedehnt, nicht ihre Natur.[396] Engel scheinen also bei Descartes bedingt, und bei More uneingeschränkt, eine eigene Wirkung zu haben und Ursache von Bewegung zu sein. Descartes hat sich aber, außer im Briefwechsel mit More, zu der Wirkung von Engeln kaum geäußert.

Bekker vertritt im Hinblick auf die Wirkungsmacht der Engel keine rein cartesianischen Auffassungen. Gerade als Theologe interessierte ihn die Frage, was er vor dem Hintergrund der cartesianischen Philosophie und in Anbetracht von deren dürftigem diesbezüglichem Begriffsapparat mit den nicht-materiellen Entitäten anfangen sollte. Er lehnt sich vielmehr an okkasionalistische Cartesianer wie Louis de La Forge[397] (ca. 1605-ca. 1679), Robert Desgabets[398] und Nicolas Malebranche[399] (1638-1715) an, die die Wechselwirkung zwischen Geist und Körper minimalisierten und nicht wie Descartes glaubten, dass die Seele den Körper bewege, d.h. dass das Bewusstsein auf die Neigung des Willens ausgerichtet sei, worauf Bewegung von Körperteilen erfolge, sondern annahmen, dass Wille und körperliche Bewegung aufeinander folgten als der Zusammenstoß zweier Substanzen und dass die Bewegung von Gott stamme. Bekker

---

393 Vgl. Koyré: *World*, S. 123; Garber: *Physics*, S. 303.

394 Vgl. Koyré: *World*, S. 126-127. Diesem Grundsatz zufolge wäre auch Gott ausgedehnt, omnipräsent. Entsprechend dem platonischen Raumbegriff umfasst Gott alles; Aristoteliker, die ja Form und Materie unterscheiden, konnten nicht zwischen immaterieller und materieller Ausdehnung unterscheiden.

395 Descartes: *Descartes an More*, 5. Februar 1649, *AT*, V, S. 269-270: „[...] Atqui nego veram extensionem, qualis ab omnibus vulgo concipitur, vel in Deo, vel in Angelis, vel in mente nostra, vel denique in ulla substantia quae non sit corpus, reperiri. [...] Unde manifeste conluditur, nullas substantias incorporeas proprie esse extensas. Sed intelligo tanquam virtutes aut vires quasdam, quae, quamuis se applicent rebus extensis, non idcirco sunt extensae“.

396 Ders.: *Descartes an More*, 15. April 1649, *AT*, V, S. 342: „Quantum autem ad me, nullam intelligo nec in Deo nec in Angelis vel mente nostra extensionem substantiae, sed potentiae duntaxat“; ebd., S. 343: „Ad sequentia iam respondi, notando extensionem quae rebus incorporeis tribuitur, esse potentiae duntaxat, non substantiae; quae potentia, cum sit tantum modus in re ad quam applicatur, sublato extenso cui coexistat, non potest intelligi esse extensa“.

397 Zu La Forge vgl. Watson: *Downfall*, S. 70-73, 77.

398 Zu Desgabets vgl. ebd., S. 64-70; Tad. M. Schmaltz: *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes*. Cambridge [usw.] 2002, bes. S. 130-166, 167-212.

399 Zu Malebranche vgl. Andrew Pyle: *Malebranche*. London 2003, bes. S. 96-130, 186-208; Steven Nadler (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge [usw.] 2000, darin bes.: Ders.: Malebranche on Causation, S. 112-138.

wandte solche Ansichten über Gott als Urheber von Bewegung auf die Engel an, die nur wenn sie von Gott bewegt würden, wirken könnten. Insofern er eine grundsätzliche Passivität der Engel voraussetzt, bekennt er sich zur okkasionalistischen Angelologie: Selbständige Geister als Auslöser von Kausalität haben in Bekkers mechanistischem Weltbild keinen Platz.

Für Descartes wie für Bekker war die Frage nach der Wirkungsmacht der Engel ein heikles Thema, mit dem behutsam verfahren werden musste, um Schwierigkeiten mit den kirchlichen Behörden zu verhüten. Da Bekker mit Kritik rechnete, als er eine eingeschränkte Wirkungsmacht der Engel annahm, schickte er voraus, dass er, wenn er auch die eigenständige Wirkung der Engel in Frage stelle, nicht deren Existenz leugne,[400] sondern nur die falsche, weit verbreitete Auffassung über die große Wirkungsmacht von Engeln bestreite. Wie die Wirkung des menschlichen Geistes auf den Körper, betrachtete er auch die Einwirkung von Engeln als etwas Wunderhaftes, als etwas, das den Naturgesetzen zuwider war und somit für die Naturwissenschaften rätselhaft war, das aber aus Gottes Macht erklärt werden konnte. Bekkers orthodox reformierte Gegner sahen in der Annahme, dass Geister als Instrumente Gottes fungieren konnten, die Gefahr, dass er die Exegese seinen philosophischen Grundsätzen unterordnen würde.[401]

2.3.5.2 Bekkers biblische Dämonologie: Teufel, Dämonen und Besessenheit

Nicht nur die Stellen über gute Geister, sondern auch die, die dem Teufel eine Wirkungsmacht zuschrieben, wollte Bekker kritisch prüfen und mit dem *scopus* der Schrift in Einklang bringen. So lehnte er im Falle Hiobs Teufelswirkung ab,[402] denn hier habe die „verbloemde vertellinge“ nur erklären wollen, dass Gott Hiobs Geduld prüfen und ihn als Beispiel einer glaubensstarken, gottesfürchtigen Person habe hinstellen wollen, so dass seine Geschichte den Menschen auf dem Weg zur Seligkeit als Exempel dienen könne.[403]

Auf der Grundlage der Vernunft erklärt Bekker, dass der Teufel, wie übrigens die guten und die bösen Geister überhaupt, als rein geistige Entität nicht selbständig auf den Menschen als Einheit von Seele und Körper einwirken könne, zumal er durch Gottes Gewalt in der Hölle gefangen sitze („Mijn gebouw steunt voornamelik daar op/

---

400 Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 86-87 (Kap. 14, § 10).

401 Knuttel: *Bekker*, S. 259.

402 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 141 (Kap. 24, § 3): „En so heb ik vast geleerd/ datmen dikmaals in den Bijbel leest het gene daar niet in en staat. Dus gaat’et hier met Job“. Vgl. auch ebd., Buch 2, S. 147 (Kap. 24, § 17): „Ik moet my sekerlik verwonderen/ hoe ’t mogelik geweest is/ dat de menschen die geschiedenis van Job/ tot bewijs van ’s Duivels groot vermogen/ so gereed/ so algemeen/ so onbekommerd hebben aangenomen: sonder eens op de swarigheden/ die daar onvermijdelik op volgen moeten/ wel bedacht te zijn“.

403 Ebd., Buch 2, S. 148 (Kap. 24, § 18): „En wat Job aangaat: door die verbloemde vertellinge wil Gods Geest verklaren/ hoe het sijner Voorsienigheid beliefd heeft/ sijnen knecht Job/ na so vele zegeningen/ op de hooghste proeve van geduldigheid te stellen: so verre dat sijne snoodsten vyanden en benijders van ’t geluk/ dat God hem gunde; self de Duivel uiter hellen/ (so te spreken) souden moeten toestaan/ dat hy was een voorbeeld van standvastige godvrughtigheid. Dus leert ons dat verhaal/ wat Job heeft konnen lijden; maar geensins wat de Duivel ooit kon doen“.

dat de Duivel Gods gevangen/ en ter Hellen opgesloten is").[404] Über die (anderen) bösen Geister, die vom Himmel gefallen und Gottes Gefangene sind, berichtet die Bibel nur unklar;[405] sie sind auf jeden Fall keine Teufel, „Diaboloi", denn im Grundtext wird, so stellt Bekker fest, nur von „Daimones" gesprochen, von bösen Geistern des Satans oder des Teufels, denn es gibt nur einen Teufel.[406] Bekker interpretierte ‚Dämon' ausschließlich als böses Geistwesen, als bösen oder unreinen Geist, einen Begriff, den das Neue Testament aus der altjüdischen Dämonenlehre übernommen hatte.[407] Er versuchte klar zu machen, dass der Begriff ‚Dämon', der von ‚Teufel' abzugrenzen sei, schwer bestimmt werden könne.[408] Die Juden und Heiden glaubten an die Existenz von Dämonen, Bekker nahm aber an, dass sie nicht wirken könnten, ja überhaupt nicht auf Erden existierten.[409] Unklar bleibt aber, ob er die Existenz der bösen Geister leugnet, oder sie auf Grund von 2 Petr 2,4 als gefallene Engel betrachtet, die von Gott gebunden seien und nicht auf Erden wirken könnten, oder als böse Mittler, die Menschen plagten. Er scheint beides zu behaupten,[410] obwohl er auch hervorhebt (unter

404 Ebd., Buch 2, S. 48 (Kap. 8, § 11).

405 Ebd., Buch 2, S. 49 (Kap. 8, § 15): „Op alsulke gronden als daar nu verhaald zijn/ stel ik vast/ dat de bose Engelen van de ure hunner eersten afvals aan van God verlaten/ en in eewige verdoemenis verstoten zijn"; ebd., Buch 2, S. 43: „VIII. Hoofdstuk. Van de herkomst en den staat der bose Geesten, geeft sy weinig, ende nochtans duidelik bescheid".

406 Ebd., Buch 2, S. 156 (Kap. 25, § 15). Vgl. Dämonen. In: *TRE* VIII, 270-300; *RGG* II, 1298-1303. Zu Dämonen im Neuen Testament vgl. Meinrad Limbeck: Satan und das Böse im Neuen Testament. In: Herbert Haag (Hrsg.): *Teufelsglaube*. Tübingen 1974, S. 271-388.

407 In der Bedeutung ist der Dämon in die Sprache des christlichen Mittelalters und in die Begriffswelt der Religionswissenschaft eingegangen. Letztere bezeichnet als Dämonen „alle übermenschlichen, aber untergöttlichen Mächte, die den Menschen schädigen oder zumindest bedrohen und deren sich der Mensch durch bestimmte Riten [...] und Enthaltungen [...] erwehrt". Vgl. Otto Böcher: Dämonen I. Religionsgeschichtlich, *TRE* VIII, 270-274. Hier: 270.

408 Sowohl im Volksglauben als in der Wissenschaft herrscht Verwirrung über Teufel und Dämonen. Vgl. Teufel. In: *TRE* XXXIII, 113-147. Hier: Wassilios Klein: Teufel I. Religionsgeschichtlich. In: *TRE* XXXIII, 113-115. Hier: 113. Als die Dämonen einmal in den Rang gefallener Engel erhoben worden waren, und wie der Satan als „Teufel" galten, konnte jede Besessenheit von Dämonen als Teufelsbesessenheit, und jeder Dämon nicht nur als „Teufel" sondern als „der Teufel" angesehen werden. Vgl. Ansgar Kelly: Teufel V. Kirchengeschichtlich, 124-134. Hier: 130.

409 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 156 (Kap. 25, § 15): „Segt van gelijken: dat de Schrift dan Daimones noemt/ om datse van de Heidenen en Joden geloofd wierden; maar datter nooit Daimones geweest zijn"; ebd., Buch 2, S. 156 (Kap. 25, § 16): „Dese Daimones zijn 't/ en geen Diaboloi, Duivelen, (hoewel het onse Oversettinge so noemt) die Christus en d'Apostolen uitdreven"; ebd., Buch 2, S. 157 (Kap. 25, § 18): „Volgens dien blijkt uit desen niet/ datter waarlik Daemons zijn/ de gene diemen t'onreghte Duivelen noemt"; ebd., Buch 2, S. 158 (Kap. 26, § 1).

410 Ebd., Buch 2, S. 65 (Kap. 11, § 5). Vgl. auch ebd., Buch 2, S. 158 (Kap. 26, § 1): „Wy hebben nu de Daemonas tot niet gemaakt/ die anders ook onreine en bose Geesten genaamd zijn. Nu/ dat niet en is/ dat doet of werkt ook niet. Hoe hebben dan die Duivels of onreine Geesten sulken werkingen gedaan/ als d'Evangelisten ons vermelden/ in en door de genen die van hen beseten waren? Dat laat ons ondersoeken. De schijn is/ dat dikmaals een of meer Daemons (so wil ik vervolgens altijd spreken/ in plaats van Duivelen daar in 't Grieksch de Daimones en niet Diaboloi genoemd zijn) eens menschen lichaam ingenomen en beseten hebben: invoegen datse hem deden spreken; of meesten tijd sware siekten en pijnelijke quellingen/ selfs ook raserny en dulligheid toebraghten. Welker elendigen seer veele/ door de kraght en goedheid onses Heilands/ en den dienst sijner Apostelen/ daar van verlost zijn; de Daemons of onreine Geesten van hen uitgedreven zijnde. In 't gemeen word dien aangaande van Jesus geseid/ datse tot hem braghten/ onder anderen/ die van den Daemon beseten waren, en dat hy die

Verweis auf Num 13 und 14), dass die bösen Engel (in Jud 6 und 2 Petr 2,4) keine Untergeister des Teufels, sondern in Wirklichkeit vielmehr verdammte Verstorbene seien, die zur Strafe ihres Ungehorsams auf sonderbare Weise anderen zur Belehrung dienten.[411] Eine umfassende Dämonologie konnte er, anders als die Orthodoxie, in der Bibel nicht vorfinden, somit wird in der Republik der Vereinigten Niederlande bereits Ende des 17. Jahrhunderts mit Bekker, viel früher als in den deutschen Landen, die dämonische Seite von Gott abgetrennt, die ihm im Alten Testament noch durchaus eignete.[412] Niederländische wie deutsche Gegner kritisierten Bekker, weil er auf Grund der Bibel nicht die Existenz oder nicht wenigstens die Wirkung des Teufels annahm, setzten sich aber absichtlich darüber hinweg, dass er auch auf Grund des mechanistischen, cartesianischen Weltbildes zu dieser Annahme gekommen war.[413]

Bekker fragt sich weiter, wie der Teufel und die bösen Geister, wenn sie auf Grund ihrer Natur selbständig wirken könnten, die Menschen überhaupt hätten beeinflussen können, wenn sie in der Hölle gekettet liegen.[414] Wenn von Wirkungen des Teufels oder der bösen Geister gesprochen zu werden scheint, handelt es sich nicht um den Teufel oder die Geister selbst, sondern vielmehr um Personen, die als ‚Teufel' bezeichnet werden könnten, was teilweise darauf zurückzuführen ist, dass die Übersetzung aus dem biblischen Grundtext nicht immer eindeutig ist.[415]

---

genas: Matt. 4:24 ingevolge dies ook van d'Apostelen/ dat hy hen maght gaf over de onreine Geesten, om deselve uit te werpen. cap. 10:1. Bysondere voorvallen worden dien aangaande verhaald: die hier na besonderlik te volgen staan"; ebd., Buch 2, S. 228 (Kap. 32, § 22): „D'Engelen (so in 't XII. Hoofdstuk is getoond) zijn Gods dienaars over al/ so wel tot straf als hoede van de menschen; de Duivel Gods gevangen: en daar mede isset uit"; ebd., Buch 3, S. 86 (Kap. 11, § 5): „Maar hier is dienstig eens voor al te weten/ dat in den ganschen Bijbel over al de Helle ledig is van Duivelen; maar vol van dode menschen/ en wormen die hen 't vleesch van het gebeente knagen: dat is/ de Hel is anders niet dan 't graf". Die Geister existieren nicht auf Erden. Ob sie in der Hölle gebunden liegen, bleibt unklar in Bekkers Auslegungen.

411 Vgl. ebd., Buch 2, S. 46-48 (Kap. 8, § 8-11).

412 Herbert Haag: Der Teufel in Judentum und Christentum. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 34 (1983), S. 248-258.

413 Vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 68.

414 Bekker greift hier nochmals auf das Neue Testament zurück, und zwar auf den zweiten Petrusbrief, der besagt, dass die bösen Geister gefangen und gekettet seien: *Annotatiebijbel*, 2 Petr 2,4: „Want indien God de engelen, die gezondigd hebben, niet gespaard heeft, maar, die in de hel geworpen hebbende, overgegeven heeft aan de ketenen der duisternis, om tot het oordeel bewaard te worden […]". Er zitiert drei Bibelstellen, die vom Fall des Teufels berichten: 2 Petr 2,4, Jud 6, und Joh 8,44. Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 43-44 (Kap. 8, § 1). Vgl. auch: ebd., Buch 4, S. 166 (Kap. 19, § 15): „De Duivel/ in de Hel geworpen om daar self te branden komt uit de Hel niet hier op aarden om den menschen te verbranden. Daar heeft de grote Schepper en Righter van de gansche weereld middelen genoegh toe sonder Duivel. Sijne oordelen zijn veel te heilig om die door den onheiligsten van allen uit te voeren. Door goede Engelen of door Profeten heeft hy altijd sulx verright/ wanneer hy besonders en opmerkelijx heeft willen doen".

415 Vgl. dazu etwa die Titel einiger Kapitel des zweiten Buches der *Betoverde Weereld*: „XVI. Hoofdstuk. En wat de quade Engelen betreft, veelmaals word by den naam van Duivel of Satanas iet anders dan een bose geest verstaan" (S. 91) und „XXX. Hoofdstuk. D'overige plaatsen der Schrifture, diemen gemeenlik op den Duivel past, zijn bequamelik van bose menschen te verstaan" (S. 193) und „XXXI. Hoofdstuk. De Duivel dus uit soo veele plaatsen der Schrifture uitgebannen, heeft ook dese vryheid niet, dat hy door de weereld spookt, en den menschen buiten slaap of in den droom verschijnt" (S. 203). Wenn von bösen Geistern die Rede ist, seien keine echten Geister, sondern Menschen gemeint, so Bekker. Wenn die Rede ist vom Teufel, sei die Bibelstelle näher zu betrachten. Vgl. ebd., Buch 2, S. 49 (Kap. 8, § 14):

Bekker analysierte mehrere Bibelstellen, auf Grund derer die Wirkungsmacht der Geister angenommen wurde, und verstand sie als uneigentliche Aussagen: Was eine Wirkung von bösen Geistern zu sein scheint, ist für ihn vielmehr ein Fall von geistiger Krankheit nicht dämonischen Ursprungs; Besessenheit erklärt er als natürliche Krankheit.[416] Mit vier Argumenten unterbaute Bekker diese Auffassung: Erstens stellte er fest, dass nur die Bibel von Teufelswirkung spricht; zweitens zeigte er, dass der Begriff ‚Dämonie' fast immer in Verbindung mit Krankheiten erwähnt wird[417] und es den Anschein hat, dass ‚Krankheit' und ‚Dämon' oder ‚unreiner Geist' in derselben Bedeutung benutzt werden;[418] weiter betont er, dass die Propheten die Austreibung von bösen Geistern nie vorhergesagt hätten,[419] und schließlich hebt er hervor, dass die Juden, erschrocken über das, was Christus machte, glaubten, dass er von einem bösen Geist zu seinen Handlungen getrieben worden sei. Bekker schloss daher, dass die Dämonen in der Bibel bloß böse Krankheiten seien, die die Einbildung der Menschen beschäftigten.[420] Calvin hatte eine solche Auffassung explizit abgelehnt.[421] Er ermahnte die Gläubigen, ständig vor Dämonen auf der Hut zu sein[422] und nicht auf diejenigen zu hören, „die da schwätzen, die Teufel seien bloß schlechte Empfindungen oder verwirrte

---

„Want of de Schrift sulx van den Duivel seit/ staat ons noch met ernst en aandacht na te speuren: en wat die sake betreft/ dat om den mensch te plagen/ bose Geesten op der aarde souden nodig zyn; dat vind ik echter niet. De doorgaande taal der H. Schrifturen is/ dat Gods gelovig volk geduriglik van bose menschen word gequeld: van bose Geesten blijkt dat niet so klaar. Want wat die plaatsen aanbelangt/ daaruit men sulx beweeren wil: daar sullen wy hier na bysonderlik af spreken".

416 Ebd., Buch 2, S. 158: „XXVI. Hoofdstuk. De menschen diemen seide van deselve beseten of gequeld te zijn, waren sonderlingen siekten onderworpen".

417 Ebd., Buch 2, S. 159 (Kap. 26, § 5): „Ten tweden merk ik aan: dat dese δαιμονιζόμενοι, dat is eigentlik/ so als 't woord Daimoon gemeenelik verstaan word/ beduivelde, bedaemonde, of begeestigde soud ik seggen/ of ἐνεργουμενοι, besetene menschen; en gevolgelik de onreine geesten so genaamd/ altijd by de siekten genoemd worden; en also genoegsaam onder de siekten en quellingen/ die doe omgingen/ gerekend".

418 Ebd., Buch 2, S. 160 (Kap. 26, § 6): „Laat ons 't selfde nu eens in 't besonder sien: waar toe niet nodig is/ alle voorvallen/ die daar af verhaald staan/ op te halen; so wy sleghs bemerken/ dat eene selfde quellinge in eenen selfden mensche/ op d'eene plaats den naam van Daemon of onreine Geest, en op d'andere van Siekte heeft. […] Dat meer is/ het schijnt dat de siekte self den naam van Geest heeft in de Schrift". Vgl. auch Otto Böcher: Dämonen IV. Neues Testament. In: *TRE* VIII, 279-286. Hier: 281.

419 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 160 (Kap. 26, § 7).

420 Ebd., Buch 2, S. 161 (Kap. 26, § 10): „Uit dit alles dunkt my dan/ datmen wel besluiten magh: dat dit slagh van Daemons, bose of onreine Geesten, of geesten, of geesten eens onreinen Daemons sekere bose siekten waren; die de herssenen belemmerden/ en daar door de inwendige sinnen/ besonderlik d'Inbeeldinge krenkten [...]. In sulken sin wierd aan den genen die somtijds enen overval van dulligheid hadde/ een onreine geest; of Daemon toegeschreven: ende waren ook d'uitwerkingen der so genaamde bose geesten/ dikmaals en voornamelik deselfde als van dulligheid".

421 Vgl. Calvin: *Institutio*, Buch 1, S. 90 (Kap. 14, § 19): „Nun haben wir oben jene geschwätzige Weltweisheit (nugatoria philosophia) abgewiesen, die von den heiligen Engeln lehrt, das seien bloß gute Eingebungen und Regungen, die Gott im Herzen der Menschen aufkommen ließe. Ebenso müssen wir hier denen entgegentreten, die da schwätzen, die Teufel seien bloß schlechte Empfindungen oder verwirrte Gedanken, die unser Fleisch eingebe. Das kann aber in aller Kürze vor sich gehen, da hierzu zahlreiche und völlig deutliche Schriftzeugnisse vorhanden sind. Da werden zunächst die unreinen Geister auch abtrünnige Engel genannt, die ‚von ihrem Ursprung entartet sind' (Jud. 6). Diese Namen drücken schon ganz klar aus, daß es sich hier nicht etwa um Regungen und Empfindungen handelt, sondern tatsächlich, wie es ja aus dem Wortlaut hervorgeht, um Geister und Wesen mit Empfindung und Verstand!".

422 Vgl. ebd., Buch 1, S. 87-91 (Kap. 14, § 13-19).

Gedanken, die uns unser Fleisch eingebe".[423] Bekker glaubte aber, dass mit der Reformation die Protestantisierung im Bereich der Teufels- und Geisterlehre nicht vollendet worden sei.

Um die Folgen des Akkommodationsprinzips für die Annahme von Teufels- und Geisterwirkung zu konkretisieren, verglich Bekker die entsprechenden Aussagen in der Bibel mit Fällen angeblicher Besessenheit aus seiner pastoralen Praxis. Er wusste von Menschen, die glaubten, dass sie ein Tier oder einen Gegenstand in sich hätten, und sie wurden entsprechend bezeichnet, etwa als „der Mann mit der Elster im Leib", ohne dass damit gemeint war, dass sie wirklich ein Tier in sich hätten. Ähnlich seien die Bibelstellen uneigentlich zu interpretieren, in denen Christus jemanden als besessen bezeichnete (etwa als den Mann mit dem unreinen Geist), und zu ihm sprach, dass der unreine Geist aus ihm ausgehen solle; in solchen Fällen glaubte der angeblich Besessene oder dessen Umgebung, dass ein böser Geist wirke, obwohl es sich bloß um eine natürliche Krankheit handelte.[424]

Dass Christus selber dem Anschein nach an Besessenheit geglaubt hätte, erklärt Bekker ebenfalls mit Hilfe der Akkommodationstheorie: Als Christus die Geister austrieb, passte er sich den Auffassungen des jüdischen Volkes an:[425] Wie ein Redner sich nach dem rhetorischen Prinzip der *accommodatio* dem Publikum anzupassen habe, so habe Christus sich bewusst der Sprache der irregeleiteten Juden bedient, damit überhaupt ein Gespräch stattfinden könne, er habe aber nicht an Besessenheit geglaubt. Dieses Vorgehen war erfolgreich, bis das Volk geheilt und ‚aufgeklärt' war und in einer gebildeteren Sprache reden konnte. Wer eine solche Bibelstelle interpretiert, um Klarheit über die Geister zu erlangen, muss die *accommodatio* Christi mit einbeziehen. Aussagen über die bösen Geister seien somit nicht wortwörtlich zu verstehen von der Perspektive des Sprechenden (Christus) aus, sondern vielmehr von der des Kranken

---

423 Ebd., Buch 1, S. 90 (Kap. 14, § 19); ebd., Buch 1, S. 88 (Kap. 14, § 15): Calvin wandte die Akkommodationstheorie auf die Bibelstellen über die guten Geister an, nicht auf die böse Geister und den Teufel. Den Satan betrachtete er als einen Herrscher der Welt, das Haupt des Bösen, der „aller Bosheit und Ungerechtigkeit Urheber, Rädelsführer und Meister [sei]"; ebd., Buch 1, S. 87 (Kap. 14, § 13): „Was die Schrift von den Teufeln lehrt, hat alles den Zweck, daß wir auf der Hut sein sollen gegen ihre Tücke und Nachstellungen [...]". Der Teufel habe den Menschen verführt, nicht nur beim Sündenfall, sondern immer noch. Vgl. ebd., Buch 1, S. 87-88 (Kap. 14, § 14-16). Zum Hintergrund vgl. etwa: Jelsma: Duivel.

424 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 181 (Kap. 28, § 10): „Want gelijkmen menschen vind/ die sich vastelik inbeelden/ datse 't een of 't ander levendig dier in hun lichaam hebben; sullen wy hen dikmaals volgens die inbeeldinge ook so noemen; als de man met den aaxter in sijn lijf, de man met de trommel in sijn hoofd, de man sonder ingewand, en diergelijke; sonder daar mede te betekenen dat die luiden waarlik so gesteld zijn"; ebd., Buch 2, S. 180 (Kap. 28, § 6): „Dat Christus nu tot desen Gergesener seide/ Onreine geest, ga uit van desen mensche: dat sprak hy eensdeels als een ander ook wel doet/ iemant voor eerst in sijne inbeeldinge (dat hem dit of dat van binnen quelt) wat toegevende/ om hem daar af te verlossen; anderdeels/ gelijk hem dat besondelik betaamde/ om uiterlik te tonen/ dat hy met maght en kraght den onreinen geesten gebied. Het was dan so veel te seggen/ als; Bose quellinge verlaat desen man: of/ gelijk hy tot enen anderen seide/ Sta op en wandel; also hier/ word verlost van dese jammerlike quaal".

425 Ebd., Buch 2, S. 166 (Kap. 27, § 1): „Maar 't gene my doe noch te kraghtig tegen stond/ was/ dat de Heere Jesus self 't gemeen gevoelen scheen te stijven met sijn spreken en sijn doen: mitsdien dat hy sich daarin so droegh/ datmen anders niet bemerken konde/ of hy was al mede in 't verstand/ dat het waarlik bose geesten waren/ die van buiten in den mensch gevaren/ hem van binnen deerlik plaagden"; ebd., Buch 2, S. 166 (Kap. 27): „Zo by 't uitwerpen der Geesten, als anders, heeft sich de Heere Jesus na des volks gelegentheid geschikt".

aus, an den Jesus sich richtete: „*verba sunt intelligenda pro subjecta materia*“, denn bei der Akkommodation geht es um ein ‚Sich-Herablassen‘ (lat. *subicere, subjecta*).[426] Es kennzeichnet, so Bekker, den „großen Lehrer“ Christus, dass er das Volk nicht im Wahn beließ, ihm aber auch nicht öffentlich sagte, dass es sich irre, sondern mit ihm kommunizierte, indem er sich akkommodierte.[427]

Auch hier waren die Akkommodationstheorie und der *scopus* der Bibel somit für Bekker hilfreich: Christus wollte, so betont er, weder die natürlichen Ursachen der Geschehnisse erklären, noch die irrigen Auffassungen korrigieren, wozu er ja öfters Gelegenheit gehabt hätte, er schwieg nicht selten, wodurch er sie zu billigen schien.[428] Er war auf die Erde gesandt worden zur Verbesserung der Sitten, der Moral und der Religion,[429] griff aber bewusst auf Irrtümer zurück, einstweilen jedenfalls, um den Gegnern dadurch den Mund zu stopfen,[430] und dazu hatte er gute Gründe, denn das Volk hatte immer noch rohe Sitten, glaubte an alte Vorstellungen, und war unzivilisiert, es war somit einfacher, es vom Verfall seiner Sitten als von der Irrigkeit seiner Auffassungen zu überzeugen.[431] Christus ging letztendlich aus pädagogischen Gründen so vor, weil er glaubte, die Juden so am besten zur Wahrheit, das heißt zu Gott, hinzuführen; er lehrte daher kaum über natürliche Gegebenheiten, sondern genauso wenig

426 Ebd., Buch 2, S. 184 (Kap. 28, § 17): „Want so Jesus met het slecht volk/ dat nochtans by sinnen was/ sprekende/ sich voegde na de spraak die sy verstonden; ter tijd toe dat sy hoger verlicht ook hoger tale souden leeren: wat wonder/ so die wijse meester met sulk eenen/ die geheelik buiten sinnen was/ net en sprak gelijkmen met verstandige menschen doet? Het soude sottelik gedaan zijn/ met sotten wijsselijk te willen spreken. So lange dan als die man noch was in dese dulligheid/ dat hy meinde niet te wesen die hy was/ maar een deel Daemons die sijns Meester waren: so geloofde hy te moeten spreken so als hy dacht dat dese spreken souden; gelijk geseid is. En Christus na die swakheid sich hier voegende/ gelijk alle wijse luiden doen in sulk geval/ spreekt so gelijk ’t die man verstaat/ tot dat hy hem genesen hebbe. […] Daar is dan meer niet af/ dat ’t is een gemeene regel/ *verba sunt intelligenda pro subjecta materia*, dat de woorden te verstaan zijn in alsulken sin als de saken lijden“.

427 Ebd., Buch 2, S. 173 (Kap. 27, §13): „Men siet dan/ dunkt my/ klaar genoegh/ dat het de stijl des groten Meesters is geweest/ de menschen niet alleenlik voor dien tijd in sulke dolingen te laten; maar ook sich na de taal te voegen/ die ten deele uit sulk misverstand ontstond. Tot het een en ’t ander heeft hy buiten twijfel (gelijk tot alles wat hy sprak of dede) grote redenen gehad“.

428 Ebd., Buch 2, S. 169 (Kap. 27, § 7): „En daarom was ’t geen wonder/ dat hy sich tegen verscheidene dolingen/ dies tijds by ’t Joodsche volk in swang gaande/ niet en heeft verklaard. Selfs niet wanneer hem de gelegentheid daar toe besonderlik scheen te vermanen/ en sijn stilswijgen heimelike toestemminge te zijn“.

429 Ebd., Buch 2, S. 166-167 (Kap. 27, § 2): „Te weten/ dat onse Heere Jesus/ wanneer hy op aarde wandelde/ nooit in sijne leeringe liet blijken/ dat hy gekomen was/ om den menschen de natuurlike oorsaken van ’t een of ’t ander ding te leeren: noch ook/ om de dolingen ontrent de enkele bevattingen der saken; maar alleenlik om de gene die de seden en den Godsdienst betreffen/ te verbeteren. Sulx blijkt genoegsaam uit verscheidene lessen van hem opentlik gedaan/ en de bescheiden/ die hy op dese en gene voorvallen gaf: alwaar hy niet voorby gekonnen hadde de dolingen te ontdekken/ indien ’t sijn oogmerk geweest ware“.

430 Ebd., Buch 2, S. 171 (Kap. 27, § 9): „Oversulx merktense seer wel/ dat het gene de Fariseen voorgaven/ van Daemons uit te werpen/ niets te beduiden hadde by ’t gene sy Christus sagen doen. Nochtans spreekter de Heere self so af/ als ofse ’t waarlik deden. Geeft hy so veel toe in een stuk dat sijne eere so na by betrof: so maghmen lichtelik sien/ dat sijn oogmerk niet en was/ de menschen teffens van de dolingen te verlossen/ die sy in hun spreken toonden, wanneer hy sleghs op ’t gene dat de vrage was behoorlik antwoord gaf. Ja dat hy sich self met de dolingen behielp/ om den tegensprekeren met hunne eigene woorden den mond te stoppen“.

431 Ebd., Buch 2, S. 172 (Kap. 27, § 10): „Sijn [= Christus’] werk was derhalve niet so seer de dolingen te wederleggen; als de zeden te verbeteren“.

über Glaubenswahrheiten, denn dazu hatte er vielmehr seine Jünger gesandt;[432] der einzige Glaubenslehrsatz, den er verkündete, war, dass er der Messias sei.[433]

Mit der Feststellung, dass Christus weder gekommen sei, um die natürlichen Ursachen zu lehren, noch um die vorherrschenden Irrtümer zu bekämpfen, sondern nur, um als Morallehrer die Sitten und die Religion zu verbessern, untermauerte Bekker seine Auffassung, dass biblische Aussagen über Dämonen nicht wortwörtlich zu verstehen seien. Solche Auffassungen versuchte der reformierte Pamphletist und Krankentröster Jacobus Schuts[434] (1678-1725) zu widerlegen; er lässt Bekkers Argument, dass Christus anderes geglaubt hätte, als er in Worten und Handeln verkündet habe, nicht gelten, er hält Christus für einen zuverlässigen und wahrhaften Zeugen, der nicht immer auf gleiche Art über die Dämonen und die Besessenen rede, weil er ja anderes vermitteln wollte, aber die Aussagen seien, so Schuts, im eigentlichen Sinne zu verstehen und entsprächen Christus' Gedanken.[435]

Bekker hielt jedoch daran fest, dass den Bibelstellen über die Heilung von Besessenen Christus' eigentliche Botschaft zu entnehmen sei, die nichts über die Wirkungsmacht der bösen Geister aussagte, sondern den Weg zum Heil zeigte. Auch Bekker wollte zur Moral und zur Gottesfurcht hinführen, indem er die Teufels- und Geisterlehre auf Grund einer auf dem Akkommodationsprinzip basierenden, den *scopus* der Bibel berücksichtigenden Exegese der einschlägigen Stellen revidierte, um so den Aberglauben abzustellen, der die Moral untergrub.

Weder auf Grund der Schrift, noch anhand der Erfahrung kann Bekker letztendlich den Teufel als wirkende Ursache der Sünden annehmen;[436] dieser habe zwar die erste Sünde ausgelöst,[437] das sündhafte Verhalten und die Begehrlichkeit des Menschen

---

432 Ebd., Buch 2, S. 169 (Kap. 27, § 6): „Siet dan/ hoe weinig dat het was/ het gene Jesus self heeft willen doen of leeren/ by 't gene dat hy na dien tijd door anderen heeft willen doen".

433 Ebd., Buch 2, S. 167 (Kap. 27, § 2): „Geen van allen [= Bibelstellen] echter/ daar iets van natuurlike dingen of derselver nature van den Heere geleerd word; selfs ook niet van saken des Geloofs: het komt alles op de Zeden aan. Dit eene stuk/ dat hy de beloofde Messias is/ waar af hy geduriglijk 't geheel bewijs uit sijne werken haalt/ is 't gene het Geloof/ (en sulx ook voornamelik) betreft".

434 Zu Schuts vgl. *NNBW* III, 1156; Knuttel: *Bekker*, S. 228-229.

435 Jacobus Schuts: *Tweede Missive Aen D'Heer Balthasar Bekker, Over sijn Betooverde Weereld, Daniel, en den 2den Druk van de Cometen. Waar in Beneffens Orchardt, en Philopaters genoegdoeninge, Daillions wederlegginge ook aangeroert word: en getoont, dat het woord Daimones met alle vereischte wettelijkheid vertaalt word Duivelen. Ende in het stuk van de Prophetien, en de Cometen word de saak eenigermate betrekkelijk gemaakt, op de Schriften van D. Koelman, en D. Brink. Met den korten inhoud van de eerste Missive. D'Opdragt toont, dat Ericus Walten, in sijn Brief aan een Regent van Amsteldam, ydelijk voorgeeft, dat het voor den Staat dezer Landen gevaarlijk is, de zaak van Dr. Bekker verder, in Synoden, of andersins, te laten verhandelen, of Decideren*. 's Gravenhage 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 66), S. 46-48.

436 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 241 (Kap. 35, § 12): „Hoe weet de mensche dan dat de sonden die hy doet van des Duivels maaksel zijn/ so hy 't niet gevoelt? Als 't Gods woord niet leert (gelijk ik in dit boek betone) en wy self en worden 't niet gewaar; hoe weetmen dat de sonden die wy doen van den Duivel/ en niet van ons selve zijn? Uit het gene ik nu bybrengen sal/ is met eene te verstaan/ datmen den Duivel van alle gedachten en overleggingen ontrent de sonde meester maakt: te weten/ dat de menschen schijn en naam van deugd aan hunne sonden geven".

437 Ebd., Buch 2, S. 108 (Kap. 18, § 18): „Dat de Duivel door die eerste sonde in het Paradijs gedaan oorsaak is van alle quaad: en al watter quaads geschied/ hem derhalven ook met reden toegschreven word".

selber seien aber der unmittelbare Grund des Bösen, da der Teufel nach dem Sündenfall überhaupt nicht mehr auf Erden wirken konnte,[438] weil er aber die erste Ursache des Bösen sei, werde ihm alles Böse zugeschrieben, wie wenn er das nach wie vor erwirken würde.[439] Was aber als Wirkung des Teufels gilt, ist im Grunde die Sünde, deren Ursprung er sei.[440] Gott aber lenkt das Böse im Menschen und schränkt es ein, was das Gebundensein des Teufels in Offb 20,1-2, 7 bestätigt. „Der menschen boosheid“ wird „onder Satans naam verbeeld/als eerste oorsaak van het quaad“,[441] heißt es in der *Betoverde Weereld*, womit die Sünde subjektiviert wird, denn der Teufel wird nicht mehr als das Böse schlechthin angenommen. Insofern er den Teufel als ‚das Böse‘ schlechthin in den Menschen hineinnahm und ihm als geistiger Wesenheit keine Persönlichkeit mehr zusprach,[442] war Bekker seiner Zeit voraus. Zwar hatten Wiedertäufer wie der Delfter Glasmaler David Joris (1501-1556) behauptet, dass der Teufel nichts anderes als die gefallene Natur der Menschheit sei und dass jedes Individuum für die eigenen Handlungen verantwortlich sei,[443] aber in den deutschen Landen sollten

438 Vgl. ebd., Buch 2, S. 43-44 (Kap. 8, § 1): „Dit by malkanderen gebraght/ maakt ten minsten so veel uit: als dat de Duivel in ’t begin geweest/ in de waarheid geweest; maar terstond afgevallen/ d’eerste oorsaak van de sonde en verdoemenis/ en also genoegsaam moordenaar van ’t menschelijk geslaght geworden zy“. Bekker weiß nur das, nicht genau wie der Teufel die ersten Menschen verführt habe: ebd. Buch 2, S. 103 (Kap. 18, § 5): „Sekerlijk de Satan heeft maghte genoegh over de menschen/ die de verdoventheid hunder nature/ en verduisterdheid huns verstands en verhardinge hunder herten volgende/ daar af hy d’eerste algemeine oorsaak is/ sich tot God niet en bekeeren: al is ’t dat hy vorders niet besonderlijx in hen werkt; ja al is ’t ook dat hy niet eens weet wie dat se zijn“; ebd., Buch 2, S. 104 (Kap. 18, § 8): „[...] des menschen eigen-erflike verdorventheid/ die van den Satan ontstaan/ en door ’t verdriet of vermaak des weerelds versterkt/ [hindere] den mensche [...] in ’t aanhooren van Gods Woord“.

439 Ebd., Buch 2, S. 108 (Kap. 18, § 18): „Dit dan daar by latende/ so en salmen niets gevonden hebben uit al ’t gene tot noch toe gesien is/ dat de Duivel/ na dat hy in ’t begin der scheppinge den mensche verleid heeft/ t’sedert self in persoon iet meer op den selven werkt of vermagh: maar wel/ dat al ’t quaad/ dat ooit gebeurt/ of noch heden in de weereld word gepleegd: uit die oorsaak so word aangemerkt/ als of ’t de Duivel dee“.

440 Ebd., Buch 2, S. 103 (Kap. 18, § 7): „Wat voorts des Duivels Bedrijf belangt: de werkinge des Satans, 2 Thess. 2:9 (so de Duivel hier al moet verstaan zijn) wat is die anders dan de werkinge der sonde/ die oorspronkelik uit de Satan is; in aansien/ als geseid/ van de eerste verleidinge in ’t Paradijs?“.

441 Ebd., Buch 2, S. 106 (Kap. 18, § 14): „Het sterkste van allen is/ dat God der menschen boosheid (onder Satans naam verbeeld/ als eerste oorsaak van het quaad) in sekeren opsight voor enen tijd intoomt; en daarna voor enen korte tijd na syn believen laat begaan“. Vgl. auch ebd., Buch 2, S. 108 (Kap. 18, § 18): „Dat God het quaad/ dat uit den Duivel is/ en in de menschen heerscht/ also bestuurt/ dat hy ’t altijd binnen sekere paalen houd: en wanneer hy seker groot en algemeen verder belett/ ophoud of bedwingt; dat sulx so veel is als den Duivel binden/ om dat hy sijne werken bind“; ebd., Buch 2, S. 106 (Kap. 18, § 13): „Dat binden en ontbinden op den Duivel dus gepast/ kan niet anders dan by wege van gelijkenis verstaan zijn: sulx my een iegelik geern toestaan sal. Maar dan is binden so veel als bedwingen of bepalen/ dat hy niet kan doen al wat hy wil. Want enen Geest en passen eigentlik de ketenen niet. […] Dus moet het dan so veel te seggen zijn/ als dat hem sijne maght om quaad te doen benamen word/ gelijk enen quaaddoende die in ’t ergste gat op ’t allernawst gevangen sit“.

442 Vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 72, 74.

443 Vgl. Gary K. Waite: From David Joris to Balthasar Bekker? The Radical Reformation and Scepticism Towards the Devil in the Early Modern Netherlands (1540-1700). In: *Fides et historia. Journal of the Conference on Faith and History* 28 (1996), S. 5-26. Hier bes.: S. 12-14; Ders.: ‚Man is a Devil to Himself‘. David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition Towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540-1600. In: *Nederlandsch archief voor kerkgeschiedenis* 75/1 (1995), S. 1-30. Vgl. [Anonym]: *De geest van David Joris,*

erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Bekkers entsprechende Auffassungen übernommen werden.

Für Bekker ist der Teufel zwar ‚Böses', aber er leugnet, dass dieser auf Grund eines Teufelspakts an angeblicher Zauberei beteiligt sei, wie allgemein geglaubt wurde, vielmehr sei die eigene Sündhaftigkeit der vermeintlichen Zauberer Ursache des Bösen, das sich in deren Zauberpraktiken bekunde.[444] In einer Welt, in der nur Gott als guter Geist selbständig wirke, kann die Sünde bloß als *privatio*, d.h. als Gottesferne auftreten, womit Sünde und Teufel verinnerlicht werden[445] und die Hölle im Menschen selber ist. Die Schrift will, in Bekkers Augen, nicht zeigen, was der Teufel macht, sondern vielmehr die Verdorbenheit des Menschen herausstellen: „Wat besluit ik dan? Dat de meninge der Schriften niet en is/ ons te leeren wat de Duivel metter daad is werkende: maar 't gene de verdorventheid des menschen self veroorsaakt/ word den Duivel als den eerste stichter van het quade toegeschreven".[446]

Bekker hielt es für eine unchristliche Bequemlichkeit, dass man alles Böse dem Teufel zuschreiben wollte, weil dieser keine Macht hätte, da Gott alle Ehre zukomme. Der Amsterdamer Anwalt Nicolaes Muys van Holy[447] (ca. 1654-1717) kritisierte an Bekkers entsprechender Argumentation, dass die Annahme, dass der Teufel der Auslöser der ersten Sünde sei und der Mensch auf Grund des Sündenfalls das erste sündige Wesen, die Ehre Gottes nicht weniger kränke, als wenn angenommen werde, dass der Teufel immer noch eine Wirkungsmacht besitze.[448] Eine solche Stellungnahme über-

---

sprekende zijn eygen taal, in dese laatste eeuwe. Waar men als in een spiegel sien kan, dat veel der stellingen die den heer Bekker in sijn tweede deel van de Betoverde Weerelt stelt, uyt dit monster sijn voortgeteelt. Middelburg 1691.

444 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 137 (Kap. 17, § 1): „Maar wat den Duivel self betreft; 't is waar dat ik hem niet te laste legge 't gene hy niet doen en kan: maar dat ik hem te meer verkleine/ en den grote God verhoge: 't welk mijn uiterst oogmerk is. Wy zijn 't dan alle seer wel daar in eens/ als dat de Duivel bijster quaad is; maar niet in al het quaad dat hem word toegescheven: niet of hy 't soude willen doen/ indien hy konde; want daar in meen ik mede dat wy alle sullen seggen/ ja. So ook is 't buiten twijfel/ dat de so genaamde Toveraars en Waarseggers grote sonde doen; maar alsmen seit/ dat sy sich met den Duivel in verbond begeven/ dat heb ik nu so klaar bewesen als den dagh dat gansch niet waar en is. Het staat ons dan/ tot dies te meer gerustheid voor ons self/ en tot so veel te beter openinge en verstand der Schrift/ te ondersoeken/ waar in dan eigentlik het quaad besta/ waarom die konsten en hanteeringen als dus lang 't onderhoud van onse oefeninge zijn geweest/ so seer mispresen zijn".

445 Vgl. dazu: Kittsteiner: Abschaffung, bes. S. 65-69.

446 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 100 (Kap. 17, § 12). Außerdem merkt Bekker an, dass im Grundtext mehrmals das Wort ‚Teufel' begegne. Damit werden aber, so Bekker, keine Teufel, sondern vielmehr ‚Zerstörer' bezeichnet. Das Wort ‚Diabolus' habe mehrere Bedeutungen, etwa ‚Teufel', ‚Lästerer', ‚Verleumder'. Mit solchen Bezeichnungen sei meistens nicht der Teufel selbst gemeint. Alle Bibelstellen, in denen anscheinend dem Teufel eine Macht auf Erden zugeschrieben wird, verweisen gar nicht auf den Teufel.

447 Zu Muys van Holy vgl. *NNBW* III, 893-894.

448 Nicolaas Muys van Holy: *Overweging van het Hooftpoint in Do. Bekkers Boek, genaemt de Betoverde Weereld, Te weten, of de Duyvel op een Mensch werken kan*. Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 61), S. 8: „Want dat hy segt dat sijne sustenue soude dienen tot voorstand van Gods eere en heerlijkheid, die het niet soude voegen den Duyvel soo veel macht toe te laten, so wil ik die protestatie gaerne ten goede aennemen, maer echter die de saek wat dieper inziet, sal des gemelden Leeraers beooginge daer soo klaer niet in kunnen vinden, dewijl Gods eere niet meerder werk gekrenkt door de macht die hy aen den Duyvel toelaet, als dat de mensch door sijne verdorventheid, die uyt den Duyvel, volgens bekentenisse van Do. Bekker, oorspronkelijk is, tot het quade gebracht soude worden".

sieht aber, dass Bekker in erster Linie Seelsorger war und sich als solcher besonders bemühte, die Gläubigen zum kritischen Nachdenken anzuregen und sie in das eigene Gewissen blicken zu lassen, um ihnen die Sünden vor Augen zu stellen;[449] er versuchte, sie von abergläubischen Vorstellungen über Geisterwirken zu befreien, indem er dieses nicht als Wirkung des Teufels, sondern aus der eigenen Sündigkeit oder aus natürlichen Ursachen erklärte:

> Hoe menigen vrome Ziele heb ik niet door Gods genade in den swaarsten strijd sulker gedachten verlicht of daar uit verlost/ door haar voor te houden/ dat het niet de Duivel/ maar hunne eigene swakheid/ het zy der sonden/ of natuurlike gesteldheid van hun bloed was/ dat hen so benawde. Wil my iemant niet geloven/ ik sal degenen self doen spreken/ die op dese wijse voor en na van my behandeld zijn.[450]

Der Blick in das eigene Gewissen sollte zeigen, dass der Glaube an die große Wirkungsmacht des Teufels auf Vorurteilen beruhe.[451] Der Christ sollte sich daher nicht vor dem Teufel, sondern vielmehr vor Gott und dem eigenen Gewissen fürchten.

2.3.5.3 Die niederländische Auseinandersetzung mit Bekkers biblischer Teufelslehre

Dass die Einsicht, dass man sich nicht vor dem Teufel, sondern bloß vor Gott und dem eigenen Gewissen zu fürchten habe, nicht bloße Theorie, sondern praktisch erlebt war, tut Bekker anhand eigener Erfahrungen dar. Die Bibelstelle vom Sündenfall der ersten Menschen bereitete ihm große Schwierigkeiten, da die Schlange und der Teufel nicht so gewirkt haben könnten, wie er bei der ersten Lektüre vermutete.[452] Als er die Bibelstellen aber kritisch-philologisch prüfte, schloss er, dass der Teufel zwar Auslöser der ersten Sünde gewesen sein muss, dass die Bibel aber nicht aussagt, wie er die ersten Menschen betrog. Bekker kann obendrein nicht glauben, dass der Teufel unmittelbar auf den menschlichen Geist oder den Körper einwirkte.[453] Konsequent hält er am

---

449 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 243-244 (Kap. 35, § 17): „Maar laat den mensche slechs in sijnen boesem gaan/ daar sal hy ’t waar begin/ de bron en quelle syner quelling sien. Hoe wel past hier te seggen: wat klaagt doch een levendig mensche, als of ’t hem noch altijd de Duivel in ’t besonder dede ’t gene hy eens aan d’eerste menschen heeft gedaan/ en daar door eens voor al ’t vergift ontsteken/ waar uit noch heden alle boosheid rijst?“.

450 Ebd., Buch 2, S. 242 (Kap. 35, § 13).

451 Ebd., Buch 2, S. 215 (Kap. 32, § 6): „Maar hoe komtet dan/ datmen doorgaans byna niets en hoort noch spreekt/ van ’t gene d’Engelen weten ofte doen; maar al die eere aan den Duivel geeft. Het is dan niet/ datmen deser grote weetenschap van voren/ dat is uit de volmaaktheid hunner nature bemerkende; daarom achter na so grote dingen van hen siet: maar datmen/ door vooropgenomen oordeel/ uit gemeene overleveringe/ sulk een groot gevoelen van den Duivel aangenomen hebbende; daar na dan eerst de reden soekt/ om sulk gevoelen/ sonder reden opgevat/ by redelike menschen goed te maken“.

452 Ebd., Buch 2, S. 117 (Kap. 19, § 22): „Gy siet wel/ Leser/ neemt’et vry so als gy wilt: het gene datter geseid word kan niet eigentlijk van de Slange/ noch van den Duivel/ noch van beiden verstaan worden“.

453 Ebd., Buch 2, S. 118 (Kap. 19, § 24): „Ik heb in ’t VII. Hoofdstuk wel bewesen/ dat den eersten oorsprong van de sonde/ na uitwijsen van de Schrift/ uit den Duivel is. Of dat door raad of quaad exempel zy geschied/ of op wat andere wijse/ dat en seitse niet. Want so als het Moses hier verhaalt/ so was ’t de Slange die het dede/ en die ’t echter (als getoond is) niet kon

cartesianischen Prinzip der zwei grundsätzlich unterschiedlichen Wesenheiten fest. Wie der Teufel letztendlich wirkte, konnte Bekker somit aber nicht erklären. Er legt die Bibelstelle dahin aus, dass weder die Schlange noch der Teufel die Verführung im Grunde bewirkt haben könnten, da er die Existenz des Teufels sowie dessen einmalige Wirkung als ersten Auslöser der Sünde nicht leugnen wollte; die Verinnerlichung des Teufels führte er somit nicht bis zur letzten Konsequenz durch, wohl im Bewusstsein, dass ihn die Orthodoxie da noch heftiger angegriffen hätte.

Auch die Bibelstelle über die Versuchung Christi in der Wüste bereitete Bekker Schwierigkeiten, denn weder aus der Schrift, noch mit der Vernunft konnte er mit Sicherheit schließen, dass der Teufel hier gewirkt hätte, genausowenig erklären, was genau passiert sei. Wenn nach kritischer Prüfung einer Bibelstelle noch Unsicherheit herrscht, sollte mit Zurückhaltung geurteilt und keine voreiligen Schlüsse gezogen werden.[454]

Zeitgenossen kritisierten die Art und Weise, wie Bekker die Stelle vom Sündenfall der ersten Menschen auslegte. Leydekker etwa fragte sich in seiner *Redeneringe*, wie der Teufel, wenn er Gottes Gefangener in der Hölle sei, überhaupt die ersten Menschen habe verführen können und wie sich die Verführung mit Gottes Gerechtigkeit vereinbaren ließe?[455] Der Cartesianer und Coccejaner Johannes van der Waeyen[456] (1639-1701), Theologieprofessor in Franeker, beklagte 1693 in seiner Widerlegung *De betoverde weereld van D. Balthasar Bekker Onderzogt en Wederlegt*,[457] dass Bekker, obwohl er an und für sich die Einwirkung von Geistern auf Körper leugne, dem Teufel hier schon eine große Macht zuschreibe, indem er eingestehe, dass dieser die ersten Menschen verführt haben könnte.[458] Andere versuchten zu erklären, wie der Teufel

---

doen. Buiten twijfel hadde Moses reden/ na den tijd wanneer hy schreef/ en den staat des volx in sulken tijd/ om het gansch verhaal onder sulk bedrijf ener Slange te verbeelden. Al en past het werk den Slangen niet; nochtans die iet wil schilderen/ brengter sulke streken en coleuren toe/ als het sinnebeeld vereischt. Derhalven moeste dit verhaal/ dat des Duivels werk onder dat van ene Slang vertoond/ so gesteld zijn/ dat de Slang door ’t gansch verhaal ten voorschijn quam. Maar te denken dat de Duivel waarlik door de Slang gesproken/ of alsulke redenvoering met de Vrouw gehouden heeft; schoon ik ’t eertijds als een ander heb geloofd/ so geloof ik ’t nu niet meer. Die dan meint/ dat ik in desen al te ongelovig ben/ dien bid ik dat hy met my noch wat verder ga; en hy sal wel sien/ dat wy maar te lichtgelovig zijn geweest“. Vgl. auch Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 132 (Kap. 20, § 1): „Doch so moet de Leser weten/ dat ik ongebonden ben/ alle swarigheden op te lossen/ die ons licht ontrent den sin van ’t een en ’t ander/ of de wijse hoe ’t geschied zy/ soude konnen tegen komen: wanneer dat eene sleghs mag blijken/ daar wy al dit werk om doen; te weten/ wat de Duivel op ’t gemoed des menschen ooit vermoght/ om het tot de sonde te bewegen. Echter ’t werde dan bevonden so als ’t wil/ so en sal ’t getuigenis der Schrift/ dat den oorspronk van des menschen sonde uit den Duivel is/ by ons niet den minsten twijfel lijden“.

454 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 118 (Kap. 20, Titel): „XX. Hoofdstuk. De versoeking onses Heeren door den Duivel, schriftmatig en na reden uitgelegd, bewijst al mede niet“; ebd., S. 123 (Kap. 20, § 12): „Liever seg ik/ dat ik de Schrift in sulke dingen niet versta; dan die so te verklaren/ datter misverstand uit rijsen moet. Het is veel veiliger iets niet te weten/ dan so te verstaan/ datmen ’t onmogelik niet goed kan maken“.

455 Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 239.

456 Zu van der Waeyen vgl. *NNBW* X, 1148-1150; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 2, S. 1059-1061; Knuttel: *Bekker*, S. 250-260.

457 Zu van der Waeyens Widerlegung von Bekkers *Betoverde Weereld* vgl. van der Linde: *Bibliografie*, S. 42 (Nr. 156): Johannes van der Waeyen: *De betoverde weereld van D. Balthasar Bekker Onderzogt en Wederlegt door Johannes van der Wayen*. Franeker 1693. Vgl. Knuttel: *Bekker*, S. 250-258.

458 Ebd., S. 255.

beim Sündenfall gewirkt habe. So behauptete Eric Walten, dass weder Gott noch der Teufel Adam verführt hätten, sondern dass ein Engel aus Neid gewusst hätte, dass Adam und Eva gegen Gottes Gebot verstoßen würden, ein Wunsch, der den Fall des Engels ausgemacht hätte, der darauf von Gott zur ewigen Strafe als Teufel in die Hölle verbannt worden sei. Gott habe dazu Adam und Eva, um sie zu prüfen und zu stärken, den Wunsch des Teufels offenbart, den sie aber in die Tat umgesetzt hätten. Der Teufel hätte sie somit nicht zur Sünde angetrieben, sondern sie hätten wie der Teufel gesündigt, ohne von jemandem verführt worden zu sein.[459] Walten glaubte, dass die allgemeine Idee, dass Gott den Teufel zur Bestrafung einsetzte, gotteslästerlich sei,[460] dass der Teufel keine Macht habe, weil sein Wissen begrenzt sei, und dass die Erbsünde sowie das eingeborene Böse die eigentlichen Wurzeln der menschlichen Sünde seien. Wie Bekker sah er in der Annahme, dass der Mensch einen Teufel brauchte, um zu Gott geführt zu werden, eine Beeinträchtigung des Christentums.[461] Wo Bekker noch zweifelte und die Frage nach Teufelswirkung offen ließ, ging Pel davon aus, dass der Fall der ersten Menschen nicht vom Teufel verursacht worden, sondern auf die beschränkten geistigen Fähigkeiten des Menschen zurückzuführen sei,[462] womit er den Teufel grundlegender verinnerlichte als Bekker.

2.3.5.4 Bekker in der Tradition der historisch-philologischen Textkritik und der Akkommodationsexegese

Mit der historisch-philologischen Textkritik waren neue Möglichkeiten entstanden, die Offenbarung mit dem moralischen Empfinden und der neuen Kosmologie in Einklang zu bringen. Bekker setzte auf Grund der cartesianischen Metaphysik und des mechanistischen Weltbildes die Vorstellung einer stabilisierten oder autonomisierten Natur voraus, in die sich schwerlich eingreifen ließ. Sein Denken war allerdings nur stimmig, insofern die kritische Philologie und der cartesianische Naturbegriff sich gegenseitig verfestigten; Philologie und Exegese wurden dabei den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen untergeordnet. Wenn Bekker somit an der göttlichen Autorität der Bibel

---

459 Eric Walten: *Excellentie*, S. 17-19, 59.

460 Ders.: *Aardige Duyvelary, Voorvallende in dese dagen. Begrepen in een Brief van een Heer te Amsterdam, geschreven aan een van sijn Vrienden te Leeuwaerden, in Vriesland*. S.l. 1691 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M d 1), S. 5-7.

461 Ders.: *Excellentie*, S. 59-71.

462 Pel: *Leeringe*, S. 5-6, 9-18. Hier bes.: S. 6: „Den grondslag van de leeringe der duyvelen onder de Heydenen, en nu ook onder de Christenen gesaayd, is als de kanker in gegeten; dat ’er duyvelen, tovenaars, toveresse, velt duyvelen soude sijn, is van wegen dese onwetentheid, dat de menschen, de droomen, en andere sterke inbeeldingen, niet ter degen hebben kunnen onderscheyden van de sinnen ende gesigtens die naatuurlijk [sic!] sijn“; ebd., S. 18: „Dese verdigtsels, vonden en quade raadslagen van den mensch, is door de begeerte van deselve tot de Vrugt werkstellig gemaakt; wand sonder dese begeerte en soude ’t nooid sijn geschied vers 6. Door dese Begeerte bragt sy haar in Versoekinge, en de Versoekinge selfs, waaren die swevende vonden, of raadslagen van deselve, strydende tegen de gesonde rede, waar van ’t lokaas de Vrugt was [...]. Dese vonden en quade raadslagen sijnde het oorspronkelijke, van het herte van den mensch, dat krijgt wel de naam van Slang, Duyvel en Satan in Gods Woord; maar den mensch selfs werd hierom een Slang, Duyvel, Draak en Satan genaamd; en in dien opsigt word Eva een Slang genoemd, en den Antichrist om sijn listigheids wille, een langwemelende Slang, Jesa. 27“.

festhalten wollte, musste er auf die Akkommodationstheorie zurückgreifen, deren Grundlage sich aber radikal änderte, indem ihr das neue Weltbild zugrundegelegt wurde. Während die Vertreter der Verbalinspirationslehre mit der Akkommodationstheorie die Autorität der Schrift als restlos göttlich inspiriert zu sichern versuchten, wollte Bekker als Vertreter des cartesianischen Weltbildes sich mit ihr vielmehr gegen die Kritik verteidigen, dass er der Bibel besonders im Bereich der Geister- und Teufelslehre die göttliche Inspiration abspräche.

Die Bibelstellen über Teufel und Dämonen galten Bekker offensichtlich nicht als offenbart, da Jesus und die Apostel nirgends die jüdischen Ansichten vom Teufel sowie von den Dämonen bestätigt hätten, diese somit im antiken Denken entstanden sein müssten, das für die Juden damals Gültigkeit besaß. Bekkers Entdämonisierung, die eine Entmythologisierung *avant la lettre* war,[463] sollte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den deutschen Landen wieder aufgenommen und weiter ausgebaut werden. Bekker hielt sich als Repräsentant der (Früh)Aufklärung an die gesunde Vernunft, um zu bestimmen, was zum Wesen des christlichen Glaubens gehöre: Von Bibelstellen, die sich nicht mit Hilfe der Vernunft oder der Erfahrung deuten ließen, nahm er an, dass sie dem Fassungsvermögen des Publikums der damaligen Zeit angepasst seien.[464] Indem er die Lehre von der Akkommodation in aller Konsequenz auf die Dämonologie anwandte,[465] wurde er zum Wegbereiter der niederländischen, aber ausgeprägter noch der deutschen Neologen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts,[466] als die Akkommodationstheorie unter den aufgeklärten Theologen und Geistlichen allgemein Eingang fand und das Bild der Bibel dynamisiert wurde: Da die Schrift in einer unzivilisierten Zeit entstanden war, mussten manche Abschnitte dem Fassungsvermögen der damaligen Judenheit angepasst worden sein, womit die alte buchstäbliche Interpretation ausgedient hatte.[467] Bekker nimmt einen zentralen Platz ein in der Entwicklung der historisch-kritischen, philologischen Bibelkritik: Nach ersten Ansätzen bei Lorenzo Valla und Calvin wurde das Akkommodationsprinzip als

---

463 Zur Entmythologisierung der Bibel vgl. Rudolf Bultmann: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. [2]München 1985 [Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung. Hrsg. von Eberhard Jüngel] (= Beiträge zur evangelischen Theologie 96), S. 12-38. Hier bes. S. 15-18, 22-23; Herbert Haag: *Abschied vom Teufel*. Einsiedeln 1969 (= Theologische Meditationen 23); Ders.: *Teufelsglaube*. Tübingen 1973; Walter Kasper, Karl Lehmann (Hrsg.): *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen*. Mainz 1978, bes. S. 41-42.

464 Buisman: Wraak, S. 106-108.

465 Ebd., S. 98. Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 163 (Kap. 25, § 13): „Daar wy dan hebben sulken twee getuigen/ Plato en Hippocrates/ beide voor des Saligmakers komste in de weereld geleefd hebbende/ so verre als de Joden kennis of gemeinschap van der Heidenen gevoelens hadden/ moght het lichtelik gebeuren/ datse ook derselver tale spraken/ om aan sulke siekten sulke namen toe te schrijven. [...] Ondertusschen sietmen/ dat het bygelovig Joodsche volk het domste van die veelerley gevoelens immers in hun spreken/ allermeest gevolgd is“.

466 Buisman untersuchte unter der Perspektive der Akkommodationstheorie die Wirkung der *Betoverde Weereld* und die Anwendung des Prinzips namentlich durch niederländische Theologen im 18. Jahrhundert. Buisman: Wraak, S. 97-98. Wielema behauptet allerdings, dass Bekkers Einfluss in reformierten Kreisen in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nur gering gewesen sei. Vgl. Michiel Wielema: ‚Met Bekkerianerij besmet‘. Aanhangers van Balthasar Bekker onder kerkelijke censuur. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 150-159; Fleischer: Entzauberung, S. LXVI-LXVIII. Vgl. auch Kittsteiner: Abschaffung, S. 70ff.; Hornig: *Anfänge*, S. 211-236.

467 Buisman: Wraak, S. 108-109.

solches zum ersten Mal umfassend in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von dem Leidener Theologen Wittich angewandt; Bekker setzte es zur Widerlegung der vermeintlich biblischen Wurzeln der Geisterwelt ein, der Neologe Johann Salomo Semler lieferte darauf in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts den entscheidenden Beitrag zur Entwicklung der modernen Bibelkritik und zur Verfestigung der Akkommodationstheorie als exegetisches Grundprinzip.

2.3.6 Bekkers juristisches Beweisverfahren in der biblischen Geisterlehre

Die moderne Philosophie, die von den Neuentdeckungen der Physik beflügelt wurde, setzte im 17. Jahrhundert auf Gewissheit und verlangte, dass Beweise der kritischen Urteilsbildung untergeordnet werden sollten. Das Kriterium wurde der Bibelexegese angelegt, die somit dem philosophischen Beweisverfahren zu genügen hatte. Bekker verlangte im Kampf gegen den Aberglauben ebenfalls Beweise, indem er untersuchte, was auf Grund rationaler Argumente über die Wirkungsmacht von Geistern ausgesagt werden könne. Dabei glaubte er sich mit dem juristischen Beweisverfahren, dass derjenige, der etwas behauptet, dies belegen soll – *„quod affirmanti incumbat probatio“* [468] – begnügen zu können; der Gegner braucht, so Bekker, in einem solchen Fall, nichts zu beweisen, sondern nur den Grund seines vernünftigen Zweifels anzugeben; er genügt aber den Ansprüchen noch weit mehr, wenn er selber den Nachweis für die Berechtigung seiner Zweifel („ontkenning op bewijs“) erbringt, denn so deckt er ja die Lücken in der Beweisführung auf. Bekker grenzte sich damit gegen die Auffassungen der Orthodoxie, besonders die eines Voetius ab, indem er zeigte, dass diese die Wirkungsmacht des Teufels ohne gültige Beweisgründe aus Bibelstellen ableiteten, die sie einfach wortwörtlich interpretierte, ohne deren Kontext, die Sprache oder die Begrifflichkeit zu untersuchen.[469] Er leugnete allerdings die Einwirkung von Geistern nicht, wie seine Kritiker ihm vorwarfen, sondern behauptete nur, dass sich nach gründlicher Prüfung ergeben habe, dass weder in der Schrift noch in der Natur Beweise für

468 Vgl. Winfried Schröder: Philosophischer Standpunkt oder antiklerikale Kampfansage? Zur Typologie des frühen Atheismus. In: Jean Mondot (Hrsg.): *Les Lumières et leur combat. La critique de la religion et des Églises à l'époque des Lumières = Der Kampf der Aufklärung. Kirchenkritik und Religionskritik zur Aufklärungszeit*. Berlin 2004, S. 15-28. Hier bes.: S. 26-27.

469 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 154-155 (Kap. 19, § 8): „De klem nu van 't bewijs/ dat ons d'eerwaarde leeraar van de Tovery geeft/ is eerst te sien/ wanneer men weet wat hy daar door verstaat. Te weten/ (so als flus geseid is) part. III. 543 pag. ene onbetamelike konste, om iets wonders (voor degene die de kraghten der Nature/ konst/ en 't bedrogh niet weten) te bedrijven (dus verre sta ik 't toe/ maar niet het gene volgt) door hulpe van den Duivel. Dit laatste staat hem dan voornamelik hier te bewijsen. Daar toe zijn dan ten eersten ene menigte schriftuurplaatsen op een gestapeld; doch met blote aanwijsinge als voren/ sonder enig woord daar van te noemen/ ik segge/ iets in 't minste te verklaren/ en te tonen waar de kraght leit van 't bewijs. Hy geeft ons dan maar dit register […]. Dat overwegen van die plaatsen alle/ en noch meer/ is nu van my geschied: ik hadder alle die uitleggers lang niet toe van node; een kleinder aantal van de beste schrijvers is daar toe genoegh geweest. Nochtans heb ik 'er 14. gansche hoofdstukken van IV. tot XVII. in dit deel aan besteed; dat Voetius in 10. of 12. regelen maar aanwijst. De Leser sie/ of die vermaarde leeraar met bloot wijsen kraghtiger bewijst/ dat sulke Tovery/ als hy beschrijft/ daar in te vinden zy; of ik met alles te ontdekken tone/ dat in Gods Woord van sulx in 't minste niet en word gedacht?“. Vgl. auch: ebd., Buch 3, S. 156-161 (Kap. 19, § 11-21), S. 162-167 (Kap. 20), S. 167-174 (Kap. 21).

Geisterwirkung zu finden seien; die Möglichkeit an sich ließ er offen, stellte somit mehr Fragen, als dass er Antworten gab, denn als Theologe, der von der Kirchenleitung überwacht wurde, war er sich der Gefahren bewusst, denen er sich mit einer expliziten Leugnung der Geisterwirkung ausgesetzt hätte.[470] Den rationalen Zweifel und den philosophischen Wahrheitsbegriff brachte er in die Bibelexegese ein, die somit von vielen als gefährlich angesehen wurde. Die Coccejaner aber forderten, wie er, Gewissheit und führten die cartesianische Denkmethode in die Theologie ein, da sie glaubten, so die Atheisten von der Wahrheit des Christentums überzeugen zu können.[471]

Bekker legte auch bei der Auslegung der Bibelstelle von der Versuchung Christi die von ihm geforderten Kriterien an, und leugnete auf Grund des Mangels an deutlichen Beweisen, dass Christus wirklich vom Teufel versucht worden sei; daher glaubte er nicht erklären zu müssen, welche Rolle der Teufel dabei überhaupt gespielt haben könnte, vielmehr sollten die Beweisgründe geprüft werden, die zur Unterbauung der Wirkungsmacht des Teufels beigebracht wurden.[472] Bei der leiblichen Versuchung Hiobs oder des Apostels Paulus (Hiob 1,6 und 2 Kor 12,7) lehnte er ebenfalls Teufelswirken ab, ohne den eigentlichen Sinn der betreffenden Bibelstellen mit Gewissheit bestimmen zu können – was auch nicht sein Anliegen war; er wollte mit seinem Urteil zurückhalten, bis sich herausstellen sollte, was der richtige Sinn sei.[473]

Ähnlich kritisch wie Teufel und Dämonen betrachtete Bekker die (guten) Engel. Insgesamt ging er davon aus, dass der Bibel über deren Wirkungsmacht nichts mit Sicherheit entnommen werden könnte,[474] denn ihnen würden fälschlich verschiedene

---

470 Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 45 (Kap. 7, § 7): „Doch daar komt nu dit noch by/ dat het bewijs met reden word geëischt van de genen die ons tegenspreken: om dat sy dat stellen ’t gene wy ontkennen van de Geesten/ of ten minsten ondersoeken; en dienvolgens niet en sullen toestemmen voor dat het bewesen zy. Het is dan niet/ dat ik eigentlijk wil vast stellen/ dat de Natuur noch de Schiftuur sulx als men voorgeeft van de Geesten niet en leerd: maar ’t is/ gelijkmen dat in reghten noemt/ ontkennen op bewys. Datselve is een regel by geleerden; *quod affirmanti incumbat probatio*, die iet stelt, die moet bewysen. Maar die ’t ontkent/ of slechs twijfelt/ voldoet overvloedig/ so hy reden sijner twijfelinge geeft: en noch meer/ by aldien hy daarenboven de gene die hy van anderen verwachten moghte/ self uithaalt/ en ten naawsten ondersoekt. Sulx meen ik hier te doen; eerst (so als eens voor al geseid is) in ’t geene door de Reden/ en daarna ’t gene uit de H. Schriften dien aangaande ooit of ooit is voortgebraght“. Vgl. auch Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 12-15.

471 Ernestine van der Wall: Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment. In: Richard H. Popkin, Arno Vanderjagt (Hrsg.): *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden [usw.] 1993 (= Brill’s Studies in Intellectual History 37), S. 121-141.

472 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 124 (Kap. 20, § 15): „Wil iemant dat ik seggen sal/ hoe ik het self versta; dat soude hier niet voegen/ sonder mijn gevoelen dien aangaande breder te verklaren/ om niet qualik verstaan te zijn. Doch dewijle sulx te lang vallen soude/ ende ik daar toe niet gehouden ben; zijnde sleghs mijn werk om ’t gene anderen dunkt bewijs te zijn te ondersoeken: so laat ik dat volkomelik alhier berusten“.

473 Ebd., Buch 2, S. 148 (Kap. 24, § 20): „Ik scheide hier meet weinigh woorden af: also ik niet voorgenomen hebbe/ den eigentliken sin van dese plaatse te verklaren/ die ik niet versta. Sulx te bekennen/ acht ik my te minder schande/ om dat ik sie datse heden niemant reght verstaat. Liever blijf ik hier dan staan/ als met menighte van uitleggers/ so nieuwen als ouden/ overal in ’t wild te lopen. My is dat genoegh/ dat uit desen geen bewijs voor des Duyvels grote maght te halen is: so lang als niemant sekerlijk en weet/ dat de sin sodanig is/ als dat bewijs vereischt“.

474 Ebd., Buch 2, S. 85 (Kap. 14, § 8): „Die dit voorschreven met onsydig opmerken gelesen heeft/ sal daar uit alleenlik dit bemerken/ dat ik op de bespiegelinge/ die men gemenelik op dien Engel maakt/ door welken God de Wett uitsprak/ of die ’t volk door de woestyne voorging/ of d’Engelen door welken de wett in handen van den Middelaar besteld is/ niet vast

Funktionen zugeschrieben, etwa dass Daniel gerettet worden wäre von einem Engel, der Fürst der Perser gewesen wäre, obwohl diese nur einen König hatten.[475] Bekker erkannte dagegen Gott als Einzigem die Herrschaft über Länder und Völker zu; er brauchte keine Helfer im Sinne von Engeln, die Fürsten wären, denn er sah die Engel als bloße Diener, nicht als Ratgeber Gottes an. Bibelstellen über Engel interpretierte er aus zwei Gründen nicht wortwörtlich, sondern uneigentlich, einmal, weil sie sich vom Stil her als übertragen gemeint auswiesen, und zum andern, weil das Geschehen, etwa im Falle Daniels, im Rahmen eines Gesichts ablief, hier etwa in einem, das Tugenden und Eigenschaften Daniels herausstellte. Um solche Stellen zu interpretieren, muss untersucht werden, was der Verfasser damit aussagen wollte. Wenn die Bibel gleichnishaft spricht, beweist sie in Bekkers Augen nichts, nach dem Prinzip „Scriptura symbolica non est argumentativa",[476] das die biblische Legitimierung des Teufelsglaubens noch zusätzlich untergräbt.[477]

2.3.7 Bekkers natürliche Erklärungen für angebliche Geisterwirkung

Bekker interpretierte die Bibelstellen so, dass für einen real existierenden, transzendenten Teufel, der von sich aus Macht über die Menschen hatte, kein Platz mehr war: Zum Akkommodationsprinzip traten dabei ‚natürliche' Erklärungen. So deutete er etwa die Versuchung Christi in der Wüste als psychischen Vorgang.[478] Auf Grund des

---

en ga. 't Bewijs daar uit getrokken voor 't een of ander sonderling gevoelen/ laat ik voor rekeninge van de genen die daar meer in sien dan ik: mits datse my ook schuldig blyven/ om de swarigheden die ik daar heb aangewesen/ op te lossen". Vgl. auch ebd., Buch 2, S. 204 (Kap. 31, § 2): „Maar het is my noch niet voorgekomen met volstrekte sekerheit/ het gene door verschijninge van Engelen noodsakelik te houden zy. En 't betaamt ook niemant onder ons/ so licht van geloof te zijn/ dat hy sich den blinden volke onder 't Pausdom eenigsins gelijk moght stellen".

475 Es geht hier besonders um Dan 10,13, 20-21. Vgl. ebd., Buch 2, S. 87-88 (Kap. 15, § 1-3).

476 Ebd., Buch 2, S. 88-89 (Kap. 15, § 4): „Wat seggen wy dan: dat d'Engelen Bestierders van de Volkeren zijn/ elk in hun eigen land? Dat is hier uit niet te sien. Maar alles vergeleken/ is hier niet meer af te maken/ dan dat God de Weereld/ en besonderlik sijn volk/ so wel regeert en bestuurt/ dat het hen geen Koning op der Aarde na doen sal; schoon hy noch so trouwe Landvoogden over d'onderhorige volkeren besteld hebbe. En of et somwijlen schijnt/ dat het tegen alle gedachte sijner voorsienigheid aanloopt; echter altijd noch de hand des Heeren boven blijft. Dat ik het dus/ en niet na de letter versta: dat doet de stijl van spreken/ die geheel oneigen is; en den aart van een Gesighte/ waar in dit alles vertoond is; 't welk de deugden en eigenschappen door sekere personen verbeeld. Dus houd ik my aan den regel/ *Scriptura symbolica non est argumentativa*; de Schrift by gelykenis sprekende bewijst niet. In desen heeftmen sleghs op 't oogmerk/ niet op d'omstandigheden te sien: welke anders nergens toe dienen/ als om aan de vertoninge de gedaante van een historie te geven. Daar over zijn ook de geleerden doorgaans redelik wel eens".

477 Unmittelbare Kritik an Bekkers Beweislehre lieferte Nicolaes Muys van Holy in seiner knappen, aber treffenden *Overweging*. Er tat dar, dass Bekkers Annahme des Prinzips „scriptura symbolica non est argumentiva" nicht nur den Bibelübersetzern und -auslegern Schwierigkeiten bereitete, sondern auch dessen eigene Schlussfolgerungen ungültig machte. Vgl. Muys van Holy: *Overweging*, bes. S. 5.

478 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 118-124 (Kap. 20); Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 151 (Kap. 21, § 17): „Dit weinige acht ik hier genoegh geseid/ om alleenlijk aan te wysen/ hoe gemakkelijk dit werk van 's Heeren aanstrijd met den Duivel op gelijken wyse magh verklaard zijn/ als degene dien hy namaals in den Hof heeft uitgestaan: blotelijk inwisseling bestaande van vervaarlijke gedachten/ met de gene die hem zyn gesond verstand/

cartesianischen Weltbilds bemühte er sich, für vermeintliche Geisterwirkung natürliche Erklärungen zu finden, nicht nur für die biblischen Geschichten von angeblicher Besessenheit, sondern auch für Fälle, die ihm in der seelsorgerischen Praxis begegneten.[479]

Dass jemand seinen Nachbarn im Traum sterben sah, erklärte er mit ‚Sympathie', oder ‚Mit-Leid', denn zwei Körper mit der gleichen Zusammensetzung aus allerfeinsten Teilchen hätten den gleichen „humeur" und die animalen oder bewegenden Geister, die *spiritus animales*, die an den materiellen Teilchen des Körpers Veränderungen vornehmen könnten, wehten über den Atem vom einen Körper zum anderen und zögen vom Herzen zum Gehirn, wobei sie Bilder einflößten, die Träume entstehen ließen, was keine teuflischen, sondern natürliche Zeichen seien.[480]

Die atomistische Theorie arbeitete er weiter aus,[481] wobei es zu merkwürdigen Deutungen kam, die allesamt nur zeigen sollten, dass vermeintliche Teufelswirkungen auf natürliche Weise erklärt werden könnten.[482] Dabei griff er auf die Auffassungen des

---

en volheilige wille telkens opgaf/ om den indruk van dat droevig voorbeeld te versetten. En dus heb ik/ so my dunkt/ dese plaats aangaande duidelijk genoegh getoond/ dat het bewijs 't gene men daar uit van 's Duivels grote kraght en kennis haalt/ gantsch niet en deught. Want hy wy sien/ dat het na de letter verstaan/ veelerhande ongerymdheid met sich sleept; ende geestelijk verklaard zynde/ geensins dienen kan tot bewijs van uiterlijke werkingen/ diemen wil dat de Satan daar in heeft gedaan. Wil iemant dat ik op een ieder stuk in 't besonder seggen sal hoe ik het self versta/ dat soude hier niet voegen sonder myn gevoelen dien aangaande breder te verklaren/ om niet qualijk verstaan te zijn. Doch dewyle sulx te lang vallen soude/ ende ik daar toe niet gehouden ben; zynde sleghs myn werk om 't gene anderen dunkt bewys te zyn te ondersoeken; so laat ik dat vervolgens hier berusten".

479 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 43 (Kap. 6, § 1): „Indienmen nu gelijker wijse met Besetenheid of met Betovertheid te werke gaat; men sal de saken even eens bevinden. Want aangesien dat alle/ die den Duivel dat vermogen op de menschen toestaan/ self bekennen/ dat daar altijd/ of ten minsten doorgaans medesiekten onder lopen/ als iemant van den bosen geest beseten is; en dat betovering self siekten in den mensch veroorsaakt/ so dat hy siek is om dat hy betoverd is: so kan ik gansch niet sien/ hoe sy dan weten konnen/ dat sulke quaal of siekte niet geheel natuurlijk zy/ en dat de Duivel daar met onder speelt. Het moeten al ervarene en wel geoefende verstanden zijn/ die daar hun oordeel over geven sullen". Vgl. etwa auch ebd., Buch 4, S. 265 (Kap. 33, § 5).

480 Ebd., Buch 3, S. 178-179 (Kap. 22, § 9): „Nu stell ik dan/ dat die gemeenschap en beweginge der vlugge deelkens van lichamen der personen/ die malkander lief/ of seer gelijk van aart/ al is 't dan van verre af/ of seer naby gesteld zijn/ dit te wege brengt. Die wonderlike deelgenootschap maakt gelijken indruk op de herssenen/ als wy bevinden/ so als flus ook al geseid is dat het onweer ook vooraf gevoeld word in des menschen leden/ en voornamelik der beesten. […] Wanneer sodanig een gevoel/ of droom/ of wakende gesight (inbeelding is het evenwel) hem op een ongemeene wijse/ dat hem diergelijke nooit op verre na also is aangekomen; of dat hy 't so gewend is/ t'elkens als hy ondervonden heeft dat so iets is gevolgd: so magh hy 't voor een teken nemen; maar niet van Duivel ofte geest/ maar dat geheel natuurlijk zy. Men magh ook vryelik geloven/ dat overmits den ongelijken staat der herssenen/ des bloeds ende der geesten in den eenen mensche of den anderen; d'een ook veel meer als d'ander sodanige bejegeningen moet onderhevig zijn. En hier van is 't/ dat enigsins met reden wel geseid magh worden/ dat d'een mensche kan spook sien meer dan d'anderen. Dus verre zijn 't Voorspellingen/ of Aantuigingen (so als ik die op 't best geweten hebbe te benoemen) die op natuurlike oorsaken gegrond/ en daarom ook veeltijds al van gevolge zijn". Zum Hintergrund vgl. u.a. Lester S. King: *The Philosophy of Medicine. The Early Eighteenth Century*. Cambridge 1978, bes. S. 152-181.

481 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 8 (Kap. 2): „II. Hoofdstuk. Hy moet ook weten wat de kraghten der Natuur vermoghen, en waar deselve stille staan".

482 Ebd., Buch 4, S. 10 (Kap. 2, § 4): „Ik heb alleenlik te betonen/ dat die kennisse van d'allerfijnste stofjes/ en derselver oversnelle en seer verre henen strekkende veelvuldige beweginge/ ons d'ogen opent om te sien/ hoe 't alles kan natuurlijk zyn/ het gene veelmaals aan de Tovery of Duivels werkinge word toegeschreven".

englischen Katholiken Kenelm Digby (1603-1665) zurück, die er aber gleichzeitig teilweise ablehnte, weil dieser glaubte Menschen auf wunderbare Weise heilen zu können.[483] Digby verband aristotelische Prinzipien mit damals neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen und hielt ‚Fernheilung', die sogenannte sympathetische Wirkung, für möglich. [484] Anhand von Digbys atomistischer Theorie glaubte Bekker, wunderbare Phänomene auf natürliche Ursachen zurückführen zu können,[485] etwa indem er die Wirkung der vermeintlichen ‚Hexensalbe' mit Halluzinationen erklärte.[486]

Bekker steht hier in der Tradition der *magia naturalis*, die ‚okkulte' Kräfte und moderne Naturwissenschaften nicht strikt trennte[487] und Phänomene, die auf verborgenen Ursachen beruhten, zunehmend erforschte; ihr ist etwa der Aristoteliker Pietro Pomponazzi[488] (1462-1525) zuzuzählen, der dämonisches Eingreifen in die physische Welt des Menschen zugunsten natürlicher Prinzipien ablehnte und glaubte, dass die Gebildeten sich der Engel und der Dämonen bedienten, um das einfache Volk zu belehren, obwohl sie wussten, dass diese nicht wirkten;[489] er wandte aber, anders als Bekker, seine kritische Methode nicht auf die Bibel an, setzte somit die Existenz von Dämonen an sich voraus.[490]

---

483 Ebd., Buch 4, S. 142-151 (Kap. 18).

484 Digby glaubte, dass die Einbildungskraft von Frauen mit der Sympathie zusammenhänge und dass durch die sympathetische Wirkung z.B. der Körper eines Fötus, der mit dem Körper der Mutter eins ist, beeinflusst werden könnte, etwa indem die Eindrücke, die der Geist der Mutter empfing, das Gehirn des Fötus erreichten. Zu Digby vgl. Charles Coulston Gillispie u.a. (Hrsg.): *Dictionary of Scientific Biography*. New York 1970-1990. 18 Bde. Hier: Bd. 4, S. 95-96; Lester C. King: *The Road to Medical Enlightenment, 1650-1695*. London, New York 1970, S. 139-145. Zu Digby und seinem Versuch, die aristotelischen Prinzipien und die modernen Entdeckungen zu versöhnen, vgl. Mercer: *Leibniz's Metaphysics*, S. 103-107; van den Elsen: *Monsters*, S. 64, 69-72. Digbys bekanntestes Werk erschien 1644 in Paris unter dem Titel *Two Treatises*. Er ist weiter bekannt geworden durch sein ‚powder of sympathy', das Wunden heilen sollte, wenn es auf das Schwert gestrichen wurde, mit dem die Wunde verursacht worden war. Vgl. auch R.T. Petersson: *Sir Kenelm Digby. The Ornament of England, 1603-1665*. London 1956.

485 Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 13 (Kap. 2, § 9-10).

486 Ebd., Buch 3, S. 182 (Kap. 22, § 17): „Doch daar is noch een ander slagh van Tovery/ die sich de menschen self aandoen: sich smeerende met Toversalve/ daar van so genaamd; om dat deselve is gemaakt van dingen die natuurlik kraghtig zijn de hersenen der menschen en der beesten te beroeren; waar door sy enen tijd lang buiten sinnen/ buiten gevoelen/ als in enen diepen swaren slaap/ ja self als dode zijn; en ondertusschen sware dromen lijden/ met so diepen indruk/ dat sy wederom ontwaakt/ niet anders weten/ of de dingen die sy droomden zijn in waarheid so gebeurd. Hier komt d'Inbeeldinge dan rijkelik aan werk/ om 't gene dat de mensche meest van al sijn leven/ of onlangst en naast om sich heen gehoord heeft op gesien/ in sijne hersenen te brengen: waar door hy meint een wolf/ een beer of kat te zijn; en daarom sich so aanstelt als die beesten doen. Niet/ dat sy waarlik zijn veranderd: maar dat d'Inbeeldinge van sulke kraght is op des menschen leven en bewegingen/ en dat die salve sulken kraght heeft op de deelen/ daar d'Inbeeldinge door werkt en ook veroorsaakt word".

487 Vgl. auch ebd., Buch 3, S. 176-179 (Kap. 22, § 5-9). Zu Geistererscheinungen vgl. van den Elsen: *Monsters*, S. 130-139.

488 Zu Pomponazzi vgl. *RGG* VI, 1487-1488; Martin L. Pine: *Pietro Pomponazzi. Radical Philosopher of the Renaissance*. Padua 1986 (= Saggi e testi 21); Ders.: Pomponazzi and the Problem of ‚Double Truth'. In: *Journal of the History of Ideas* 29/2 (1968), S. 163-176.

489 Ebd., S. 173.

490 Ebd., S. 171-172. Zu *magia naturalis* vgl. Albert Heinekamp, Dieter Mettler (Hrsg.).: *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften. Symposion der Leibniz-Gesellschaft, Hannover, 14. und 15. November 1975*. Wiesbaden 1978 (= Studia Leibnitiana 7. Sonderheft).

Im 17. Jahrhundert entschlüsselte die Physik zunehmend befremdliche Phänomene, und die neue Philosophie nahm eine natürliche Ordnung an, die universell war und keine Ausnahmen zuließ. Robert Boyle und andere Anhänger der mechanistischen Philosophie glaubten, dass alle Erscheinungen in der Natur auf den ‚verborgenen' (d.h. nicht unmittelbar wahrnehmbaren) Mechanismus der beweglichen Teilchen zurückgingen, was aber nicht mehr implizierte, dass sie nicht philosophisch oder rational erforscht werden könnten, denn die aristotelische These, dass das Nicht-Wahrnehmbare außerhalb der Naturphilosophie liege, war obsolet geworden. An ‚okkulte' Mächte wurde noch geglaubt, aber statt ‚okkulter' Erklärungen wurden mechanistische beigebracht, womit der Unterschied zwischen manifesten und okkulten Qualitäten hinfällig geworden war und alle Qualitäten als ‚okkult', d.h. nicht direkt wahrnehmbar, gelten, da keine Eigenschaft eines Körpers unmittelbar vom Intellekt erfasst wird, denn der Mensch kann ja keine sehr kleinen Teilchen wahrnehmen.[491] Die Fremdartigkeit eines Phänomens konfrontierte den Naturforscher fortan in erster Linie mit der Beschränktheit seines Wissens, was ihn aufforderte, weiter zu forschen, bis das Phänomen nicht mehr als fremd erschien.[492] In ähnlichem Sinne verwies Bekker in der *Betoverde Weereld* immer wieder auf die Natur und auf natürliche Erklärungen: Er strebte im Grunde eine Demystifizierung der biblischen *mirabilia* an und nahm nach gründlicher Prüfung der einschlägigen Bibelstellen bloße natürliche ‚Zauberei' an, d.h. die nicht mit Hilfe des Teufels zustandekam, denn eine menschliche Handlung, wie die der vermeintlichen Zauberer, könne ausschließlich innerhalb der Grenzen der Kräfte der Natur ausgeführt werden.[493] Der Teufel könne als Geist ohnehin keine Bewegung verursachen, denn das sei nur Körpern vorbehalten, und genausowenig übernatürlich wirken, denn das stehe nur Gott zu.[494] So sei angebliche Teufelswirkung bei Gemütskranken ein Vorurteil, denn die Krankheit könne natürlich erklärt werden, etwa aus einer bestimmten Wirkung der Teilchen im Blut, im Gemüt oder in den Lebensgeistern.[495] Wenn man sich auf Grund der medizinischen Wissenschaft oder der

491 Zum Hintergrund vgl. Keith Hutchison: What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution? In: *Isis* 73/2 (1982), S. 233-253. Die Bedeutung von ‚okkult' hatte sich mit Descartes und der mechanistischen Philosophie somit geändert, insofern der Begriff nicht mehr unmittelbar mit Nicht-Wahrnehmbarkeit assoziiert wurde.

492 Van den Elsen: *Monsters*, S. 19-20; Hutchison: Qualities, S. 244-251.

493 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 180 (Kap. 22, § 13): „Nu is 'er noch te spreken van de Tovery die in het doen bestaat. Ik noeme Toveraars/ degene die natuurlik ongemeene werken doen/ tot ydelheid en nadeel van het menschelijk geslaght. Ik stelle dat sy self iet doen: en niet de Duivel; door hunne eigen/ en niet door sijn vermogen of verstand. En dat het ongemeen is datse doen/ bewijst de algemeene verwonderinge der menschen over 't geene datse doen. Ik segge dat sy dat natuurlik doen; also geen schepsel boven/ en noch minder tegen de Nature/ iets vermagh: ja al wat menschen/ geesten ofte beesten doen/ moet also wel door de Nature als binnen de Nature zijn gedaan".

494 Ebd., Buch 2, S. 224-225 (Kap. 32, § 14-15). Vgl. auch ebd., Buch 2, S. 212 (Kap. 31, § 15); ebd., Buch 2, S. 212 (Kap. 31, § 15): „Doch dit zy in 't voorby gaan sleghs geseid: om te tonen/ dat de Duivel al te nodeloos betrokken word in dingen/ die door den gewonen wegh en loop der Nature so gemakkelik te verklaren zijn".

495 Ebd., Buch 4, S. 54 (Kap. 8, Titel): „VIII. Hoofdstuk. Degenen die geloven, datse van den bosen geest bestreden worden, of die van anderen daar voor gehouden zijn, en hebben mede van hun seggen of gevoelen geen bewijs"; ebd., S. 54 (Kap. 8, § 1-2): „Ik sal in desen anders geen exempelen verhalen/ dan die ik self ervaren hebbe/ en wel so veel en lang en grondig ondersocht/ dat ik daar door wel eerst bewogen ben geweest tot achterdocht/ en verder ondersoek van alles wat men van die dingen seit. Het komt gemeenelik op dit vooroordeel aan/ dat ieder kristen mensche met den Duivel strijden moet; en als hy sich in sijn gemoed niet wel

menschlichen Erfahrung besser mit den Krankheiten auskennen würde, könnten auch körperliche Erscheinungen wie heftige Zuckungen als natürliche Phänomene statt als Teufelswirken erklärt werden.[496] Wenn bestimmte Phänomene trotzdem weiterhin als unnatürlich erscheinen, sind es für Bekker Wunderwerke, die aber nicht vom Teufel, sondern von Gott herrührten.[497] Letztendlich zielte Bekker in seiner Eigenschaft als Seelsorger darauf ab, den Menschen bewusst zu machen, dass die Natur von Gott erschaffen und somit vollkommen sei, was letztendlich zur Gottesfurcht statt zum Teufelswahn führen sollte,[498] daher galten ihm nicht in erster Linie Medikamente oder medizinische Behandlungen als wirksames Heilmittel, sondern vielmehr das Vertrauen auf die Hilfe Gottes, die ja durch die Natur wirke.[499]

2.3.8 Bekker und Daillons Revision der biblischen Dämonologie

Insofern Bekker sich auf Grund kritisch-philologischer Bibelforschung mit der Dämonologie auseinandersetzte und mit Hilfe der Akkommodationstheorie und natürlicher Erklärungen den Glauben an die Wirkungsmacht von Geistern bekämpfte, konnte er sich auf eine Tradition berufen, zu der Wittich und de Mey zählten, aber auch der weitgehend unbekannte französische Hugenottenpastor Benjamin de Daillon[500] (1630-1710), der 1691, kurz bevor die *Betoverde Weereld* erschien, sein 1687 erstmals erschienenes *Examen de l'Oppression Des Reformèz en France [...]* um ein Traktat über die Dämonologie erweiterte.[501] Er rechtfertigte das reformierte Bekenntnis angesichts der Widerrufung des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. im Jahre 1685, aber vor allem die später angehängten Ausführungen über die Dämonen lösten derart heftige Kritik aus, dass Daillon nach England floh und sich später in Irland niederließ. Ein Jahr nach der französischen Fassung erschien eine gekürzte niederländische Übersetzung,

---

gevoelt/ dat sulx de Duivel doet. […] De oorsaak is of in hun Bloed/ of in 't Gemoed; so als ik dat verscheidelik bevonden hebbe/ en ons de reden leert". Vgl. auch ebd., Buch 2, S. 210 (Kap. 31, § 11): „Want daar uit mein ik in 't vierde Boek te bewijsen/ dat het de natuurlike gesteldheid van des menschen lichaam/ bloed en geesten is/ die hem doet geloven dat hy siet/ het gene hy verder niet en siet dan hy gelooft".

496 Ebd., Buch 4, S. 231 (Kap. 30, § 10): „'t Ware genoeg/ so nooit de Medezijnkonst of d'ervarentheid den menschen geleerd hadde/ datter natuurlike siekten zijn/ die so sterke stuipen veroorsaken/ dat self een verswakt lichaam/ gedurende deselve/ van sterke mannen/ twee/ drie/ of meer/ nauwelix te houden is".

497 Vgl. ebd., Buch 4, S. 14 (Kap. 2, § 11); ebd., Buch 4, S. 147 (Kap. 18, § 10); ebd., Buch 4, S. 252 (Kap. 30, § 14).

498 Ebd., Buch 3, S. 182 (Kap. 22, § 16): „Hoe magh het onder Kristenen verdragen zijn/ dat menschen/ de volmaaktheid der Natuur verbergende/ en God de eere onthoudende/ die hem 't verstand van sijne werken boven anderen gegeven heeft; dat op den naam des Duivels derren stellen/ en 't domme volk so in den waan versterken/ dat hy so groten meester der Nature is?".

499 Ebd., Buch 4, S. 252 (Kap. 30, § 13): „En aangesien Gods hulpe en de werkinge van de Nature t'samen gaan/ waar door hy helpt: so kan dien yver des gebeds/ ontsteken door de bangigheid waarin hy was/ 't gemoed ook wederom verlicht; en door het selve het gevoelen van de smerte voor dien tijd verminderd hebben/ en noch dagelijx so doen".

500 Balteau, Barroux, Prévost: *Dictionnaire*, Bd. 9, Sp. 1499-1500.

501 Benjamin de Daillon: *Examen De L'Oppression Des Reformèz En France, Ou l'on justifie l'Innocence de leur Religion. Avec l'Explication de la Doctrine des Demons, Ou l'on prouve qu'il n'y a qu'un Diable, Dont on éxamine le pouvoir. Par Mr. De Daillon.* Amsterdam 1691 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Rf 7602).

die im Titel ausdrücklich auf Bekker verwies: *Omstandig Bewys, Dat de Daemones Overgeset Duyvelen, Geen quade Geesten, maar Zielen van Menschen geweest zijn […]. Welk gevoelen met dat van d'Heer Predikant Bekker, in sijn Boek de Betoverde Wereld genaamt vervat, over een stemt.*[502] Der anonyme Übersetzer wollte Bekkers Kritikern zeigen, dass dieser nicht der einzige sei, der nur einen einzigen Teufel annahm.[503] Bekker griff besonders für seine Auslegung der Stellen über Teufel und Dämonen im Neuen Testament unmittelbar auf Daillon zurück, dessen Auffassungen er noch zusätzlich verschärfte.

Daillon nimmt für den Kampf gegen den Glauben an die Wirkungsmacht der Geister, und somit auch für die *Betoverde Weereld*, eine entscheidende Stellung ein und wurde in den deutschen Landen als wichtiger Vorläufer Bekkers betrachtet; der Rostocker evangelische Theologe Zacharias Grapius[504] (1671-1713) rechnete ihn in seiner *Systema Novissimarum Controversiarum Seu Theologia* mit Bekker, van Dale und Thomasius zu den zentralen Gestalten in der Hexendebatte, da er wie Bekker die Akkommodationslehre erfolgreich auf die Dämonologie anwandte.[505]

---

502 [Benjamin de Daillon]: *Omstandig Bewys, Dat de Daemones Overgeset Duyvelen, Geen quade Geesten, maar Zielen van Menschen geweest zijn de welke op de werelt rechtvaardigh geleeft hadden, en dat de selve naar het gevoelen van d'oude Heydnenen hare woonsteede in 't opperste en zuyverste deel van de Lucht gehadt hebben, en ook Middelaars tusschen de Goden en Menschen geweest zijn. Als ook mede datter maar eene Duyvel of Satan is. Welk gevoelen met dat van d'Heer Predikant Bekker, in sijn Boek de Betoverde Wereld genaamt vervat, over een stemt. Getrokken uyt de Schriften van d'Heer Daillon Frans Predikant*. Den Haag 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2596).

503 Daillon: *Bewys*, Vorrede, unnummeriert: „Aan den Leser. Het Boek dat de Heer Bekker Predikant tot Amsterdam, de Betoverde Werelt genaamt heeft laten uytgaan, heeft zoo veel geruchts in de Wereld gemaakt, en zoo veel stof van discoursen onder de Menschen verwekt, dat het my goet gedacht heeft, om het gevoelen dat de Heer Daillon, Frans gevlucht Predikant in seeker Tractaat by hem uyt gegeven, geintituleert ondersoek van d'onderdrukkinge van de Gereformeerde in Vrankrijk, van de Daemones, en wat de Heydenen daar van gelooft hebben, als namentlijk dat de selve geen quade Geesten, maar zielen van verstorvene Menschen geweest zijn, die hun woonplaatsen in 't opperste en suyverste deel van de Lucht hadden, als mede datter maar eenen Duyvel is, ter neder gestelt heeft, aan den nieuwsgierigen Leser, met den Druk mede te deylen; waar uyt den selve sal konnen afnemen, dat het de gemelte Predikant Bekker alleen niet is, die komt te beweeren, dat de Duyvel singulier of wel datter maar eenen Duyvel is, die hy ook als een Bandrekel in de Hel op sluyt, maar dat ook andere nevens hem en bysonderlijk den voornoemden Heer Daillon, van het selve gevoelen zijn; de redenen die hy tot fondament van het selve sijn gevoelen by brenght, sal U.E. in dese bladeren in 't breede ge-expresseert vinden, met de passagien van de Autheuren de welke over de selve materie geschreven hebben, leest, ondersoekt en beproeft dan het selve, zoodanigh als het U.E. goet dunkt, dogh behoudt het goede".

504 Zu Grapius vgl. *Allgemeine Deutsche Biographie*. Herausgegeben durch die historische Commission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Redaktion: Rochus Frhr. von Liliencron und Franz Xaver von Wegele. Leipzig 1875-1912. 55 Bde. und Reg.-Bd. [= *ADB*]. Hier: Bd. 9, S. 584; *GVUL* XI, 603-604.

505 Zacharias Grapius: *Zachariae Grapii, Phil. Et SS. Theol. D. Ejvsdemque In Acad. Rostoch. Prof. Qvondam Pvblici Ordinar. Longe Celeberrimi, Et V.D.M. Systema Novissimarvm Controversiarvm Sev Theologia, Recens Controversa, IV. Tomis Absoluta, Editio Omnivm Accvratissima, Magna Parte Locvpletior & Accvratior, Tribvs Indicibvs, Qvibvs Pristinae Editiones Destitvebantvr, Avctior. Cvm Praefatione Alb. Joach. de Krakevitz, Eqv. Megapol. SS. Theol. D. & Prof. In Acad. Rost. Prim. Fac. Svae Senior. Consist. Dvc. Consil. & Per Dist. Megapol. Svperintend. In Qva Qvid In Genere De Opere Hocce Sentiendvm, Inqve Hac Editione Sit Prestitivm Exponitvr. Cvm Privilegio Avg. Pol. Regis & El. Saxoniae, Rostochii & Parchimi, Apud Georg. Lvdov. Fritschivm, Bibl. MDCCXIX*. Rostock, Parchim 1719. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Te 462). Hier: 2. Teil, S. 80-96.

In seinem Traktat über die Dämonen versuchte Daillon, den Nachweis zu erbringen, dass es nur einen Teufel gebe, um so den Glauben an viele Teufel oder Dämonen sowie die Angst vor Zauberei und Spuk zu bekämpfen. Statt sich dem Aberglauben, der auf Vorurteile gründe, hinzugeben, sollte der Mensch auf die biblische Botschaft hören, Gott fürchten und auf dessen Barmherzigkeit vertrauen. Daillon vertrat ebenfalls die historisch-kritische Bibelexegese und widmete sich intensiv Problemen der Sprache und der begriffsgeschichtlichen Forschung.[506]

Bekker stimmte mit Daillon darin überein, dass die Auffassungen der Juden und der Christen über die vielen Teufel von den Heiden stammten, wie die griechischen Namen bestätigten. Daillon untersuchte wie Bekker die ursprüngliche Bedeutung der Begriffe *daemon* und *diabolos* im biblischen Grundtext. Die *daemones* in der Schrift sind für ihn keine bösen Geister im Sinne von Teufeln, wenn die Christen auch durch Übernahme heidnischer Vorstellungen unter *daemon* einen bösen Geist oder einen Engel unter der Herrschaft des Teufels verstanden. Ursprünglich bezeichnete *daemon* sowohl einen guten als einen bösen Geist,[507] wie etwa Lk 4,33 zu entnehmen ist, wo ein „Geist oder unreiner Dämon“ erwähnt wird. Daillon verstand unter Dämonen die Seelen der Verdammten, denn mit *daemones* könnten keine bösen Engel gemeint sein, weil die ‚Engel‘ immer aus einem bestimmten Grund von Gott gesandt wurden; die bösen Geister, etwa in Jud 6, seien aber nicht von Gott gesandt worden, sondern schon früh gefallen und könnten auch nach dem Fall nicht wirken, weil sie gebunden in der Hölle liegen (nach 2 Petr 2,4 und 1 Petr 3,19).[508]

Anders als Daillon glaubte Bekker, dass unter *daemon* in Jud 6 durchaus böse Geister oder Engel im Sinne von Untergeistern des Teufels verstanden werden könnten,

---

506 Daillon: *Bewys*, S. 39-40: „Daar hebt gy al ’t geene dat ik van de Daemones hebbe konnen ter neder stellen. Ik wenste wel dat het selve konde strekken om uyt het gemoedt van de Menschen wegh te nemen/ die verschrikkinge welke de opinie van de veelheydt der Duyvelen, van nacht spooken en van Weerwolven/ van haar vermogen/ en van het vermogen der swarte konstenaars en Toveraars veroorsaakt heeft; op dat men daar toe komen mochte om eenighlijk de gerechtigheydt Godts te vresen/ en om met vertrouwen sijn toevlucht tot des selfs barmhertigheydt te nemen/ door die middelen en wegen die ons in sijn Woordt geopenbaart zijn. Men soude dan niet anders willen uytvorschen als die heylsame dingen/ die Godt geopenbaart heeft/ en men soude sijn gemoedt niet meer beswaren om middelen op te soeken van de dooden of de boose Geesten raadt te vragen/ wegens dingen die onnut zijn om geweten te worden/ en die men niet soude konnen begrijpen. De voorseggingen van de Waarseggers en souden dan geen vreughde of droeffenisse meer verwekken/ en de gemoederen souden gelukkighlijk ontdaan zijn van veele dwase by gelovigheden die de selve bederven. By aldien yemant soude willen ondernemen om tegen my de existentie van veele boose onlichamelijke Geesten/ die door de Werelt swerven/ de veranderinge van de Weervolven/ en de macht van de Tovenaars/ om door aanschouwen/ door gebaarden/ of door woorden yemandt te betoveren/ staande te houden/ zoo sal ik my vergenoeght houden dat hy gewaarschouwt is/ dat ik op alle de verscheyningen/ die men my soude mogen by brengen/ en aan alle de Historien die de selve beschrijven/ niet anders sal antwoorden/ als dat ik alle die vertellingen aan de licht gelovigheydt van swakke of voor ingenomene verstanden/ of aan de gesichten van Luyden die in haar herssenen geraakt zijn/ toe schrijve. Zoo men my daar toe passagien van de Schrifture wil allegeren/ zoo wensche ik dat men dan ook de kracht van de woorden van de grondt Text/ en het gebruyk van de tijdt in welke de heylige Boeken geschreven zijn/ wel wilde examineren; want men bedriegt sich dikmaals wanneer men de woorden van de Heylige Schrifture zoodanige denkbeelden toepassen wil/ als die van onse eeuwe en van ons Landt deswegen sigh geformeert hebben“; Ders.: *Examen*, S. 194-195.

507 Vgl. dazu u.a.: Dämonen. In: *TRE* VIII, 270-300; Teufel. In: *TRE* XXXIII, 113-147.

508 Daillon: *Bewys*, S. 34.

denn er fragte sich, wie Daillon sich somit erklären könne, dass Christus den Teufel als ‚Engel' bezeichnete (Mt 21,41). Gerade auf Grund ihrer Sendbotennatur könnten, so Bekker, die gefallenen Geister oder *daemones* als ‚Engel' bezeichnet werden, denn der Begriff ‚Engel' bezieht sich für ihn nicht nur auf die Art ihrer Handlungen, sondern auch auf ihre Natur, weshalb die bösen Engel, obwohl sie gebunden waren, durchaus als Engel bezeichnet werden könnten.[509]

Die *daemones*, die die Heiden verehrten, existieren aber, so Daillon, nicht in dem Sinne, dass sie auf Erden wirken könnten und Mittlerer seien, da sie in der Hölle gebunden seien; sie seien vielmehr imaginär, bloße Einbildung.[510] Da die *daemones* keine realen Entitäten seien, und in der Schrift die Befindlichkeit von Personen nicht nach nicht-existierenden, imaginären Entitäten benannt werde, wurde das Wort *daemon* im Gegensatz zum *diabolos*, der wirklich existiere, nie auf Personen angewandt. Der Begriff *diabolos* dagegen tritt in der Bibel nur in Singular, und immer ohne Distinktion, auf, deshalb kann er nur ein einziger Geist sein, wodurch er sich von den Dämonen unterscheidet: Der Teufel existiert für Daillon wirklich und wird in der Schrift von verschiedenen Personen als Teufel oder Satan bezeichnet, so von Petrus in Mt 16,23.[511] Wenn die Schrift im Plural von Teufeln redet, ist das metonymisch zu verstehen, und sind etwa die Affekte bzw. die Wirkungen der Vernunft bezeichnet.[512]

Bekker übernahm Daillons Auffassung, dass in der Schrift bloß ein einziger Teufel erscheint,[513] was sich auf die Übersetzung der betreffenden Bibelstellen auswirkte, die den biblischen Worten einen anderen Sinn unterlegte.[514] Weiter übernahm Bekker Daillons These, dass die bösen oder unreinen Geister der Besessenen, von denen die Schrift spricht, bloß Krankheiten, Triebe oder Einbildungen gewesen seien, die die Juden aber für Geister gehalten hätten. Hier hatte die Schrift sich – gemäß der Akkommodationsexegese – dem Fassungsvermögen der Heiden und der Juden angepasst.[515] Bekker war zuversichtlich, dass der weit verbreitete Glaube an Geisterwirkung, Zauberei und Besessenheit erfolgreich bekämpft werden könne, weil viele

509 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 44-45 (Kap. 8, § 3-4); Daillon: *Examen*, S. 165-166.

510 Ebd., S. 178-179; Ders.: *Bewys*, S. 34.

511 Ebd., S. 155-158, 182-184; Ders.: *Bewys*, S. 22-24.

512 Ders.: *Examen*, S. 69-71, 172-174, 178.

513 Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 65 (Kap. 11, § 5): „By desen staat ons noch een ding met besondere opmerkinge waar te nemen. Daillon heeftet my eerst gewesen; en ik hebbe/ 't geheel Niew Testament nasiende/ bevonden dat hy gelijk heeft. Hy seit/ dat de Schrift niet meer dan enen Duivel kent/ dat is/ maar eenen bosen Geest die door desen naam betekend word".

514 Daillon: *Bewys*, S. 42. Siehe auch: Ders.: *Examen*, S. 195-198.

515 Ebd., S. 172: „Car toutes ces choses etoient des Demons, ou des Divinitez parmi les Paiens. Ce n'en étoient pas à la verité; Mais, comme je l'ai remarqué, l'Ecriture parle avec le peuple, & donne aux choses le nom qu'on a acccoûtumé de leur donner". Siehe auch: ebd., S. 170-171: „Mais je vous prie, Monsieur, de considerer que je n'ai pas défini ce que c'étoit, & que j'ai seulement dit comment je pourrois les appeller avec l'Ecriture Sainte, qui s'accomode au langage des hommes, & nomme les choses comme les hommes ont accoûtumé de les nommer"; ebd. S. 170-171; Ders.: *Bewys*, S. 31: „De siektens welke bysonderlijk Daemones of boose Geesten genoemt wierden/ waren zoodanige siektens/ welke alle het verstant of het gebruyk der sinnen wegnamen/ en in welke by gevolge een heel andere Geest/ als die geene die der wesen moest/ of een heel andere gestalte van de Ziele quam te blijken"; ebd., S. 32: „'t welke ik met dat onderscheydt aangemerkt hebbe/ dat de H. Schriftuure door de Geesten niet anders verstaat/ als de verscheyden driften van de Ziele/ goede of quade"; ebd., S. 34: „Ik segge dan/ dat alle de qualen waar van Jesus Christus de Menschen verloste/ effecten van siektens of uytsporigheden van het verstant waren".

kluge Gelehrte Daillons Geisterlehre zustimmten.[516] Er griff seinerseits, wie Daillon, auf den englischen Theologen John Lightfoot[517] (1602-1675) zurück, der bereits darauf hingewiesen hatte, dass das Neue Testament nicht zwischen Teufel und Krankheit unterscheidet.[518] Die ‚Geister', die Christus austrieb, hielt er für Leidenschaften, die das Gemüt des Menschen beschwerten. Auch Lightfoot war der Meinung, dass Christus sich dem Fassungsvermögen der Juden angepasst hatte, etwa als er den Söhnen des Zebedäus sagte, dass sie nicht wüssten, welchen Geistes sie seien (Lk 9,55): Mit dem Begriff ‚Geist' bezeichnete er hier keinen selbständigen Geist, sondern machte ihnen klar, dass sie nicht wüssten, durch welche Leidenschaften sie getrieben würden.[519] Dass die ausgetriebenen *daemones* keine Geister waren, glaubte Daillon auch daraus ableiten zu können, dass nur vorhergesagt wurde, dass Christus auf wunderbare Weise verschiedene Krankheiten heilen werde und nicht dass er Geister austreibe. Weil die Juden aber die Wunder größer hätten scheinen lassen wollen, sagten sie, dass er nicht Personen, die „außer Sinnen" waren, bloß geheilt, sondern dass er sie von Dämonen befreit hätte.[520]

Wenn Bekker und Daillon auch in vielem übereinstimmten, so gingen sie doch von grundlegend anderen Voraussetzungen aus und divergierten in der Auffassung über die Wirkungsmacht des Teufels. Bekker baute seine Geisterlehre auf die Philosophie auf: Das cartesianische Weltbild bildete die Grundlage seiner Anwendung der Akkommodationstheorie im Bereich der Geisterlehre. Deshalb sprach er nicht nur den Dämonen, sondern auch dem Teufel, der in der Hölle gebunden lag, jegliche Wirkungsmacht auf Erden ab. Daillon war hier grundlegend anderer Meinung. Als seine Auffassungen in der Vorrede, die angeblich ohne seine Zustimmung dem *Examen* vorgebunden worden war, mit Bekkers Teufelslehre gleichgesetzt wurden, und er daher kritisiert wurde, weil er angeblich die Religion gefährde und die Schrift verdrehe, betonte er in einer *Declaration* explizit die Existenz und die Wirkungsmacht eines ein-

---

516 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 124 (Kap. 22, § 16): „Noch komt mij daghelix voor/ terwyl ik met dit werk besig ben/ dat de verstandigsten bij ons des Duivels kennis en vermogen weinig achten/ en veele (meer dan ik ooit gedacht hadde) komen in 't stuk der Besetenen en Betoverden met den heere Dailon over een: die in syn Fransch geschrifte des Demons te verstaan geeft/ dat de bose of onreine geesten daar de Schriftuur af waagt/ niet anders dan sekere siekten waren/ diemen bij de Joden of te noemen plagh". Vgl. auch ebd., Buch 1, S. 124 (Kap. 22, § 17).

517 Zu Lightfoot vgl. Sir Leslie Stephen, Sir Sidney Lee (Hrsg.): *The Dictionary of National Biography*. London 1908-1909. 22 Bde. [Neuausgabe der Ausgabe London 1885-1900]. Hier: Bd. 11, S. 1108-1110.

518 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 164 (Kap. 26, § 14): „Siet daar, seit Lichtfoot (die anders overdadiger dan iemant anders van den Duivel spreekt) over Matt. 17:15. een selfde ding, Duivel en Siekte". Vgl. Daillon: *Bewys*, S. 31; Ders.: *Examen*, S. 176.

519 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 164-165 (Kap. 26, § 15): „Men moet ook buiten dat niet vreemd achten/ dat ongemeene quellingen dies tijds den naam van Geesten by de Joden hadden. Want het en was buiten de Schrift niet/ dat de driften en bewegingen des gemoeds/ het zy ten goede of ten quade/ mede Geesten heeten. Daillon heeftet seer bequamelik met dese woorden aangewesen. „Somen met aandacht bemerkt verscheidene dingen/ aan welken de Schrift den naam van Geesten geeft: men sal bevinden/ dat het niet anders dan sekere hertstoghten zijn/ door welken de menschen gedreven/ of dus of so gesteld zijn. [...] Wanneer Jesus den twee sonen van Zebedeus seide/ Gy en weet niet van hoedanigen geest dat gy zijt, Luk. 9:55. so was de meininge/ datse niet en bemerkten van wat hertstoght sy gedreven wierden/ om also te spreken alsse deden". Vgl. Daillon: *Bewys*, S. 29.

520 Ders.: *Examen*, S. 175-177; Ders.: *Bewys*, S. 31.

zigen Teufels und beteuerte seinen Glauben an die göttliche Inspiration der Bibel.[521] Später distanzierte er sich abermals von Bekkers in einem Brief, zu dem ihn Freunde angeregt hatten, um bei den Kritikern jegliche Unklarheit auszuräumen,[522] indem er beteuerte, dass er durchaus nicht beabsichtigt habe, die Wirkungsmacht des Teufels abzustreiten,[523] sondern vielmehr glaube, dass der Teufel nicht in die Hölle verbannt sei, sondern durchaus wirke und gewirkt habe, wie ihm dies etwa Petrus bescheinige (1 Petr 5,8). [524] Auch die Versuchung Christi und die Plagen Hiobs sah er als Teufelswerk an[525] und lehnte eine Auslegung im uneigentlichen Sinne ab.[526] Obwohl Daillon für angebliche Fälle von Besessenheit, die Christus heilte, natürliche Ursachen annahm, glaubte er, anders als Bekker, dass der Teufel durchaus Krankheiten bewirken könnte und dass dieser bei den meisten Fällen von Besessenheit durchaus gewirkt habe.[527]

---

521 Vgl. Ders.: *Declaration De Monsieur De Daillon, Au sujet de son opinion de l'unité d'un Diable: Opregte Verklaringe Van d'Heer De Daillon, Nopende het onderwerp van syn opinie van d'eenheyt van de Duyvel*. S.l. 1691 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (24)), S. 2-3: Daillon betrachtet die Gleichsetzung mit Bekker in der Vorrede als eine Beleidigung, um ihn in ein schlechtes Licht zu rücken. Seine Kritiker glaubten auf Grund der Gleichsetzung, dass er wie Bekker die Wirkung des Teufels leugne: „Ik verklaere dan voor eerst, voor soo veel die Voor-reden of Tytel aengaet, dat soo ras als ik daer van kennisse gekregen hebbe, dat ik deselve als een verongelijkinge die my met een voornemen, om my een quade trek ontrent mijne Broederen te spelen, gedaen is, aengemerckt hebbe, 't welk ick oock by de Brieven over dat subject geschreven, betuygt hebbe". Zum Verweis auf Bekker in der Vorrede des *Examen* vgl. Ders.: *Examen*, Avis au Lecteur, unnummeriert: „La III. Est un éclaircissement de quelques Difficultéz proposees à l'Auteur, sur les mots de Démons, d'Anges, d'Esprits, & sur divers passages de l'Ecriture Sainte: Où l'on verra qu'il ny a qu'un Diable, & que Mr. Becker a eu raison, de ne lui pas doner, autant de pouvoir, que plusieurs Personnes prétendent qu'il en a"; Ders.: *Declaration*, S. 5: „Boven al, voor soo veel de H. Schriftuure aangaet, soo versoeck ick haer te willen geloven, dat ick versekert ben dat den Heyligen Geest de Heylige Schryvers bestiert heeft, niet alleen in de dingen die sy geschreven hebben, maer oock in de uytkiesinge van alle de woorden waer van sy haer bedient hebben".

522 Ders.: *Brief Van de Heer D'aillon Tegenwoordig tot London, Aan De Heer N.N. Over sijn gevoelen van de Eenheit des Duyvels*. Utrecht 1692 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (25)) [Der Brief ist am Schluss von Melchior Leydekkers *Historische en Theologische Redenering* abgedruckt], S. 3: „Het smert my, dat ik gelegentheid gegeven hebbe, om my by de Heer Bekker te voegen, wegens mijn gevoelen van de Eenheit des Duyvels. Ik betuyge, hoe waarschijnelijk het my geschenen heeft, dat ik het selve noit soude geopenbaart hebben, hadde ik gedagt, dat het soude sulken droevigen gevolg voortbrengen. [...] En daar over, om tot mijn Bekker te komen, segge ik, dat het hem gantsch niet dienen kan. Hy loochent alle werkingen der Duyvelen, en hy legt oneigentlijk uit alles dat de geheele Heylige Schriftuur daar van segt. Volgens het gevoelen dat ik voorgesteld hadde".

523 Vgl. Ders.: *Declaration*, S. 3: „[...] soo verklare ick, dat noyt dat geene in mijn gedachten gekomen, noch in mijn Geschriften begrepen is geweest, 't welck strecken soude om de uytwerkinge van de boose Geest te lochenen".

524 Ebd., S. 3: „Ick houde staende dat de Duyvel heeft, en in alle eeuwen gehad heeft een groote bequaemheyt om quaet te konnen doen, als oock een groote uytwerckinge om te verleyden; en dat hy in 't eene en 't andere so door sigh selven, als door de middel van andere Schepselen komt te handelen, naer dat God hem toelaet, om sigh daer van te bedienen. Ick verstae in een eygentlijcke sin en sonder gelijckenisse [...] 't geene den H. Petrus seyt, dat onse tegen-partijder den Duyvel, om ons gaet als een brieschende Leeuw, soeckende wien hy soude mogen verslinden".

525 Ders.: *Examen*, S. 155-157.

526 Ders.: *Declaration*, S. 3.

527 Ders.: *Examen*, S. 183: „Ie dis donc que tous les tourmens dont Iesus Christ delivroit les hommes, étoient des effects des maladies, ou des déreglemens de l'Esprit. Mais que, dans la plûpart, Satan l'ennemi capital du genre humain agissoit, par la permission de Dieu [...]". Vgl. auch Ders.: *Brief*, bes. S. 4. So wäre etwa die Frau, deren Rücken seit mehr als achtzehn Jahre

Indem Bekker sich auf Daillon berief, glaubte er sich gegen Kritiker verteidigen zu können, die ihn der ‚Radikalität' beschuldigten; sie warfen ihm aber vor, dass er sich zu Unrecht auf dessen Lehre berief.[528]

2.3.9 Bekker und Spinoza in der Anwendung der historisch-kritischen Exegese

Die philologisch-kritische Reform der Exegese trug, paradoxerweise, dazu bei, dass sich, mit Rückgriff auf die neuen Erkenntnisse der Naturwissenschaften, eine Bibelkritik entwickelte, die die Schrift uneingeschränkt der Prüfung der Vernunft unterordnete und als deren Vertreter schlechthin Spinoza galt. Er steht wie Bekker in der Tradition der *eruditio trilinguis*. Wenn ihre Auffassungen sich im philologisch-kritischen Ansatz auch ähnelten, so differierten sie grundsätzlich, wo es das Verhältnis von Natur und Schrift als zwei Büchern Gottes betraf. Bekker distanzierte sich denn auch ausdrücklich von Spinozas System, das in der Anwendung des Akkommodationsprinzips und im Bemühen um natürliche Erklärungen mit dem seinigen verwandt schien. 1670 hatte Spinoza seine radikale Bibelexegese im *Tractatus Theologico-Politicus* vorgelegt,[529] in dem er die Freiheit zu philosophieren verteidigte und sich gegen die theologischen Vorurteile, den Aberglauben, richtete.[530] Die ‚cartesiani-

---

verkrümmt war und der ein „esprit de maladie" innewohnte, dann aber von Christus geheilt wurde (Lk 13,11), wirklich vom Teufel besessen. Vgl. Ders.: *Examen*, S. 184: „C'étoit assurement une maladie, qui avoit ses causes naturelles, & le Seigneur, en la guerissant, ne lui dit autre chose si non, femme tu est delivrée de ta maladie. Cependant le même Sauveur dit que c'étoit Satan qui l'avoit liée il y avoit 18 ans. C'étoit donc aussi Satan qui causoit les tourmens des Demoniaques, soit en les agitant quelque fois lui même, soit en troublant leur esprit & en corrompant leur temperament afin qu'en suite ils fuisent toûjours δαιμονιζόμενοι tourmentez. Ainsi lui seul, sans l'aide d'autres esprits, pouvoit bien faire tous les maux que Jesus Christ guerissoit". Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 186-187 (Kap. 28, § 21) und S. 160 (Kap. 26, § 6).

528 Schuts: *Tweede Missive*, bes. S. 24-27, 41-42.

529 Benedictus de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat.* Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und hrsg. von Günter Gawlick. 3., durchgesehene Auflage mit einer Auswahlbibliographie. Hamburg 1994 (= Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke 3) [= *TTP*]. Nach dieser Ausgabe wird im Folgenden zitiert. Zu Spinoza vgl. Steven Nadler: *Spinoza, a Life*. Cambridge, New York 1999. Zu Spinozas Bibelexegese vgl. Sylvain Zac: *Spinoza et l'interpretation de l'Écriture*. Paris 1965; Herman de Dijn: Over de interpretatie (van de Schrift) volgens Spinoza. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 29/4 (1967), S. 667-704; Angela Roothaan: *Vroomheid, vrede, vrijheid. Een interpretatie van Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus*. Assen 1996 [Urspr.: Phil. Diss. Amsterdam 1996]; Brad S. Gregory: Introduction. In: Baruch Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus* (Gebhardt Edition, 1925). Übersetzt von Samuel Shirley mit einer Einführung von Brad S. Gregory. Leiden 1989, S. 1-44; Scholder: *Ursprünge*, S. 165-170; James Samuel Preus: *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*. Cambridge [usw.] 2001; Theo Verbeek: *Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring ‚the Will of God'*. Aldershot [usw.] 2003; Stuart Hampshire: *Spinoza and Spinozism*. Oxford [usw.] 2005; Ernestine van der Wall: The ‚Tractatus theologico-politicus' and Dutch Calvinism. In: *Studia Spinozana* 11 (1995), S. 201-226. Benedictus de Spinoza: *Ethik in geometrischer Ordnung dartgestellt*. Lateinisch-deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 1999 (= Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke 2).

530 Günter Gawlick: Einleitung. In: *TTP*, S. XI-XXX.

schen‘ Wissenschaftler, bei denen die Philosophie vor der Theologie rangierte,[531] mussten sich mit Spinozas radikalen Auffassungen auseinandersetzen und sich gegen ihn abgrenzen. Zu ihnen zählten der Amsterdamer Arzt und Freund Spinozas Lodewijk Meyer[532] (1629-1681) und der Utrechter Physiker Lambert van Velthuysen,[533] (1622-1685) der zwischen der moralischen Gewissheit der Theologie (*certitudo moralis*) und der mathematischen der Philosophie (*certitudo mathematica*) unterschied.[534] Er erkannte der Vernunft eine führende Rolle bei der Entscheidung zu, ob Bibelstellen göttlich inspiriert seien,[535] ging aber nicht so weit wie Meyer in seiner *Philosophia S. Scripturae interpres*,[536] der die Vernunft als einzigen Maßstab der Auslegung und als einzige Interpretin der Schrift gelten ließ.

2.3.9.1 Monismus versus Monotheismus

Bekker, der in seiner philosophisch unterbauten Exegese jegliche Wirkung der bösen Geister mit wissenschaftlichen, textkritischen und historischen Argumenten abstritt, distanzierte sich bereits 1685 im *Kort Begryp* von Auffassungen wie die Spinozas,[537] da

---

531 Ihre Hermeneutik wird als „cartesianische Hermeneutik“ bezeichnet. Vgl. van Bunge: Hermeneutics, S. 68-69, 75-76.

532 Zu Meyer vgl. *NNBW* V, 342-343; van Bunge, Krop u.a.: *Dictionary*, Bd. 2, S. 694-699.

533 Zu van Velthuysen vgl. van der Aa: *Woordenboek*, Bd. 19, S. 86-88; Wiep van Bunge: Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza’s Interpretations of the Scriptures. In: Paolo Cristofolini (Hrsg.): *L’hérésie spinoziste: La discussion sur le Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, et la réception immédiate du Spinozisme: Actes du colloque international de Cortona, 10-14 avril 1991 = The Spinozistic Heresy. The Debate on the Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, and the immediate Reception of Spinozism. Proceedings of the international Cortona seminar, 10-14 April 1991)*. Amsterdam [usw.] 1995, S. 49-65; Wim Klever: *Verba et Sententiae Spinozae, or, Lambert van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*. Amsterdam [usw.] 1991 (= Varia Spinozana 1).

534 Spinoza sollte die Unterscheidung übernehmen. Vgl. *TTP* II, S. 32-34; XV, S. 227-228.

535 Vgl. dazu u.a.: Van Bunge: Van Velthuysen; Preus: *Spinoza*, S. 107-153.

536 [Lodewijk Meyer]: *Philosophia S. Scripturae Interpres: Exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem S. Literas interpretandi normam esse, apodictice demonstratur, & discrepantes ab hac sententiae exependuntur, ac refelluntur*. [Amsterdam] 1666.

537 Balthasar Bekker: *Kort Begryp der algemeine Kerkelyke Historien, Zedert het jaar 1666 daar Hornius eindigt, tot den jare 1684. Door B. Bekker. Predikant tot Amsterdam.* In: Georgius Hornius: *Kerkelyke en Wereldlyke Historie, Van de Scheppinge des Werelts, tot ’t Jaer des Heeren 1666. In ’t Latijn beschreven Door Georgius Hornius, Doctor Theologiae en Professor der Historien in de Academie van Leyden. In het Nederduyts vertaalt. Waer aen is bygevoegt de Kerkelyke en Wereldlyke Historie, sedert den jare 1666 tot 1684. Door Balthazar Becker, Bedienaer des Goddelijcken Woorts binnen Amsterdam. Verciert met 20 koopere Platen en Vaersen. Den laetsten Druk. Nevens een derde vervolg tot den jare 1696. Door Melchior Leydekker, Professor der Godgeleerdheid in de hoge Schole tot Utregt*. Amsterdam 1735 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 786 c 197), S. 39: „Sijne [= Spinozas] besonderste en grofste dolingen waren dese. Datter geene substantie, dat is selfstandigheid, buiten God is; en dat de schepselen maar Modi, dat is, Wysen zijn van Gods bestaan. [...] Dat de H. Schriften niet oorspronkelyk van God zyn; en dat de H. Schryvers in veelen gedwaald hebben. [...] Men moet bekennen/ dat de gevoelens van Spinosa maar al te ver en te veel/ door alle oorden en orden van menschen/ verspreid en geworteld zijn: datse de Hoven der Grooten ingenomen/ en verscheidene der beste verstanden verpest hebben: dat luiden van seer burgerliken wandel door de selve/ als wat godlijk/ tot Geloofsbelijdenisse niet dan om de voegelikheid/ en meer uit menschelike dan godlike insigten plegen. En mag dat so voort gaan/ help God! welk een knak wil sulx door den swaren val van sulken menigte menschen aan ’t gebind van Gods huis noch hardsten aanstoot der kragtigste dolinge vestige/

sie nicht an Descartes' Trennung von der Religion und der Philosophie festhielten, sondern die Philosophie zur Schiedsrichterin in Glaubensfragen machten. Bekker erkannte selber der Philosophie in der *Naakte Uitbeeldinge* im Verhältnis zur Schrift eine vielschichtige Rolle zu: Die Schrift setzt ja die Vernunft voraus, um ihre göttliche Inspiration kenntlich werden zu lassen; sie ist der Schrift übergeordnet in Angelegenheiten, über die diese sich nicht äußert, aber letztendlich ist die Schrift der Vernunft immer übergeordnet auf Grund ihres Offenbarungscharakters.[538] Bekker war sich der Gefahren für das traditionelle Weltbild bewusst, wenn die Grenzen zwischen der Philosophie und der Theologie gesprengt würden, daher stützte er sich auf Descartes' Dualismus und lehnte Spinozas Monismus ab, weil er diesen als eine Gefahr für die christliche Tradition betrachtete;[539] er sah sich nicht als Monist, sondern als Monotheist, der an einen Gott glaube, der keine Konkurrenz eines Teufels dulde.[540] In der *Voorrede* zum ersten Buch der *Betoverde Weereld* distanzierte er sich von der Annahme einer einzigen Substanz, die Gott und Welt in sich vereint, sowie von Spinozas Grundsatz *deus sive natura*, die er als einen törichten Irrweg ansah: „[…] waar na ik Geest en Lichaam van malkander, en beide van den Schepper onderscheide: invoegen dat men een de dulle doling van Spinosa, die God en Wereld onder een vermengt, ten kraghtigsten weersproken word".[541]

Der Utrechter Theologieprofessor Melchior Leydekker kritisierte in der *Historische en theologische Redeneringe* die Art und Weise, mit der Bekker sich von Spinoza glaubte distanzieren zu können, indem er auf Grund des unendlichen Unterschieds zwischen Gott und den Geschöpfen den sekundären Ursachen, namentlich den Engeln, eine Wirksamkeit absprach und Spinozas Atheismus, dessen Gleichsetzung von Gott und Natur, ablehnte aus Ehrfurcht vor Gott,[542] der in seinen Augen der einzige war, der

---

die wijsheid der wijsen doe vergaan/ en 't verstand der verstandigen te niete maken". Bekker soll Spinoza in den siebziger Jahren in Den Haag begegnet sein. Der gab sich Bekker gegenüber als Verfasser des *TTP* zu erkennen. Vgl. ebd., S. 38: „Hy [= Spinoza] was van Amsterdam tot Rijswijk woonen gegaan; en van daar in den Hage; daar hy/ met my sprekende/ 't voorseide boek voor 't sijne bekende: aangaande sijn leeven hoord ik wel getuigen van de gene die hem kenden; en bevond aan hem/ in 't by zyn/ geenen mangel van sedigheid noch beleefdheid"; Knuttel: *Bekker*, S. 170-173.

538 Bekker: *Uitbeeldinge*, S. 8: „Maar de waarheid is/ dat de Reden voor de Schrift moet gaan; om dat de Schrift de reden vooruit stelt: ik segge de gesonde Reden; aan welke sich de Schrift moet openbaren/ en doen blijken datse is van God. Daar na staat de Reden nevens de Schrift; als van dingen sprekende daar de Schrift af swijgt: en de Schrift staat neffens de Reden; also sy ons geheel wat anders leert/ en dat het ondersoek dat ons verstand niet onderworpen is. Eindelik so is 't nochtans/ dat de Schrift boven de Reden is: niet als Vrow en Meesteresse/ (want sy ieder hare onderscheidene huishoudinge hebben) maar als ene die van hoger adel/ en van groter middelen is: also ons God daarinne openbaart het gene nooit van menschelijk verstand begrepen was. 1. Kor. 2:9. Nochtans gebeurtet wel/ dat sy malkander op den wegh ontmoeten/ ofte in een huis te samen komen; en also malkanderen de hand wat leenen: doch beyde als vrye luiden; alleenlik met dat onderscheid/ dat de Reden als de minste/ altijd eerbiedigheid aan de Schriftuur bewijst".

539 Vgl. dazu: van Bunge: Hermeneutics, S. 71.

540 Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, Voorrrede, Bl. **4^{r}: „Wil men my ter oorsaak mijns gevoelens enen nieuwen name geven: ik magh lijden dat het Monotheist magh zijn, dat is die maar eenen God gelove".

541 Ebd., Buch 1, Voorrede, Bl. **3^{r}.

542 Leydekker: *Redeneringe*, S. 52: „Doch soo wy de werkingen van onse ziel op 't lichaam vast stellen, waarom soude men dan ook de kracht der Engelen niet geloven in 't bewegen van verscheyde lichamen? Dat lichamen malkander bewegen, is klaar, waarom souden de gesten

wirkte, während selbständige Geister bloß denken, nicht aber wirken könnten.[543] Leydekker verstand daher nicht, wie Bekker trotzdem annehmen könnte, dass die Seele mit dem menschlichen Körper vereinigt sei und auf diesen einwirken könne, obwohl er nicht wisse, wie diese Wechselwirkung stattfinde, andererseits aber die Wirkung der Engel auf die Körper, die ihm genauso unerklärlich war, abstritt.[544] Er fürchtete, dass Bekker sich Spinozas Lehre, dass es nur eine allgemeine Ursache gebe, annäherte und forderte ihn daher auf, sich explizit von diesem zu distanzieren.[545]

Mit Recht scheint Leydekker implizit Kritik an Bekkers Gottesbild zu üben, denn, wenn dieser sich auch nicht explizit zu Spinozas Gleichsetzung von Gott und Natur bekannte, betonte er die vollkommene Unendlichkeit der göttlichen Substanz sowie deren Allmacht, sprach aber kaum über die wirkenden oder die persönlichen Eigenschaften des Schöpfer-Gottes, weshalb Gott in der *Betoverde Weereld* als eine Art philosophische Abstraktion erscheint,[546] dessen Willen immer mehr mit der natürlichen Kausalität zusammenfällt. In der entseelten Natur des cartesianischen Weltbildes bleiben einem transzendenten Geist ja kaum Möglichkeiten, einzugreifen und treten Gott und die Natur immer näher aneinander heran, was die Wirkungsmacht Gottes gefährdet, insofern waren Ansätze des Spinozismus in der christlichen Form des Cartesianismus eingeschlossen.[547]

Auf Grund des Prinzips *deus sive natura* und vor dem Hintergrund des mechanistischen Weltbilds lehnte Spinoza den Glauben an einen Gott, der über die Natur herrschte und Wunder täte, ab.[548] Die Frage, ob etwas geschehen könnte, das den

---

[sic!] die dan niet bewegen, welker natuur veel edelder en heerlijker is? Wat reden kan daar derhalven zijn, waarom wy de selve werkingen op de lichamen ontnemen? Sy [= die Engel] worden immers in de Schriftuur genoemt sterke Helden, gesonden te zijn tot dienst der gene, die de Saligheit beërven sullen. Heb. 1.14. wanneer sy haar last uitvoerden zijn sy in een sichtbare gedaante verschenen, zijnde boodschappers van de Goddelijke wil en en zijner beloften. Dit alles op de manier van Bekker uit te leggen, is aan Gods woord geloof weygeren, en te loochenen, ’t geen in de Schriftuur met ronde woorden ons nagelaten is“.

543 Ebd., S. 53. Vgl. Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 150 (Kap. 18, § 15): „’t Is God alleen die het natuurlijk werken afkeeren of te rugge houden kan; die ook alleen de meester is van de beweeginge dewelke in een ieder lichaam van de weereld is“.

544 Leydekker: *Redeneringe*, S. 57: „Ik beken dat D. Bekker groote redenen gehad heeft, waarom hy ontkende dat de Engelen oorsaken waren van de werkingen ofte bewegingen in de wereld. Maar hy heeft seer gemist, als hy haar werkingen op de lichamen ontkende, om dat de nieuwe manier van philosopheren hem niet en voldede, en nochtans geen beter en wiste. Hy heeft waarlijk sijne onwetenheit bekent, daar hy niet en wist hoe de ziel op de leden werkt. Waarom bekende hy niet de selve swakheit van sije [sic!] ziel, wanneer hy van de Engelen philosopheerde. ’t Past geen wijs man terstont iets te ontkennen, dat hy niet en bevat. Ook is ’t onnodig dat D. Bekker en de Broeders, die ons niet voldoen, hier van ons af-eisschen een klaare manier van der Engelen werkingen op de lichamen. Waarom souden wy onse geleerde onwetenheit niet bekennen, als ’er van een volmaakter geest gesproken wert, als onse ziel is, en wy tot noch toe niet weten hoe de ziel op het lichaam, heowel met sich vereenigt, werken kan? Ten minste soo God dese bequaamheit heeft konnen geven aan de ziel, waarom ook niet aan de Engelen, voornamentlijk dewijl hy haar meestendeel in sijn Rijk voorgenomen heeft te gebruyken [...]“.

545 Ebd., S. 56, 58.

546 Wiep van Bunge: Spinozistische vrijdenkers in de Republiek. In: *Rekenschap.Tijdschrift voor wetenschap en cultuur* 45/2 (1998), S. 103-116.

547 Vgl. van Ruler: Descartes, S. 87-88. Zum Thema Gott und Spinoza vgl. Richard Mason: *The God of Spinoza. A Philosophical Study*. Cambridge 1997.

548 Unter Wundern sind hier die supranaturalen Wunder, nicht die *mirabilia* zu verstehen. Zu Spinoza und den Wundern vgl. Manfred Walther: Spinozas Kritik der Wunder. Ein Wunder

Gesetzen der Natur zuwiderlief, betrachtet er als „etwas rein Philosophisches“.[549] Im sechsten Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus* tut Spinoza dar, dass es keine Wunder gibt, nur Phänomene, die dem Menschen wunderbar erscheinen, weil er die unterliegenden Naturgesetze nicht kennt.[550] Er entlarvt Wunder als Aberglauben, der vom Heidentum herkommt, und als bloße Vorstellungen derjenigen, die die Bibel verfassten und angebliche ‚Wunder‘ als wirkliche Begebenheiten darstellten;[551] in der unbelebten Natur, wie in religiösen Dingen gibt es für ihn kein übernatürliches Eingreifen.[552] In ähnlicher Weise forderte Bekker dazu auf, die Natur und die natürlichen Ursachen zu erforschen, um so in erster Linie den weit verbreiteten Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels zurückzudrängen. Spinozas radikale Wunderkritik lehnte er aber ab[553] und ließ die Möglichkeit von Wundern offen: „Als God mirakel doet/ so doet hy mirakel; daar is geen verklaring van te doen“.[554] Christus schrieb er Wunder zu; so habe dieser einen angeblich Besessenen geheilt, indem er ihn glauben ließ, dass die bösen Geister in Schweine gefahren seien, die dann tatsächlich verrückt spielten, was Bekker als Wunder galt.[555] Bekker koppelte den Teufelsglauben vom Gottesglauben

---

der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzips. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), S. 68-80.

549 Vgl. Spinoza: *TTP*, VI, S. 110.

550 Vgl. dazu u.a. ebd., VI, S. 94-100, 104.

551 Ebd., VI, S. 93, 102-109, 111.

552 P.C. Craig: The Influence of Spinoza in the Higher Criticism of the Old Testament. In: *The Evangelical Quarterly* 50 (1978), S. 23-32.

553 Bekker: *Kort Begryp*, S. 39: „Sijne [= Spinozas] besonderste en grofste dolingen waren dese. [...] Dat de Mirakelen door natuurlike oorsaken bestaan, en verklaard konnen worden“.

554 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 77 (Kap. 12, § 13).

555 Nach Mt 8,28 und 34; Mk 5,1-17; Lk 8,26-39. Vgl. ebd., Buch 2, S. 178-184 (Kap. 28, § 4-17). Hier bes.: S. 182 (Kap. 28, § 13): „Ja het blijkt noch meer (boven ’t gene reeds geseid is) dat het eigentlik geen bose geesten/ diemen Duivels noemt geweest zijn/ welke uit dien man in dese swijnen voeren. Want mitsdien datse so verveerd waren/ van wederom na den Afgrond heen te moeten; [...] so moest het wonder zijn/ dat alle die Duivels gelijkelik so onbesonnen waren/ en de verkens so om den hals braghten/ daarin sy sich voor den afgrond bergen wilden“. Bekker glaubte, dass die Heilung ein Wunder sei: ebd., Buch 2, S. 183-184 (Kap. 28, § 14-15): „Nu komt ’et dan op ’t eigen werk van Christus aan/ die dien elendigen met een enkel woord/ tot bewijs van goddelike maght en kraght genas. Dit is klaar gebleken/ nadien dat alle man hem sagh aan Jesus voeten sittende, gekleed, en wel by sijn verstand; en die ’t gesien hadden, verhaalden hoe de besetene was verlost geworden. So was de man van dese Daemons dan verlost; wanneer hem die dus uit sijn hoofd gedreven/ en sijn verstand hersteld was. Doe hy dat miste/ was/ sijn onverstand/ dat hy door en door vol Daemons was. So kraghtige veranderinge braght de Heiland in een ogenblik te wege. Ende was dit groot stuk werx echter noch de helft maar van dit wonder. Want de Daemons uitvarende voeren in de Swijnen; en de kudde stortede van de steilte af in ’t meir, en versmoorden; en dat wel tot twe duisend toe. Den Mensche dus hebbende verlost van dese dulligheid/ beliefde ’t hem de Verkens met alsulken tuimelgeest te plagen. Des wil ik nu vrymoedelik ook seggen: wech van hier met den duivel; en laat Christus d’eere hebben/ diemen onbedachtelik aan bose geesten geeft. Want men segge my eens/ wat meer is; dat duisenden van duivels, of dat Christus gansch alleen door goddelike kraght twee duisend swijnen teffens met den geest van dulligheid slaat/ en van boven neer in ’t water stort? Dus verklein ik hier dan ’t wonderwerk des Heeren niet; maar vergroot het noch veel meer. Want so iemant dunkt/ dat het groter werk is/ ettelike duisend duivels uit te jagen/ dan eenen man van dulligheid te genesen: dat heeft so vry wat schijns; [...] Om over geesten te gebieden behoefde Jesus/ al ware hy niet meer dan blotelik een mensch geweest/ de maght allenelik van God te ontfangen: maar so hy meester van gesondheid en van krankheid is/ so is hy waarlik God“.

ab[556] und warf der Orthodoxie vor, dass sie denjenigen, der sich nicht vor dem Teufel fürchtete, als Atheisten brandmarkte,[557] zu Unrecht, da es, wenn nicht mehr an die Wirkungsmacht des Teufels geglaubt werde, keine Zauberei mehr geben werde.[558]

2.3.9.2 Die Konfrontation mit den Grenzen der historisch-kritischen Bibelkritik

In der *Betoverde Weereld* hatte Bekker sich nicht zu Spinozas Bibelexegese und zu dessen Hermeneutik geäußert, zu denen sich aber durchaus Berührungspunkte finden.[559] Spinoza leistete einen entscheidenden Beitrag zur Herausbildung der modernen historisch-kritischen Exegese, indem er im *Tractatus* die biblische Sprache und die Eigenheiten der Verfasser in den Mittelpunkt rückt.[560] Er verlangt gründliche Hebräischkenntnisse und unterscheidet zwischen dem Kern der Heilsbotschaft und der kulturellen Einbindung.[561] Das „natürliche Licht", das jeder besitzt, ist ihm das Leitkriterium seines kritisch-historischen Verfahrens,[562] und übernatürliche Erleuchtung lehnt er ab, da die Propheten und die Apostel ja gewollt hätten, dass auch einfache Menschen ihre Botschaft verstanden, weshalb es keiner übernatürlichen Erleuchtung bedürfe.[563] Statt auf Lehrautorität berief Spinoza sich, wie Bekker auch, auf die

556 Ebd., Buch 4, S. 275-276 (Kap. 35, § 9): „Van dese schuld en sullen sy sich nimmer suiveren/ al wieschen sy sich ook met zeepe/ die sich God verbeelden als een die den Duivel so veel toelaat; [...] Dat ook den Duivel als Gods beul/ (daar voor hy nergens in de heilige Schriftuur bekend is) vreesen/ is godzaligheid; en volgens dien dat Duivelvreesentheid (om so te spreken) ook Godvreesentheid te noemen zy; gelijk dat nu een onser welbekende schriftgeleerden/ uitdrukkelik beweert. Voor my ik kenne geen godzaligheid/ die Godsverlocheninge vreest/ daar God geloofd word so genoegsaam van hem self te zijn/ dat hy den Duivel niet behoeft".

557 Ebd., Buch 1, Voorrede, Bl. **4r: „Want het is alreeds so ver gekomen, datmen 't schier Godvrughtigheid gelooft te zijn, veel wonders aan den Duivel toe te schrijven; en voor ongelovigheid of reukeloosheid houd, somen niet geloven wil, dat de Duivel sulx kan doen als 'er duisenden getuigen dat hy doet. Te weten, dat is nu godsaligheid; so iemant God van herten vreest, dat die ook den Duivel vreese. So niet, men houd hem voor een Atheist, dat is die geenen God gelooft".

558 Vgl. Carlos Gilly: ‚Qui negat diabolum, atheus est'. Atheismus und Hexenwahn. In: Friedrich Niewöhner, Olaf Pluta (Hrsg.): *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Wiesbaden 1999 (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 13), S. 337-354. Hier: S. 339; Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 269 (Kap. 34, § 4): „Men siet dan klaarlik/ dat daar gantsch geen Toverye soude zyn/ indienmen niet geloofde dats'er is. Derhalven is 't geen Atheisterye die te looghenen: also 't van God niet afgaat datmen van den Duivel iet ontkent".

559 Andrew Fix legte die Berührungspunkte zwischen Bekkers und Spinozas Auffassungen ausführlich dar. Vgl. Andrew C. Fix: Bekker and Spinoza. In: van Bunge, Klever: *Spinozism*, S. 23-40.

560 Zur Spinozas historisch-kritischen Bibelforschung vgl. auch Roothaan: *Vroomheid*, S. 105-114. Zum modernen Verhältnis von Bibelkritik und Aufklärung vgl. Michiel Wielema: Adriaan Koerbagh. Biblical Criticism and Enlightenment. In: van Bunge: *Early Enlightenment*, S. 61-80.

561 Spinoza: *TTP*, XI, S. 185-194.

562 Ebd., VII, S. 131.

563 Ebd., VII, S. 131-132: „Wenn sie aber sagen, das natürliche Licht sei dazu nicht ausreichend, so ist das sicherlich falsch, [...] weil diese übernatürliche Erleuchtung, wie alle, soviel ich weiß, behaupten, ein göttliches Geschenk sein soll, das nur den Gläubigen verliehen ist. Nun haben aber die Propheten und Apostel in der Regel nicht nur den Gläubigen, sondern meistens den Ungläubigen und Gottlosen gepredigt, und diese waren also auch imstande, den Sinn der

Tradition der Sprache, die erst funktioniere, wenn ein ganzes Volk die Bedeutung kenne,[564] weshalb nur über sie Bibelstellen im Lichte der Geschichte erkannt werden könnten.[565]

Den sprachwissenschaftlichen Ansatz der humanistisch-reformatorischen Tradition teilte sich Bekker nicht nur mit Drusius und Daillon, sondern auch mit Spinoza, ging aber nie so weit wie dieser, der die Autorität der Bibelstellen in Frage stellte, Bekker dagegen nur die der Übersetzungen, insbesondere die der ‚Statenvertaling', die von den niederländischen Generalstaaten initiiert worden war; die Bibel selber galt ihm dagegen als göttlich inspiriert und unfehlbar, als Quelle göttlicher Wahrheit,[566] eine Annahme, die in Spinozas Augen gerade eine adäquate Interpretation der Bibel erschwerte.[567]

Auch in der Anwendung des Akkommodationsprinzips divergierten ihre Auffassungen,[568] insofern Bekker annahm, dass Christus sich bewusst dem Fassungsvermögen und der Sprache des Volkes seiner Zeit angepasst hätte, während Spinoza die radikalere Meinung vertrat, dass die Propheten und die Apostel sich unbewusst irrten, dass nur Christus hier eine Ausnahme darstellt, da er die göttliche Offenbarung unmittelbar, ohne Vermittlung oder Gebrauch der menschlichen Einbildungskraft, empfangen hatte, und somit nicht Vermittler, sondern vielmehr die Stimme Gottes sei.[569] Wahrheit vermittelte die Bibel für Spinoza nicht: Er stufte sie als rhetorisch angelegtes Werk ein,[570] das nur auf Gehorsam, Frömmigkeit und moralisch-religiöse Lebensführung aus Gerechtigkeit und Nächstenliebe abzielt, während dagegen die Philosophie auf Wahrheit sieht.[571] Spinoza nahm, wie Bekker, an, dass die Bibel vor allem moralisch belehre[572] und dass Christus moralische Anweisungen aber keine religiösen Lehrsätze vermittle;[573] Spinoza wandte dies radikaler als Bekker auf die Bibel als Ganzes an.[574]

Bekker setzte das Akkommodationsprinzip dazu ein, die neuen Naturerkenntnisse mit der Bibel in Einklang zu bringen, hielt aber an der Autorität der Schrift fest, indem er Bibel und Natur weiterhin als Zwei-Einheit ansah. Für Spinoza dagegen war das Akkommodationsprinzip Teil seiner Metaphysik, die Gott und Natur gleichsetzte und das Bild der beiden Bücher Gottes aufgab. Bekker ging zum Spinozismus auf Distanz, indem er die Schrift als göttlich inspiriert ansah und sie richtig interpretieren wollte, denn er war, anders als Spinoza, in erster Linie Theologe und Seelsorger, und nicht

---

Propheten und Apostel zu verstehen, sonst sähe es geradeso aus, als hätten die Propheten und Apostel nur vor Knaben und kleinen Kindern gepredigt, nicht vor vernunftbegabten Männern. [...] Wer daher auf eine übernatürliche Erleuchtung wartet, um den Sinn der Propheten und Apostel zu verstehen, dem fehlt es offenbar an natürlichem Licht [...]".

564 Ebd., VII, S. 123-127. Vgl. auch ebd., VI, S. 108-109.

565 Ebd., VII, S. 116-117.

566 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 97 (Kap. 17, § 3).

567 Spinoza: *TTP*, VI, S. 105-107.

568 Spinoza äußerte sich etwa in *TTP*, I-VII, XIII-XV zum Akkommodationsprinzip.

569 Spinoza: *TTP*, I, S. 21-22. Zu Spinozas Auffassungen über Christus vgl. Mason: *God*, bes. S. 208-223.

570 Vgl. u.a. Spinoza: *TTP*, II, S. 35.

571 Ebd., XV, S. 220: „Das Ziel der Philosophie ist nur die Wahrheit, das Ziel des Glaubens aber, [...] nur der Gehorsam und die Frömmigkeit. Der Glaube [...] hält nur diejenigen für Gläubige, die nach Maßgabe ihres Verstandes und ihrer Fähigkeiten für Gerechtigkeit und Liebe eintreten".

572 Ebd., XIII, S. 205-206.

573 Ebd., VII, S. 120, XIII, S. 205.

574 Van Bunge: Hermeneutics, S. 78.

Philosoph. Das Anliegen der *Betoverde Weereld* war es, die Geisterlehre kritisch zu untersuchen, den Teufelsglauben als Aberglauben zu entlarven und so seelische ‚Aufklärung' zu bewirken, um Gott die ihm gebührende Ehre zuteil werden zu lassen, durch Abstellung des Teufelsglaubens:

> Breeder hoop ik dit te seggen daar het werk ten einde loopt: 't gene dus verre is geseid/ dient alleenlik om Gods eere hem alleen te laten/ en in 't klaarste licht te stellen; Kristus koning van onraad/ so veel doenlijk is/ te vryen/ en den vryen toegang te bereiden voor alle die den Heere lief hebben in onverderflikheid. Hem zy de heerlikheid tot in eeuwigheid Amen.[575]

Abb. 3: Titelkupfer der *Betoverde Weereld* aus dem Jahre 1739 [UB Nijmegen]

575 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 244 (Kap. 35, § 18). Vgl. dazu auch ebd., Buch 2, S. 230 (Kap. 33, § 1): „Doen wy 't eens ter dege/ wy sullen (als geseid is) klaarlik sien/ dat Gods allerhoogste Eere/ en sijn allerheiligst Woord van der menschen Saligheid versekerd werde; welker geen van beiden kan bestaan/ so 't niet waar is 't gene ik schrijve".

Das eigentliche Ziel der *Betoverde Weereld* ergibt sich aus 1 Tim 4,7,[576] einer Stelle, die zur kritischen Bibellektüre aufforderte und die Bekker auch seelsorgerisch erfolgreich anwandte, um eine Gemeinde, die durch eine Frau, die glaubte, ein Gespenst gesehen zu haben, in Aufregung geraten war, zu beruhigen.[577] In der *Betoverde Weereld* wendet Bekker sich unmittelbar an den Leser und beruft sich auf eigene Erfahrungen; hier ist er der Seelsorger, der sich um die Gläubigen und die Gemeinde kümmert und nicht primär bemüht ist, ein theoretisches Gerüst für die Bekämpfung des Teufelsglaubens zu liefern, sondern die alltägliche Praxis nicht aus dem Auge verliert. Unmittelbar redet er dem Leser ins Gewissen, nicht übereilt auf Zauberei zu schließen, wenn etwas auf Anhieb unerklärlich ist:

> Gy hoort of siet misschien iet vreemds of vreeselijx/ ge voelt u wonderlijk gesteld/ in alles ongewoon: segt daarom noch niet dat het spookt/ of dat gy ook betoverd zijt/ of iemand daar gy sulke vreemdigheid aan vind. Het komt somtijds maar aan op enige omstandigheid die u het gantsche werk ontdekt/ so sy ontstaat; of so die maar ontbreekt/ u voor altoos onseker laat.[578]

In der *Betoverde Weereld* ging es Bekker letztendlich um ‚Äufklärung' der Gläubigen; wenn die Geheimnisse der Natur, die Bibelstellen und die Zauber- und Spukgeschichten mit der reinen, vorurteilsfreien Vernunft betrachtet, geprüft und untersucht würden, würde weniger dem Teufel zugeschrieben:

> Sy hebben in dat stuk geen ongelijk/ also hy [= Teufel] minst gedacht word of genoemd/ daar meeste kennis van de werken der Naturen is. […] Dies had ik wel te wenschen/ dat so doende maar de Duivel mettertijd geheel vergeten wierde; gelijk de Toverijen so veel weiniger op ’t woord zijn/ als de menschen meer verlicht zijn in de kennis der Nature en Schrifture/ suiver ingesien en nagespeurd.[579]

Weil die *Betoverde Weereld*, anders als Spinozas *Tractatus*, in niederländischer Sprache abgefasst war, konnte die Auffassung, dass der Glaube an die Macht des Teufels dem christlichen Glauben zuwider war, sich schneller beim breiteren Publikum durchsetzen.[580] Bekkers *Betoverde Weereld* verfolgte ein seelsorgerisches Anliegen, Spinozas *Tractatus* ein philosophisches; entsprechend unterschiedlich setzten sie die historisch-kritische Methodik ein, wobei Bekker die Legitimität der Bibel als göttlich inspirierte Quelle der Offenbarung nicht in Frage stellte. Er betrieb eine Entmythologisierung *avant la lettre*, Spinoza im Grunde eine ‚Ent-Inspirierung', die Wunder leugnete und Prophezeiungen zum Produkt der bloßen Einbildungskraft reduzierte.[581]

---

576 Ebd., Buch 4, S. 272 (Kap. 35, Titel). Die Bibelstelle „Verwerpt d’ongoddelike en oudwijfsche fabelen; en oefent uselven tot Godsaligheid I Tim. 4:7“ bildet das Motto der *Betoverde Weereld*.

577 Ebd., Buch 4, S. 41 (Kap. 5, § 12): „Ik braght haar ’t Spook dus uit haar hoofd: en dede haar beloven over al te seggen/ datse beter onderright was; gelijk sy dede. Mitsdien deed ik het mijne by de onrustige gemeente: nam mijnen text ter proefpredicatie uit I.Tim.4.7. Verwerp d’ongoddelike en oudwyfsche fabelen; en oefent u selven tot godsaligheid. Daar mede was het al in rust […]“.

578 Ebd., Buch 4, S. 36 (Kap. 5, § 1).

579 Ebd., Buch 4, S. 267 (Kap. 33, § 10).

580 Wielema geht auf den Einfluss des Bekkerianismus unter dem „ordinary people“ der reformierten Kirche ein. Vgl. Wielema: *March*, bes. S. 54.

581 Vgl. Spinoza: *TTP* bzw. VI, II und IX-XI, und VIII.

Zeitgenossen nahmen diese Unterschiede nicht wahr und stuften auf Grund der vermeintlichen Nähe zu Spinoza Bekkers Auffassungen als ‚radikal' ein. Der Amsterdamer Voetianer Jacobus Koelman etwa traute Bekkers ‚heuchlerischem' Abrücken vom Spinozismus nicht[582] und wollte ihn des Atheismus überführen, indem er ihn kurzerhand den ‚Atheisten' Hobbes, Spinoza und Descartes zuordnete.[583] In seiner *Wederlegging, Van B. Bekkers Betoverde Wereldt* wies er die Ähnlichkeit zwischen Spinozas *Tractatus* und Bekkers *Betoverde Weereld* in der Anwendung des Akkommodationsprinzips nach;[584] im *Vergift van de Cartesiaansche Philosophie* lehnte er die Akkommodationsexegese schlichtweg ab, weil sie die Wahrheit der Schrift leugne;[585] Spinoza und Bekker hätten die Vernunft zum letzten Maßstab bei der Exegese eingesetzt,[586] was zum Atheismus und zum Verderben der Theologie geführt habe,[587] ja die Wurzel sämtlicher Irrtümer sei.[588] Mitstreiter Bekkers wie Eric Walten, der wie Lodewijk Meyer den Primat der Philosophie vor der Theologie verfocht, glaubten, dass die Philosophie diejenigen besiegen sollte, die die Gläubigen unwissend halten wollten, namentlich die Geistlichen.[589] Walten betrachtete auf Grund der Akkommodationstheorie alle Stellen über Teufelswirken und über Engel in der Bibel als bildliche Aussagen[590] und unterstellte wie Spinoza den Verfassern der Bibel irrige Vorstellungen.[591] Solche Mitstreiter dürften Bekker durch ihre enge Anlehnung an Spinoza eher geschadet haben.

---

582 Koelman: *Vergift*, S. 487-524.

583 Van Bunge: Hermeneutics, S. 70-71, Anm. 67-68.

584 Jacobus Koelman: *Wederlegging, Van B. Bekkers Betoverde Wereldt/ Het Eerste Deel Ingestelt door Jacobus Koelman. Dienaar des H. Evangeliums. Met Een Aanhangsel, Van Den Duyvel van Tedworth/ En van een Brief van de Hoog-geleerde Henricus Morus. Aangaande Tovery en Waarseggery. Uit het Engels vertaalt.* Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 27a (1)), S. 129-136, S. 388-421; S. 129-130: „Maar ik sal ettelijke van die stellingen/ die wy in Bekkers Boek veroordelen/ uit desen Atheist [= Spinoza] aantekenen; [...] maar hier zal ik alleen kortelijk noemen/ waarin hy met Bekkers snoode stellingen over een komt. [...] Spinosa zegt: De Schrift spreekt na de bevatting van 't gemeene volk, de welke zy niet geleert, maar gehoorsaem zoekt te maken; [...] Diergelijk spreekt Bekker [...]"; S. 135-136: „Spinosa hield de Historie van den val des menschen door versoeking van de slang/ om te eeten van de verboden vrucht, voor een Parabel, en niet een enkel verhaal van een geschiedenis; [...] Bekker houdt ook de beschrijving van den val door de verleyding van de slang Gen 3. niet voor een Historie, want zo zegt hy/ kanse niet waar zijn, maar voor een verbeelding die Moses gebruykte, na den tijdt wanneer hy schreef, en na den staat van 't volk, in zulken tijdt".

585 Vgl. Ders.: *Vergift*, Bl. *3^{r}-* 3^{v}: „[...] waar door dezen Bekker en eenige andere Cartesiaansche Theologanten [...] zich niet en schaamen; duydelijk en volmondig genog te kennen te geven, dat Godt in zijn H. Woordt over veel natuurlijke zaaken geensins na de waarheidt spreekt, maar na de vooroordelen en na de wijze van 't onwetend dwalend volk"; vgl. auch ebd., Aan den Lezer, Bl. * 8^{v}: „Dewijl zy vast stellen, dat de H. Schrift in menigten plaatsen, niet spreekt na de waarheidt, maar na het dwalende gevoelen en Phantasyen en kindtsche vooroordelen, of Heydensche fabelen en vertellingen van 't gemeene volk".

586 Ebd., Aan den Lezer, Bl. **^{r}.

587 Ebd., Bl. *4^{v}.

588 Ebd., Aan den Lezer, Bl. *5^{v}: „Doch hoe ik daar verder inquam, hoe ik nader zach, dat het vergift van de Cartesianery de source en wortel van alle zijn dwalingen was; en dat hy zijn trotse reden, en die nieuwe Philosophie, van vooren tot achteren, machte tot de grootste uitlegger van de H. Schrift, in al 't geen hem daar tegen stondt".

589 Van Bunge: Walten, S. 47, 54.

590 Vgl. u.a. Walten: *Aardige Duyvelary*, S. 7-8.

591 Ebd., S. 27.

Auch in den deutschen Landen wurde Bekker besonders Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als ‚Spinozist' hingestellt. Die Bezeichnung war im Grunde ein inhaltloses Schimpfwort, das undifferenziert angewendet wurde, wenn jemand in den Verdacht des Atheismus geriet. Allzu rationalistische Auffassungen und Versuche, die Bibel nicht wörtlich zu interpretieren, wurden seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, in der niederländischen Republik besonders von den Voetianern, kurzerhand als ‚Spinozismus' oder, noch negativer, als ‚Spinozisterei' bezeichnet,[592] im eigentlichen Sinne war Bekker aber kein Spinozist[593] und überhaupt sind angeblich ‚radikalere' Auffassungen nur bedingt auf Spinoza zurückzuführen. Bekker als ‚Spinozisten' einzustufen, ist zu einseitig und wird ihm nicht gerecht: Er nahm zwar eine historisch-kritische Bibellektüre vor und wandte das Akkommodationsprinzip an, knüpfte dabei aber an Gelehrte wie Wittich, Daillon und Drusius an, stand somit in einer langen Tradition, die sich keineswegs auf Spinoza begrenzte.

Dass der Teufels- und Dämonenglaube im Laufe des 17. Jahrhunderts der Kritik unterzogen wurde, wird zumeist mit dem Aufstieg des Rationalismus und dem Zuwachs an naturwissenschaftlichen Erkenntnissen in Verbindung gebracht. Anhand der Debatte um Bekker zeigt sich aber, dass die Auseinandersetzungen über Teufel und Dämonen vorwiegend mit exegetischen und hermeneutischen Argumenten geführt wurden. Bekker verband als Theologe ‚Rationalismus' und ‚Textkritik' und gehört in eine einflussreiche Strömung, in der wissenschaftliche Forschung und religiöse Betrachtungen nahtlos ineinander übergingen. Er ist nicht bloß als ‚cartesianisch' oder als ‚spinozistisch' anzusehen, sondern operiert vielmehr als Eklektiker: Gerade die Verbindung von eklektisch herangezogenen cartesianischen Auffassungen und cartesianischer Methodik mit der historisch-kritischen Bibelexegese machte die *Betoverde Weereld* brisant. Bekker untersuchte die biblische Geister- und Teufelslehre umfassend, bekämpfte aus seelsorgerischen Gründen den Aberglauben und hinterfragte die Wirkungsmacht des Teufels auf Erden anhand der einschlägigen biblischen Aussagen. Indem er Bibelstellen nicht wortwörtlich auslegte, stand er in einer langen Tradition. Er verband aufklärerische Belehrung mit seelsorgerischen Anliegen und lieferte so einen wichtigen Beitrag zur Vollendung der protestantischen Aufklärung. Seine Anwendung des Akkommodationsprinzips lässt ihn als Kind seiner Zeit erscheinen, erklärt aber auch seinen längerfristigen Einfluss. Mit seinem philologisch-kritischen Ansatz war er Vorläufer der deutschen Neologen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Zu der ‚Aufklärung' leistete er somit noch lange nach seinem Tod und über die Grenzen des eigenen Landes hinaus einen entscheidenden Beitrag.

592 Van Bunge: Hermeneutics, S 69.
593 Ebd., S. 79; Fix: Bekker and Spinoza, S. 40.

3. Die *Betoverde Weereld* und die deutschen Fassungen

3.1 Die Bemühungen zur Übersetzung der *Betoverde Weereld*

Im gleichen Jahr, als die vollständige Ausgabe der *Betoverde Weereld* erschien, brachte Johann Lange[1] in Hamburg eine deutsche Übersetzung unter dem Titel *Die Bezauberte Welt* heraus.[2] Lange soll Barbier und Wundarzt in Hamburg gewesen sein und war 1696 noch am Leben. Er übersetzte an die sechzig Schriften, namentlich aus dem Englischen,[3] wobei er sich meistens mit seinen Initialen J.L.M.C. (M.C. heißt hier: Medicinae Candidatus) bezeichnete.[4] Die *Bezauberte Welt* veröffentlichte er, ohne seinen Namen anzugeben. Langes Übersetzung war äußerst dürftig und schwer verständlich, weshalb in den deutschen Landen nachweislich auch das niederländische Original und die französische Übertragung gelesen wurden.[5] Insgesamt wurde die

---

1 Zu Lange vgl. *ADB* XVII, 639; Christian Gottlieb Jöcher (Hrsg.): *Allgemeines Gelehrten-Lexicon, darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf ietzige Zeit gelebt, und sich der gelehrten Welt bekannt gemacht, nach ihrer Geburt, Leben, merckwürdigen Geschichten, Absterben und Schriften aus den glaubwürdigsten Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden*. Hildesheim 1960-1961. 4 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1750-1751]. Hier: Bd. 3, Sp. 1216-1218.

2 Der Verleger der *Bezauberten Welt* wollte wohl anonym bleiben und versteckte sich hinter dem fingierten Verlagsort „Amsterdam“. Die Ausgabe erschien aber vermutlich in Hamburg bei Zacharias Härtel. Anders als van Bunge glaubt Jonathan Israel aber, dass sie 1693 in Amsterdam erschien. Eine zweite Ausgabe der *Bezauberten Welt* soll 1695 in Hamburg herausgebracht worden sein. Zu Härtel vgl. David L. Paisey: *Deutsche Buchdrucker und Verleger 1701-1750*. Wiesbaden 1988 (= Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 26), S. 89. Zu den deutschen Ausgaben der *Betoverde Weereld* vgl. van Bunge: Einleitung, S. 43, Anm. 99; Israel: *Republic*, S. 932. Von der Ausgabe, die van Bunge nachdrucken ließ, soll außerdem eine Druckvariante mit nur einigen orthographischen Änderungen erschienen sein. Das Exemplar, das in Amsterdam (UB) vorliegt, weicht in Bezug auf Buch 1 von van Bunges Ausgabe ab: das erste Buch umfasst 144 Seiten, statt 136 wie bei van Bunge: In van Bunges Ausgabe sind im 21. Kapitel acht Seiten doppelt numeriert. Orthographische Unterschiede finden sich ebenfalls, wenn auch nur geringfügige: Auf dem Titelblatt der Amsterdamer Ausgabe heißt es „Betreffend/ die Art“ statt „Arth“, „in 4 Buchern“ statt „Büchern“, „aus natürlicher Vernunfft und Hl. Schrifft“ statt „aus Natürlicher Vernunfft und H. Schrifft“. Vgl. Balthasar Bekker: *Die Bezauberte Welt: Oder Eine gründliche Untersuchung Des Allgemeinen Aberglaubens/ Betreffend/ die Art und das Vermögen/ Gewalt und Wirckung Des Satans Und der bösen Geister über den Menschen/ und was diese durch derselben Krafft und Gemeinschafft thun: So aus natürlicher Vernunfft und Hl. Schrifft in 4 Buchern zu bewehren sich unternommen hat Balthasar Bekker, S. Theol. Doct. und Prediger zu Amsterdam. Nebenst des Authoris generale Vorrede über diese seine 4 Bücher; Wie und welcher Gestalt dieselbe zu lesen/ der Zweck seines Vorhabens/ und dann die Ordnung/ so er darinnen gehalten. Aus dem holländischen nach der letzten vom Authore vermehrten Edition. Gedruckt zu Amsterdam/ bey Daniel von Dahlen/ bey der Börse/ Anno 1693. In die Teutsche Sprache übersetzet. Bezauberte Welt*. Amsterdam [= Hamburg] 1693. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 62-8429).

3 Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 3, Sp. 1216-1218. Hier werden 57 übersetzte Schriften aufgelistet.

4 Vgl. *ADB* XVII, 639; Christian Gottlieb Jöcher, Johann Christoph Adelung (Hrsg.): *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexicon, worin die Schriftsteller aller Stände nach ihren vornehmsten Lebensumständen und Schriften beschrieben werden*. Hildesheim 1960-1961. 7 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1784-1897]. Hier: Bd. 3, Sp. 2252-2253.

5 Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*, S. 394. Auch Semler zog die französische Übersetzung heran, als er 1781 eine neue deutsche Übersetzung herausgab: Bekker: *Bezauberte Welt*

Betoverde Weereld dreimal ins Deutsche übersetzt. Die letzte deutsche Fassung wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts veröffentlicht. Eine zweite, nie gedruckte Übersetzung ist, wenn sie je vollendet wurde, verschollen. Sie war von Gotthold Ephraim Lessing geplant. In einem Brief aus dem Jahre 1755 an den Vater bittet er diesen, den Bruder nach einem Paket niederländischer Dokumente zum Streit um Bekkers *Betoverde Weereld* suchen und dieses ihm per Boten zustellen zu lassen, da er momentan an einer Übersetzung von Bekkers Werk arbeite. Der Theologe Eberhard David Hauber[6] (1695-1765) lieferte ihm dafür, besonders in seiner *Bibliotheca sive acta et scripta magica*, viel Material.[7] Lessing ist sich sicher, dass er das Material zu Bekker beim Bruder in Wittenberg zurückgelassen hat:

> Der Bruder wird mich entschuldigen, daß ich abermals an ihn nicht schreibe. Ich schicke ihm unterdeßen einen arabischen Dichter, der ihm vielleicht nicht unangenehm sein wird. Hat er denn alle seine Sache von Wittenberg mit nach Hause genommen? Wenn dieses ist, so bitte ich ihn nachzusehen, ob sich nicht ein Packt holländischer Schriften finden, die ich ehemals mit vieler Mühe gesammelt hatte, und die Streitigkeiten, wegen Beckers bezauberter Welt betreffen. Sie sind alle in Quart und bloß in blaues Papier geheftet, und ich weis ganz gewiß, daß ich sie in Wittenberg gelaßen haben. Da ich jetzt an einer neuen Übersetzung von Beckers bezaub. Welt arbeite, der ich eine Geschichte der darüber erregten Streitigkeiten vorsetzen will, und wozu der H. Past. Hauber aus Koppenhagen mir bereits sehr viel Beyträge geschickt hat: so brauchte ich die gedachten Holländischen Pieçen sehr nothwendig. Wenn sie sich finden, woran ich nicht zweifle, so erwarte ich sie mit Betzolds erster Anherkunft.[8]

Ungewiss ist, ob Lessing die Übersetzung je zum Abschluss brachte.[9] 1695 erschien in London eine englische Übersetzung *The World Bewitch'd*, die aber nur 264 Seiten um-

---

(1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 17 (Kap. 1, § 12): „Diese Nummer 12. hab' ich aus der französischen Uebersetzung, im Originale fehlt sie. So ist auch folgende Nummer in der französischen Uebersetzung weitläuftiger und mit Zusätzen, die im Originale fehlen, und da sie von Bekker selber herrühren; so nehmen wir sie, der Vollständigkeit wegen, mit, als Zusätze des Verfassers". Das siebte, später hinzugefügte Kapitel des zweiten Buches, das sich nicht in der niederländischen Ausgabe fand, die Semler besaß, wurde aus der französischen Ausgabe übernommen: Ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 323 (Kap. 7): „Dies ganze Kapitel steht nicht im Original, wenigstens nicht in meiner Ausgabe. Die französische Uebersetzung des zweyten Buchs, die einen andern Verfasser hat, so wie es mit allen vier Büchern geht, ist elend und oft widersprechend. Doch will ich mich bemühen, den Sinn zu errathen, wo nur Rathen helfen kann".

6 Zu Hauber vgl. *Neue Deutsche Biographie*. Herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1953ff. Bis jetzt 23 Bde. erschienen [= *NDB*]. Hier: *NDB* VIII, 69-70; Ruthardt Oehme: *Eberhard David Hauber (1695-1765). Ein schwäbisches Gelehrtenleben*. Stuttgart 1976 (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württenberg, Reihe B, 88).

7 Eberhard David Hauber: *Bibliotheca sive acta et scripta magica. Gründliche Nachrichten und Urtheile von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen; Zur Ehre Gottes, und dem Dienst der Menschen heraus gegeben*. Lemgo 1738-1745. 36 Hefte in 3 Bdn. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 187: 1-3).

8 Gotthold Ephraim Lessing: Brief an Johann Gottfried Lessing, 11. 4. 1755. In: Gotthold Ephraim Lessing: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker. [3]Stuttgart 1886-1924. 23 Bde. Hier: Bd. 17, S. 44.

9 Zum Schicksal des Manuskripts vgl. Lessing: *Schriften*, Bd. 14 (Übersetzungen), S. 165. Lessing war schon während seiner Wittenberger Studienjahre, von 1752 an, mit der Vorbereitung der Übersetzung beschäftigt.

fasste: Eine weitere gekürzte Fassung folgte. In England war wenig Interesse für Bekker und dessen Werk. Beide Übersetzungen lösten keine lebhafte Debatte aus.[10] Die französische Übertragung *Le Monde Enchanté*, die 1694 in vier Bänden in Amsterdam erschien, erregte ebenfalls kaum Aufsehen.[11] Voltaire fand das Werk sogar langweilig.[12] In Frankreich hatte es schon vor Bekker umtriebige Skeptiker gegeben, wie Pierre Gassendi und Fontenelle. Die deutschen Lande kannten damals noch kaum Werke von ähnlicher ‚Radikalität'. Friedrich Wilhelm Stosch (1648-1704) bildete da mit der *Concordia rationis & fidei*, die 1692 in Amsterdam erschien, eine Ausnahme. Vor Christian Thomasius gab es nur wenige deutsche Autoren, die mit Bekkers Auffassungen einverstanden waren; sie lebten, wie der Maler Zacharias Webber (1644-1696), oft außerhalb der deutschen Lande. Das unterschiedliche Interesse erklärt sich auch daraus, dass im 18. Jahrhundert in den deutschen Landen noch zahlreiche vermeintliche Hexen verbrannt wurden,[13] während Hexerei in Frankreich und der niederländischen Republik Anfang des 18. Jahrhunderts längst kein aktuelles Thema mehr war.

In der niederländischen Republik war die Wirkung der *Betoverde Weereld* nach einigen Jahren stark abgeebt, in England und Frankreich hatte die Schrift kaum Aufsehen erregt, in den deutschen Landen zeitigte sie lange und nachhaltige Wirkung bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Als die erste Übersetzung 1693 erschien, wurde nicht nur die Debatte in den Niederlanden aufmerksam verfolgt, Bekkers Gedanken wurden auch aufgegriffen und ausgebaut von deutschen ‚Freidenkern' wie Johann Christian Edelmann und Friedrich Wilhelm Stosch. Als zudem Thomasius sich mit Bekker auseinandersetzte, war dessen Stellung in der deutschen Debatte über den Aberglauben und die Vorurteilskritik gefestigt.

Ein volles Verständnis der zweiten überlieferten deutschen Ausgabe, von 1781-1782, ist ohne den kurz vor ihrem Erscheinen vom reformierten Ravensberger Pastor Johann Moritz Schwager verfassten und vom Halleschen Theologieprofessor Johann Salomo Semler eingeleiteten *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz* kaum möglich. Für ein umfassendes Verständnis der deutschen Rezeption um Bekker ist zudem ein Vergleich der beiden deutschen Übersetzungen mit der niederländischen Vorlage unentbehrlich. Sie bilden ja die Voraussetzung für die Rezeption der *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen.

Im Folgenden wird, nach einem Vergleich der unterschiedlichen niederländischen Ausgaben der *Betoverde Weereld*, die erste deutsche Übersetzung in ihrem Verhältnis zur niederländischen Vorlage analysiert. Dabei wird gleichzeitig die Neuübersetzung der *Betoverde Weereld* herangezogen, die im Kontext des Streits über Besessenheit und biblische Hermeneutik zustande kam und ausgelöst wurde durch Schwagers *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz*. Die beiden deutschen Fassungen unterscheiden sich qualitätsmäßig stark, was nicht zuletzt auf die unterschiedlichen Absichten der beiden deutschen Übersetzer sowie auf den Kontext, in dem das Werk zu funktionieren hatte, zurückzuführen ist.

---

10 Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*, S. 401-402.
11 Van Bunge: Einleitung, S. 40-41.
12 Wiep van Bunge: ‚Quelle extravagance'. Balthasar Bekker (1634-1698) in Germany and France. In: *De Achttiende Eeuw* 30 (1998), S. 113-124. Hier: S. 118.
13 Ebd., S. 119-121.

Die
Bezauberte Welt:
Oder
Eine gründliche Untersuchung
Des
Allgemeinen Aberglaubens/
Betreffend/die Arth und das Vermögen/Gewalt und Wirckung
Des Satans und der bösen Geister
über den Menschen/
Und was diese durch derselben Krafft und Gemeinschafft thun:
So aus Natürlicher Vernunfft und H. Schrifft in 4 Büchern zu bewehren sich unternommen hat
BALTHASAR BEKKER, S. THEOL. DOCT.
und Prediger zu Amsterdam.
Nebenst des Authoris generale Vorrede über diese seine 4 Bücher;
Wie und welcher Gestalt dieselbe zu lesen/ der Zweck seines Vorhabens/
und dann die Ordnung / so er darinnen gehalten.
Aus dem Holländischen nach der letzten vom Authore vermehrten Edition.
Gedruckt zu Amsterdam / bey Daniel von Dahlen/ bey der Börse/ Anno 1693.
In die Teutsche Sprache übersetzet.

Abb. 4: Titelblatt von Langes Übersetzung der *Betoverde Weereld* aus dem Jahre 1693 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 39]

3.2 Die *Betoverde Weereld* (1691, 1691-1693, 1715, 1739) und die *Bezauberte Welt* (1693)

Der vierte Quarto-Druck der *Betoverde Weereld*, der 1693 in Amsterdam von Daniel van Dalen verlegt wurde, ist von der Einteilung her mit Langes Fassung identisch.[14] Er übernimmt deren Kapitel- und Paragrapheneinteilung und überträgt den nieder-

14 Balthasar Bekker: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam.* Amsterdam 1691-1693. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 62-8429). Vgl. dazu: Monfils: Dominee, S. 72 (Anm. 1).

ländischen Text Wort für Wort. Bekkers Zueignungsbrief an Bernhardus und Franciscus Fullenius sowie die Vorrede an den Leser übersetzte er nicht, obwohl Bekker hier sein zentrales Anliegen betont, nämlich Gottes Macht herauszustellen, die durch den Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels beeinträchtigt wurde:

> Daarom sal my dit Boek tot een getuigenis verstrekken, dat ik den Allerhoogsten so veel meer van d'eere sijner Maght en Wijsheid wedergeve, als sy hem benomen hadden die het aan den Duivel gaven. Ik ban hem uit de Weereld en bind hem in de Hel: op dat de koning Jesus des te vryer heersche.[15]

Wie Langes Fassung enthält auch der vierte Quarto-Druck das Kapitel, das später zwischen die ursprünglichen Kapitel sechs und sieben des zweiten Buches eingefügt wurde und das in älteren niederländischen Ausgaben fehlt. Eine andere, ältere Amsterdamer Ausgabe, die 1691-1693 erschien,[16] und die Bekker gegenüber der Leeuwarder von 1691 um einige Zitate im zehnten Kapitel und um ein vierundzwanzigstes Kapitel im ersten Buch erweitert hatte, enthält einige Paragraphen oder Sätze, die in Langes Fassung teilweise weggelassen sind, so die Paragraphen dreiundzwanzig und vierundzwanzig des vierunddreißigsten Kapitels im zweiten Buch.[17] Die spezifische Vorrede zum ersten Buch fehlt ebenfalls bei Lange. Paragraph zehn des fünfzehnten Kapitels listet vier Punkte auf, während in der niederländischen Vorlage von 1691-1693 nur zwei zu finden sind.[18] Einzelne Paragraphen der Vorlage werden in der deutschen Fassung aufgeteilt, so entsprechen die Paragraphen dreizehn und vierzehn des vierundzwanzigsten Kapitels bei Lange (und im vierten Quarto-Druck) dem Paragraphen zwölf der Vorlage,[19] oder sie werden zusammengefügt, wie die Paragraphen eins und zwei im zehnten Kapitel des zweiten Buches, aus denen der deutsche Paragraph eins desselben Kapitels wurde.[20]

Die Ausgabe der *Betoverde Weereld* die 1715 bei Andries van Damme in Amsterdam erschien,[21] ist mit dem vierten Druck der Quarto-Ausgabe identisch. Die deutsche Übersetzung deckt sich inhaltlich mit ihr, wenn es auch einige kleinere Unterschiede in der Wiedergabe der Vorlage gibt, so fehlen die Vorbemerkungen zu den einzelnen Kapiteln. Ausgelassen wurde etwa der achtzehnte Paragraph im dreißigsten Kapitel des vierten Buches, in dem Bekker sich skeptisch über das Wirken der Zauberin aus Beckington äußert:

---

15 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, Voorrrede, Bl. **3r.

16 Die betreffende Ausgabe lag mir im Exemplar der Universitätsbibliothek Nijmegen vor (Sign.: OD 514 c 32).

17 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 252 (Kap. 24, § 23-24); Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 228-229 (Kap. 32, § 23-24). Zu den Ausgaben der *Betoverde Weereld* vgl. Monfils: Boek; Ders.: Dominee.

18 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 98-99 (Kap. 15, § 10); Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 86-87 (Kap. 14, § 10).

19 Ders.: *Bezauberte Welt*, Buch 1, S. 132 (Kap. 24, § 13-14); Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 133-134 (Kap. 24, § 12).

20 Vgl. etwa ebd., Buch 2, S. 58 (Kap. 10, § 1-2); Ders.: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 68 (Kap. 11, § 1).

21 Ders.: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, de selver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam, De laatsten Druk.* Amsterdam 1715. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 61-6261).

> Doch misschien seg ik hier noch wel te veel: alsoo het niet en blijkt/ dat de een of d'ander der bystanders (ik late staan alle) bescheidelijk gesien hebben/ dat alle die stukken uit den mond van 't meisje quamen. Maar 't vrowvolk heeft noch betere gelegentheid om iets tusschen hare klederen wech te fommelen/ dan de mannen doen: daar toe aan beiden die stuipen een groot behulp aanbrengen; buiten welken (let daar doch eens op!) sulk braken van dat allerhande tuig nooit geschied. Terwijl de gewaande toversieke van 3/ 4/ of 5. man gehouden word/ so worden de genen die verder afstaan van 't naaste gesight afgesloten: en die haar houden/ hebben werx genoeg om duimen uit de hand/ de knien neerwaarts (besonder om de eerbaarheid/ (so 't een vrowmensch is) en 't hoofd opwaarts te houden; sonder datse in die eenvoudige verbaasdheid so net sien konnen wat de betoverde fommelt/ watse ondertusschen in den mond brengt of daar uit. Dus verre 't eerste bewijs/ dat ons de omstanders als oogtuigen geven konnen/ van die gebootste Tovery: buiten 't gene sy met oren hoorden/ van 't gene Mary seide datse sagh. Nu volgt het twede.[22]

Die Ausgabe von 1715 eröffnet mit einem ‚Beright' Bekkers; auf den Zueignungsbrief folgen ein Gedicht an Frouk Fullenia, Bekkers verstorbene Gattin, sowie eine Vorrede zum ganzen Werk, die aber besonders das erste Buch berücksichtigt. Die *Naakte Uitbeeldinge* steht am Schluss des ersten Buches vor dem Register. Die Bücher zwei, drei und vier haben ungefähr dieselbe Einteilung wie die deutsche Ausgabe.

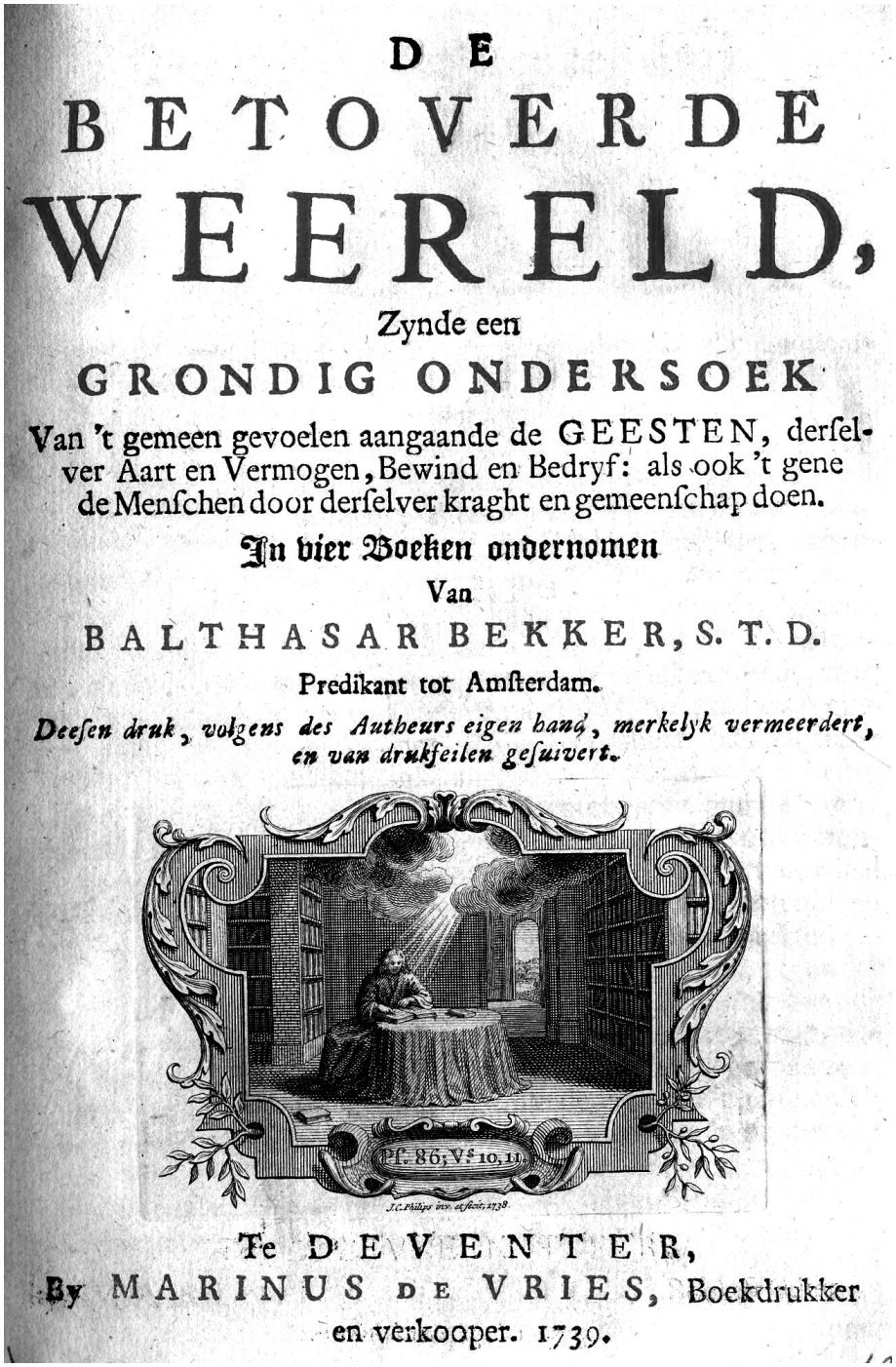
Die Ausgabe, die 1739 in Deventer bei Marinus de Vries erschien, präsentiert sich als vom Autor selber überarbeitete Fassung: „volgens des Autheurs eigen hand, merkelyk vermeerdert, en van drukfeilen gesuivert".[23] Ein Titelbild mit Gedicht geht dem Vorwort des Verlegers de Vries voran. Eingefügt wurde ein fast vier Seiten langes anonymes Lobgedicht auf Bekker in hebräischer Sprache, das nach Ausweis eines Chronogramms aus dem Jahre 1738 stammt und ihn als Gerechten hinstellt, der als Bekämpfer des Aberglaubens die Finsternis vertreibt und als Exeget in der Tradition namhafter jüdischer Gelehrter steht.[24]

3.3 Die deutsche Auseinandersetzung um die *Bezauberte Welt* (1781-1782)

3.3.1 Semlers und Schwagers Bekker-Monographie

In den Jahren 1781 und 1782, somit fast ein Jahrhundert nach der ersten deutschen Ausgabe der *Betoverde Weereld*, erschien eine neue Übersetzung. Sie wurde von Johann Moritz Schwager initiiert und bildet ein entscheidendes Moment in der deutschen Bekker-Rezeption des 18. Jahrhunderts. Die zentrale Gestalt in der neuen Debatte um Bekker war Johann Salomo Semler, einer der wichtigsten Vertreter der Neologie, der aufgeklärten Theologie der Zeit zwischen etwa 1740 und 1790, die

22 Ders.: *Betoverde Weereld* (1691-1693), Buch 4, S. 237 (Kap. 30, § 18).
23 Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Titelblatt.
24 Herrn Dr. W.C. Delsman, assistant professor für Hebräisch an der Radboud Universiteit Nijmegen, schulde ich Dank für seine ausführlichen Angaben zum Inhalt des Gedichts.



DE
BETOVERDE
WEERELD,
Zynde een
GRONDIG ONDERSOEK
Van 't gemeen gevoelen aangaande de GEESTEN, derſelver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 't gene de Menſchen door derſelver kraght en gemeenſchap doen.
In vier Boeken ondernomen
Van
BALTHASAR BEKKER, S. T. D.
Predikant tot Amſterdam.
Deeſen druk, volgens des Autheurs eigen hand, merkelyk vermeerdert, en van drukfeilen geſuivert.

Te DEVENTER,
By MARINUS DE VRIES, Boekdrukker en verkooper. 1739.

Abb. 5: Titelblatt der *Betoverde Weereld* aus dem Jahre 1739 [UB Nijmegen]

Offenbarung und Vernunft in Einklang zu bringen versuchte.[25] Schon in den fünfziger Jahren des 18. Jahrhunderts entlarvte Semler Fälle von angeblicher Besessenheit als Hysterie.[26] In den siebziger Jahren griff er Bekkers Argumente auf und ging in seinen *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gassnerischen und Schröpferischen*

25 Zur Neologie vgl. [3]*LThK* VII, 736; *TRE* IV, 598-603.

26 Johann Salomo Semler: *D. Joh. Salomo Semlers ordentlichen öffentlichen Lehrers der Gottesgelartheit und des königl. theologischen Seminarii Directors Abfertigung der neuen Geister und alten Irtümer in der Lohmannischen Begeisterung zu Kemberg nebst theologischem Unterricht von dem Ungrunde der gemeinen Meinung von leiblichen Besitzungen des Teufels und Bezauberungen der Christen.* [2]Halle 1760 [[1]1759] (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 167 M 16).

Geisterbeschwörungen hart und kritisch mit dem Gastwirt und Teufelsbanner Schröpfer sowie mit dem katholischen Exorzisten Gaßner ins Gericht.[27] Semler glaubte zwar an die Existenz des Teufels sowie an dessen moralischen Einfluss, billigte ihm aber keine leibliche Macht zu. Schwager beschreibt in dem von Semler eingeleiteten *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz* den Verlauf der niederländischen und der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld*. Er übt heftige Kritik an der ersten deutschen Übersetzung, fordert eine neue, für die er die Voraussetzungen skizziert, und umreißt ihren Stellenwert im Teufelsstreit um Gaßner und Schröpfer. Bekker ist für ihn eine der Leitgestalten der Frühaufklärung, und er lobt dessen Kampf gegen Teufelsglauben und Hexenwahn.

Schwagers *Beytrag* leistete der Wiederentdeckung und Neubewertung der *Betoverde Weereld* Vorschub, indem Bekker hier als Opfer der orthodox-dogmatischen Intoleranz dargestellt wird. Der *Beytrag* ist dem Juraprofessor Frederik Adolf van der Marck[28] (1719-1800) gewidmet, den Schwager fünfzehn Jahre zuvor in Groningen kennengelernt hatte und der wie Bekker seines Amtes enthoben wurde, weil er angeblich die Autorität der Kirche gefährdete, indem er die Bibel symbolisch verstand. In der Widmungsvorrede huldigt Schwager beiden gleichzeitig: „Ich hatte schon damals, wie Sie wissen, die Absicht, unserm grossen Bekker ein Denkmal in Deutschland zu setzen“.[29] Er bewundert Bekker, weil dieser um der Wahrheit willen gegen Aberglauben und gegen Intoleranz in die Schranken trat: „Bekker stand wider den Aberglauben mit Riesenkraft auf, und lehrte Wahrheiten, die uns jetzt gar nicht mehr neu sind, die es aber damals waren, und um ihrer Neuigkeit willen Ketzereyen hiessen“.[30]

Semler schildert in seiner Vorrede zum *Beytrag* die Auffassungen über Geisterwirkung und die Methodik der Bibelexegese im Laufe der Geschichte, kommt dabei auch auf Bekkers *Betoverde Weereld* zu sprechen, in der er, obwohl er sie als nützlich ansieht, gewisse Mängel, vor allem im Bereich der Exegese, feststellt: Bekkers hermeneutische Grundsätze sollten somit revidiert und die Geschichte der Magie ausführlicher dargestellt werden. Semlers diesbezügliches Leitprinzip ist, dass der Standort des Redenden von der Geschichte an sich und der Kontext vom Text selbst unterschieden werden sollten, was in Bekkers *Betoverde Weereld* zur Ausmerzung der unwahren Geschichten führen könnte:

> Ich muß aber endlich diese Betrachtung abbrechen; wodurch ich einer neuen verbesserten Ausgabe seines so nutzbaren, stets wichtigen Werkes, bezauberte Welt, die Aufmerksamkeit unsrer Zeitgenossen erleichtern wollte. Darf ich wol hoffen, daß ich durch diesen Vortrag den Weg dazu gebahnet habe? Es ist ausgemacht, daß Bekkers Buch in den einzeln Theilen viele Mängel habe; zumal in den Schriftstellen, denen er sich gern entziehen wollte, und deswegen häufig einen so rauhen Ausweg wählete, der freylich wenig gefallen konnte. Hier ist vorzüglich Platz zu vielen so wol historischen nützlichen Erläuterungen als auch zu bessern hermeneutischen Grundsätzen; ohne sie so allgemein aufzustellen, daß alle und

27 Ders. (Hrsg.): *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen/ mit eigenen vielen Anmerkungen herausgegeben von Johann Salomo Semler*. Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Fleischer. Waltrop 2004. 2 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1776] (= Wissen und Kritik 21).

28 Zu van der Marck vgl. *NNBW* III, 816-819.

29 Schwager: *Beytrag*, Vorrede Schwager, S. 3.

30 Ebd., Vorrede Schwager, S. 3.

> jede Zeitgenossen gleichsam schon genöthiget würden, dem Theil beizustimmen, der den Bekker zum Anführer habe. Eben so viel grosse Zusätze und Berichtigungen muß die Historie der Magie bekommen, in Absicht der heidnischen Völker [...]. Hienach wird es sich fast von selbst ergeben, daß manche Abschnitte und Theile der Bekkerschen Abhandlung sehr abgekürzt werden müssen, um nun einen wirklich gründchen [sic!] und fruchtbaren Vortrag an die Stelle zu setzen. Eben so wird der Verstand, den er aus der neuen oder uns nähern Historie entlehnet hat, sehr erweitert und bestätiget werden müssen; indem wir nach seinem Tode, noch mehr angebliche Teufelshistorien haben kennen lernen, deren ganzer Ungrund doch actenmäßig erwiesen ist.[31]

Durch die richtige Einordnung des Erzählerstandorts und durch Einbezug der Geschichte der Exegese könnten, so Semler, falsche Interpretationen verhütet, und somit intolerantes Verhalten anderen Auffassungen gegenüber vermieden werden. Semler wollte in die deutsche Neubearbeitung von Bekkers Schrift auch neue Beispiele über Hexen und Geister einfügen, „um solchen unwahren komischen oder tragischen Scenen bey uns nun ein für allemal allen Eingang zu verschliessen".[32]

Schwager zeichnet im *Beytrag* ein positives Bild Bekkers: Zwar sei dieser schon durch seine Schriften, die der *Betoverde Weereld* vorangingen, bekannt geworden,[33] sein Hauptwerk weise ihn aber erst recht als kritischen Geist ohne Vorurteile aus, der die damals herrschenden abergläubischen Auffassungen wirksam widerlegte:

> Bekker wagt' es, die Bibel ohne Vorurtheile zu studiren und die Stellen mit seiner grossen Gelehrsamkeit zu prüfen, die den Criminalisten bisher zur Vollmacht und als göttliche, noch immer geltende Gesetze, dienen mußten; und der Irrthum verschwand. Er prüfte mit tiefeindringendem, philosophischen Geiste die Lehre vom Teufel und seiner Gewalt, und der Teufel schrumpfte vor seinen Augen zu einem ohnmächtigen, verworfenen Geschöpfe zusammen.[34]

Hätte Bekker zu Schwagers Lebzeiten geschrieben, wäre sein Buch gewiss mit mehr Anerkennung aufgenommen worden. Niederländische „Zeloten", aber auch einige deutsche, verurteilten es nach wie vor, ohne es überhaupt gelesen zu haben; die Deutschen hätten aber, anders als die Niederländer, einen Grund dazu, denn die ältere deutsche Übersetzung sei sehr schlecht:

> [...] und was die damaligen Deutschen verdammendes von dem Buche sagten, sagen unsere Zeitgenossen ihnen nach - und doch hatten jene sein Buch größtentheils nicht selbst gelesen, und man liest es noch bis diese Stunde nicht - und kann es nicht lesen. Die deutsche Übersetzung von 1693 ist so herzlich elend, daß ich kein Wort für ihre Unwürdigkeit finden kann; die französische Übersetzung ist gleichfalls nur Meßgut, und in vielen Stücken ungetreu, und welcher Deutsche liest holländische Bücher?[35]

---

31 Ebd., Vorrede Semler, S. LXXXIX-LXXXXI.
32 Ebd., Vorrede Semler, S. LXXXXI.
33 Vgl. dazu ebd., S. 25.
34 Ebd., S. 34.
35 Ebd., S. 38-39.

Schwager tritt für eine Rehabilitation Bekkers ein, mit dem Argument, dass dieser, wenn dessen Werk gründlich erforscht werde, mehr geschätzt werden würde: „Bekker muß nicht blos gelesen, er muß studirt werden, und wer ihn mit demjenigen Fleisse studirt hat, mit dem ich es that; wird ihn besser zu schätzen wissen, als er jetzt geschätzt wird“.[36] Indem Schwager Bekker als vorurteilsfreien Kämpfer gegen den Aberglauben und als Opfer der Intoleranz einstuft, stilisiert er ihn zum Apostel der Toleranz und des vorurteilsfreien Denkens hoch.

Schwager erörtert den Inhalt der *Betoverde Weereld* und kommt auf die deutsche Übersetzung von 1693 zu sprechen, die er in sprachlicher und stilistischer Hinsicht sowie inhaltlich für unzulänglich hält und die daher Bekker nicht gerecht wird:

> Die einzige deutsche Übersetzung vom Jahre 1693 kann uns mit dem wahren Werthe des Buchs nicht bekannt machen, denn theils ist sie so undeutsch, daß man sie nicht verstehen kann, wenn man kein Holländisch versteht; theils ist sie falsch, und in einem so abscheulichen Styl geschrieben, daß ich den sehen möchte, der sie durchlesen könnte.[37]

Er beruft sich auf Eberhard David Hauber, der in seiner *Bibliotheca magica* bereits die geringe Qualität der deutschen Fassung anprangerte,[38] und plädiert für eine Neuübersetzung,[39] die er auch in Angriff nimmt, deren Fertigstellung sich aber auf Grund von Problemen mit dem Verleger verzögert. Ein zweiter, neuer Verleger verschleppte die Drucklegung dermaßen, dass Schwager aufgab. Später griff er die Arbeit wieder auf, weil Freunde ihn dazu drängten und aus Bewunderung für Bekker, der zwar seines Amtes entsetzt worden war, den eigenen Auffassungen und der Kirche aber treu blieb, obwohl ihm dies nichts brachte.[40]

---

36 Ebd., S. 39.

37 Ebd., S. 131 [recte: 141] - 132 [recte: 142].

38 Vgl. ebd., S. 166: „Man kann es aber auch aus dieser allgemeinen Beurtheilung einsehen, welche er im 9ten Stück der Bibliotheca magica num. LXXIV. von sich gegeben. Nachdem er die elende teutsche Uebersetzung kurz berührt hat, deren Urheber weder die teutsche noch die holländische Sprache und den wichtigen Inhalt des Buches, welches er übersetzen wollen, eben so wenig verstanden: so sagt er, von diesem bekannten und merkwürdigen Buche – will ich zu anderer Zeit eine umständliche Recension mittheilen, aber hier nur den Inhalt desselben kürzlich und gründlich anzeigen, und zugleich meine eigene Gedanken und Urtheile davon aufrichtig und nach der Wahrheit, mit beyfügen“.

39 Ebd., S. 132 [recte: 142]: „Eine bessere Uebersetzung verdiente dies Buch, das nicht zu bekannt werden kann“.

40 Vgl. ebd., S. 133 [recte: 143]: „Ich selbst ward bey diesem Kaltsinne des Publicums verdrieslich, legte die Feder hin, und gieng lieber spatzieren, als das ich für Leute arbeiten sollte, die dieses Fleisses nicht werth waren; und ich hätte vielleicht die ganze Arbeit ruhen lassen, wenn mich meine Freunde nicht um dies Leben Bekkers geplagt hätten. Ich übernahm es, obgleich nicht mit derjenigen Freudigkeit, mit der ich es unter günstigern Aussichten würde geschrieben haben“; ebd., S. 155-157: „Welch’ ein Contrast zwischen ihm [= Bekker] und seinen Collegen! Er bath für sie, sie aber wollten, auf Verlangen Bekkerscher Freunde, nicht einmal auf der Canzel für ihn bitten, oder wenn sie es thaten; so thaten sie es auf eine Art, die ihr ganz schwartzes Herz verrieth. [...] Aber er [= Bekker] blieb auch sterbend mit vollem Muthe bey seiner Ueberzeugung, die durch reifes Nachdenken und nach ernstlichen Untersuchungen entstanden war. [...] Bekker hat seine Orthodoxie hier überzeugend genug bewiesen, allein was gewann er? Bey seinen Amtsbrüdern nichts, bey denen er nicht so viel gutes thun konnte, um ihre Erlaubniß, sich dem Tisch des Herrn wieder nähern zu dürfen, erhalten zu können. Kurz er war prädestiniert, von ihnen verdammt zu werden, folglich war ihre Verfolgung, nach ihrer Meynung, von der absoluten Gnadenwahl, höchst orthodox“.

3.3.2 Anliegen der neuen Übersetzung der *Betoverde Weereld*

Die 1781-1782 in Leipzig erschienene dreibändige deutsche Übersetzung weist dieselbe Kapiteleinteilung und im Großen und Ganzen dieselbe Paragrapheneinteilung wie die deutsche Fassung von 1693 auf. Die „Deutliche Ab- und Vorbildung“ oder „generale Vorrede“ fehlt aber.[41] Die wichtigsten Erweiterungen sind Schwagers Anmerkungen und Semlers Nachträge zu den einzelnen Kapiteln. Jeder Band enthält eine Vorrede Semlers; zu Beginn des zweiten äußert sich zudem Schwager als Übersetzer zu der Ausgabe.

In seiner Vorrede zum ersten Band erklärt Semler, dass er mit der neuen Übersetzung „zu einem wirklich gründlichen und fruchtbaren Inhalte“ kommen will:[42] Hauptziel sei eine zuverlässige deutsche Fassung der *Betoverde Weereld*, die den Leser des 18. Jahrhunderts zum selbständigen, kritischen Denken anrege. Historische Erläuterungen sowie Rechtfertigungen der hermeneutischen Grundsätze stellen die wichtigsten Erweiterungen dar. Semler las die *Betoverde Weereld* mehrmals, um zu sehen, welche Abschnitte er kürzen oder weglassen könnte. Die Anmerkungen die Schwager hinzufügte, musste er ebenfalls kürzen, „weil der Platz nun offenbar zu enge wurde, wenn auch drey Bände für die ganze teutsche Ausgabe bestimt würden“.[43] Trotz Kürzungen und Erweiterungen blieb Bekkers Werk grundsätzlich als solches erhalten: „Ich muste doch notwendig die Grundlage seines Gebäudes stehen lassen; und Hauptttheile desselben, wolte ich mir auch nicht anmassen, einzureissen“.[44] Semler zielte darauf, „daß dennoch Bekkers eigene Abhandlung, der Hauptsache nach, wirklich das noch bliebe, was sie ist“.[45] Er wollte historisch korrekt vorgehen und eine historisch getreue Wiedergabe der *Betoverde Weereld* vorlegen, konnte deswegen nicht weiter kürzen, denn ansonsten „hätte [er] den ganzen Maasstab, und den Abris gleichsam verändern müssen, wonach Bekker sein Gebäude aufgerichtet hat; und schon dis wäre eine sehr unhistorische, untreue Behandlung seines Werks, das doch Bekkers Werk, der Hauptsache nach, seyn und bleiben solte“.[46] Abschnitte, die der kritischen Prüfung nicht standhielten, oder Themen, über die der zeitgenössische Leser sich besser in Reisebeschreibungen informieren konnte, wurden weggelassen: „Diese Vorstellungen haben mich daher sehr eingeschränkt, daß ich wirklich nur solche Stücke abgekürzt habe, die jetzt ohnehin in so vielen Reisebeschreibungen viel leichter, nach einem zuverläßigern Inhalt, angetroffen und nachgelesen werden können [...]“.[47] Weggelassen oder gekürzt wurden etwa die Paragraphen zwei bis vier im siebzehnten Kapitel des ersten Buches, weil „ein jeder selbst [darüber] dencken kan“.[48] Weil der Leser zu Bekkers Zeiten noch lernen sollte, vorurteilsfrei zu urteilen, während der des späten 18. Jahrhunderts sich darüber hinaus von den Autoritäten zu lösen und selbständig, kritisch zu denken hatte,

---

41 Die „Deutliche Ab- und Vorbildung“ oder „generale Vorrede“ ist dem ersten Buch der *Bezauberten Welt* (1693) vorgebunden, wie die „Naakte Uitbeeldinge“ in der niederländischen Vorlage.
42 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A2^{r}.
43 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A3^{r}.
44 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A3^{r}.
45 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A2^{r}-A2^{v}.
46 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A3^{r}.
47 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A3^{r}.
48 Semler in einer Anmerkung ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 166 (Kap. 17, § 11).

hielt Semler verschiedene Kapitel der *Betoverde Weereld* für überflüssig, so hätte das dreiundzwanzigste Kapitel des ersten Buches, das von den unterschiedlichen Auffassungen unter den einzelnen Religionen über Geister und Zauberei handelt, gestrichen werden können, weil Bekker den Vergleich der Religionen ohne weiteres dem Leser selbst hätte überlassen sollen:

> Ich hätte gern dies ganze Kapitel weggelassen; indem jeder Leser hierüber jetzt besser denken kann. Unwissenheit der Naturkunde, Furcht, Aberglaube, ist bey allen Nationen eher da, als ihre Cultur [...]. Bey dieser ganzen Vergleichung halte ich es der Mühe nicht eben werth, richtigere Urtheile anzubringen.[49]

Die *Betoverde Weereld* enthielt, nach Semlers Dafürhalten, nicht nur überflüssige Kapitel, sondern auch falsche oder lückenhafte Darstellungen, etwa die der jüdischen Mythologie, deren örtlicher und zeitlicher Kontext stärker einbezogen und deren Historizität somit besser hätte hervorgehoben werden sollen:

> Bekker sahe schon so viel ganz richtig ein, daß heidnische Ideen, Meinungen, und abergläubische Anstalten oder Gebräuche, sich in das gemeine jüdische Leben eingemischt hatten. Aber den wirklichen Zusammenhang der jüdischen Mythologie, den besondern Character ihrer Theile, die Zeit, wo sie kentlicher anfängt, und mehr solche Aufgaben, hat Bekker freilich nicht genauer untersuchen können [...].[50]

Es hätte genauer nachgewiesen werden können, wie die alte jüdische Mythologie „einen sehr groben Aberglauben“ erzeugt hatte auf Grund der „blos locale[n] Lehrart der jüdischen Gelehrten“.[51] Da es ihm und Schwager letztendlich darum ging, Missstände beim gemeinen Volk abzustellen, das aber ein Buch wie die *Bezauberte Welt* selbst nicht lesen konnte, ruft er „mehrere einzele Volkslehrer“ auf, aufzustehen „und zu der Beförderung gesunder menschlichen Kenntnisse“ unter dem Volke, im Grunde somit zur Aufklärung, beizutragen.[52]

Die Anmerkungen in der Ausgabe von 1781-1782 nehmen zum einen kritisch Stellung zu Stil und Argumentationsweise Bekkers, zum anderen erläutern sie historische Geschehnisse oder verweisen auf weiterführende Literatur, denn Bekkers Auffassungen waren ja nach fast einem Jahrhundert teilweise veraltet. Aus Platzmangel hielt Semler die Anmerkungen kurz: „Ich habe bisher kürzlich dargethan, daß ich grosse Zusätze, aus mehr als einer Ursache, nicht habe machen können; meine Anmerkungen sind daher sehr kurz zusammen gezogen, und am Ende eines jeden Kapitels angehängt worden, um auch hiemit desto mehr den Platz zu sparen“.[53]

Semler hielt nicht nur Bekkers allgemeine Beschreibungen der verschiedenen Religionen, etwa der jüdischen, für überflüssig und ungenau, auch im Umgang mit der Bibel warf er ihm mangelnde Sorgfalt vor. Am Schluss des vierundzwanzigsten Kapitels im ersten Buch etwa merkt er an, dass Bekker bei den Bibelstellen nicht sorgfältig unterschieden habe zwischen solchen, die bloß erzählen, und solchen, die

---

49 Semler zu Bekkers Bemerkungen ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 233 (Kap. 23, § 10).
50 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A4^{v}.
51 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A5^{r}-A5^{v}.
52 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A6^{v}-A7^{r}.
53 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A6^{v}.

unmittelbar belehren, somit bleibe letztendlich unklar, ob die von Menschen beschriebenen Erfahrungen als absolute Wahrheit betrachtet werden sollten.[54] Bekkers Terminologie ist in Semlers Augen diffus, so hätte er etwa die Begriffe ‚Christ' und ‚Muhammedaner' präzisieren sollen: „Die Vergleichung der Juden und Muhammedaner mit Christen, hat mehr Genauigkeit nöthig, zumal von was für Christen es zu verstehen ist; und die gelehrtern Muhammedaner gar nicht in diese Reihe gehören".[55] Bekkers Ungenauigkeit führt Schwager darauf zurück, dass dieser die wissenschaftliche Literatur nicht richtig verstanden oder sie aus der Erinnerung zitierte; er tut das dar an dessen Umgang mit Enoch Zobels[56] (1653-1697) Auffassungen zum Gespenst von Annaberg: „Bekker scheint diese aus Zobels Beschreibung angeführten Worte nicht ganz verstanden zu haben, er führt sie falsch an, muthmaßlich aus dem Gedächtniß, denn er mischt holländische Worte mit unter".[57] Von Bekker erwähnte Personennamen versieht Schwager mit einer Anmerkung, in der er Lebensdaten und Quellen angibt, so zum Beispiel zu Gregor dem Großen: „Er war Bischof vom J. 590 bis 604. S. Walchs Geschichte der Römischen Päbste, S. 130f.".[58] Er will den Leser dazu bringen, alles kritisch zu hinterfragen und das eigene Wissen zu vertiefen: „Wer Lust hat, noch mehr Mantien[59] kennen zu lernen, kann sich beym Agrippa a.a.O. Raths erhohlen".[60]

Immer wieder verweisen Semler und Schwager auf die Historizität der *Betoverde Weereld*, betonen aber zugleich, dass Bekkers Aussagen von der damaligen Zeit aus verstanden werden sollten, so dass dessen Ansichten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht ohne weiteres als ‚falsch' oder ‚weniger vernünftig' abgetan werden sollten. Bekkers Ausführungen zum Weltbild versieht Schwager denn auch mit zwei relativierenden Anmerkungen, die sie zum einen historisch verorten und die zum anderen den aufgeklärten Fortschrittsoptimismus bekunden. Bekker teilte die Welt in drei Teile ein, das alte Europa, die Neue Welt, die knapp zwei Jahrhunderte zuvor entdeckt worden sei, und einen dritten Teil, die noch weitgehend unbekannte Terra incognita:

> Die ganze von Menschen bewohnte Erde kann, jeziger Erfahrung nach, nicht besser, als in drey grosse Inseln abgetheilt werden, wovon die eine den alten Griechen und Römern (und noch nicht ganz) ist bekannt gewesen; die andre haben wir vor kaum zweihundert Jahren kennen gelernt, und die dritte, als der größte Theil, ist uns noch unbekannt.[61]

---

54 Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 251-252 (Kap. 24, § 22): „Die Hauptfrage hat Bekker hier nicht angebracht, ob solche Stellen der Bibel nur erzählen, oder geradehin lehren? [...] N. 21 ist guter Rath, aber es ist noch mehr nöthig, ob die Bibel blos dis meldet, erzälet, oder ob sie lehret, daß überal zu allen Zeiten, es in der That solche Wirkungen giebt, als hier diese Menschen beschreiben?".

55 Semler in einer Anmerkung ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 108 (Kap. 12, § 20).

56 Zu Zobel vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 4, Sp. 2216. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 4, S. 189-202 (Kap. 22, § 1-26).

57 Schwager in einer Anmerkung ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 211 (Kap. 1, § 7).

58 Schwager in: Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 151 (Kap. 15, § 32).

59 Mantien sind Orakelsprüche (lat. mantis = Seher) gr. μάντις. Vgl. dazu: Karl Ernst Georges (Hrsg.): *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch/ aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hülfsmittel ausgearbeitet von K.E. Georges*. [8]Hannover, Leipzig 1913-1918. 2 Bde. Hier: Bd. 2, Sp. 803.

60 Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 31 (Kap. 3, § 18).

61 Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 39 (Kap. 5, § 1).

Schwager ergänzt, dass Bekker „im vorigen Jahrhundert“ von der Entdeckung Amerikas geschrieben habe, dass diese somit fast drei- statt zweihundert Jahre zurückliege und die Terra incognita mittlerweile zunehmend erschlossen werde: „Auch dies hat sich geändert, wenigstens ist der Anfang zur Entdeckung in den Südländern gemacht“.[62]

Nicht selten enthalten die Anmerkungen Kritisches zu Bekker: So distanziert Schwager sich in einer Anmerkung zum zweiten Kapitel des dritten Buches von Bekkers Auffassung, dass selbständige Geister nicht auf Menschen einwirken könnten, was er nicht ohne weiteres ausschließt, mit dem Argument, dass Philosophen zwar „demonstrativisch“ gezeigt hätten, dass ein Geist immateriell sei, es damit aber noch nicht erwiesen hätten und dass über das Wesen der Geister somit manches noch ungewiss sei, weshalb man die Möglichkeit der Einwirkung selbständiger Geister auf den Menschen offenzulassen, jedenfalls nicht zu leugnen habe: „So bald ich meine Unwissenheit in Absicht des Wesens der Geister ehrlich bekenne; so bald muß ich auch ehrlich gestehen, daß ein Geist ausser mir auf mich, auf mein Ich, vielleicht wirken könne“.[63]

Dass Semler und Schwager die *Betoverde Weereld* nicht nur aktualisierten, sondern auch im Kampf gegen den damaligen Aberglauben instrumentalisierten, zeigt eine Anmerkung, in der Schwager den Exorzisten Gaßner des Betrugs beschuldigt und den aufgeklärten Leser aufruft, an dessen Wirken zu erkennen, wie unter dem Deckmantel der Religion das einfache Volk getäuscht werde:

> Die teufelschen Harlekinaden zu Lodün liegen, Zeit und Orte nach, ziemlich weit ausser unsrer Sphäre, aber Gaßner, in unserer Zeit, liegt uns näher im Wurfe; und ich, der neueste deutsche Uebersetzer, empfehle unsern Zeitgenossen seine Charactere und Handgriffe zur Belehrung; wenn sie Lust haben, Possen kennen zu lernen, die ächte Betrügereyen, mit dem Schleyer der Religion überdeckt, sind. Und, Freunde! es lohnt sich oft der Mühe, solche Possen zu studiren, wenn man den Menschen studiren will. Gaßner curirte, vorgegebenermassen, alle Teufeleyen im Namen Jesu, und gab zu dem Behufe auch seine geweihten, geistlichen Comödienzettel denen, als Amulette, die sich nicht immer in seiner Atmosphäre und unter seinen bannenden Fäusten befinden konnten.[64]

Semler hatte, um die Zahl der Anmerkungen nicht zusätzlich anwachsen zu lassen, vor, die *Betoverde Weereld* um „ein[en] guten Nachtrag aus neuern Reisebeschreibungen“ sowie um „ein[en] Abris aller hieher gehörigen, vorzüglich merkwürdigen Theorien, nach der Zeitordnung und Geographie, im Orient und Occident, in derjenigen Deutlichkeit, die man jetzt schaffen kann, gleichsam tabellarisch“ zu erweitern[65] und den „ansehnlichen Vorrat [...], von Nachrichten, die alle damalen feleten, als Bekker diese Arbeit unternam“,[66] in einem Anhang nachzutragen, um so „dieser ganzen Untersuchung eine Art von historischer Vollständigkeit [zu] geben, und dennoch die Anhänger der widersprechenden Meinungen nicht [zu] beleidigen“.[67]

---

62 Schwager in einer Anmerkung in: Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 39 (Kap. 5, § 1).
63 Schwager in: Ebd., Bd. 2, Buch 3, S. 332 (Kap. 2, § 1).
64 Schwager in einer Anmerkung in: Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 203-204 (Kap. 21, § 4).
65 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{r}.
66 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{r}.
67 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{r}.

Noch zu Semlers Zeiten hatten die „abergläubische[n] Beschäftigungen“ nicht aufgehört,[68] und die *Betoverde Weereld* nichts an Aktualität eingebüßt. Es gab sogar noch „ernstliche Vertheidiger der schröpferischen Geisteraufstellungen [...]; und zwar auch in den preußischen Staaten; wie solte man sich [dann] wundern, wenn noch immer Zeitgenossen übrig bleiben, welche wirkliche Zaubereien oder Teufelsarbeiten ihres theils als Begebenheiten ansehen, die täglich statt finden können, und die Beweise davon sowol in unserm Welttheil, als in Asien und wol gar schon unter den Südländern aufsuchen?“.[69] Semler will sich dem Aberglauben widersetzen und setzt sich zum Ziel, „die Erkentnis mancher unserer Zeitgenossen zu erweitern und zu befördern“.[70] Eine bescheidene und unparteiliche Haltung solle dazu beitragen, den Leser vorurteilsfrei denken und „mit aller Freiheit“ Semlers Anmerkungen prüfen zu lassen,[71] um so den „gemeinen Nutzen unter uns zu befördern“.[72]

Im zweiten Band, der die Teile zwei und drei der *Betoverde Weereld* enthält, wurde weniger gekürzt als im ersten: „[...] zumal aus diesem Theile der bekkerischen Arbeit sich nicht wol so viel weglassen lies, als bey dem ersten gar füglich geschehen konte“.[73] In der Vorrede geht Semler hier auf die nach wie vor vorwiegend negative Beurteilung der *Betoverde Weereld* ein: Bekker habe sein Ziel, dass die Theologen ihre Grundsätze revidieren würden, zwar nicht erreicht, aber namentlich die Verurteilung durch die kirchliche Obrigkeit habe dazu beigetragen, dass sich bei vielen Theologen ein negatives Bild von Bekker verfestigt habe, obwohl sie die *Betoverde Weereld* nie gelesen hätten:

> Nur sehr wenige Gelehrte und wenige unter theologischen Gelehrten, haben sich von den gemeinsten Meinungen oder Grundsätzen abbringen lassen; die äusserliche Historie des gelerten Bekkers, der nun öffentlich bestraft hies für seine Neuerungen, hat einen nachtheiligen Einflus gehabt auf eine Geringschätzung des ganzen bekkerischen Buches; wenige Gelehrte, in Teutschland zumal, haben es gelesen; weil sie das öffentliche Urtheil vor Augen hatten, und weil noch immer Theologi die Widerlegung bei aller Gelegenheit, gegen Bekkers Erklärungen vieler Schriftstellen, und gegen seine deutlichen Behauptungen, fortsetzten.[74]

Weitere Kürzungen ließen sich, so Semler, nicht vornehmen, „ohne die wahre moralische Lage dieses so ernstlichen Schriftstellers für jezige Leser zu verändern, welche doch in den theologischen so vielen Gegenschriften immer wieder vorausgesetzt werden muß“.[75]

Auch im dritten Band halten sich Semlers Zusätze sowie die Anmerkungen Schwagers in Grenzen.[76] Die Bedeutung der *Betoverde Weereld* sei groß gewesen und sei dies heute noch, weil sogar in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Aberglaube nicht völlig überwunden sei und Vorurteile immer noch bei den Theologen

---

68 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{v}.
69 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{r}-B1^{v}.
70 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B2^{r}.
71 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B2^{r}.
72 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B2^{v}.
73 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Herausgebers, Bl. A1^{r}.
74 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Herausgebers, Bl. A1^{v}.
75 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Herausgebers, Bl. A2^{v}.
76 Vgl. ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *3^{r}.

vorherrschten. Von der „einen guten Uebersetzung“ ist zu erwarten, dass sie dem ein Ende setze, „da jeder Leser die reine christliche Gesinnung des Verfassers ganz unleugbar eingestehen mus“.[77] Besonders die lutherischen Pastoren hielten weiterhin an der vermeintlichen Wirkungsmacht des Teufels fest und versuchten, „den gemeinen Haufen desto gewisser zu erbauen, durch solche gleichsam lebendige Beispiele von der Macht und Bosheit des Teufels“.[78] Daraus erklärt sich für Semler die relativ geringe Wirkung der *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen, obwohl Bekker in der Entlarvung der Hexerei- und Zaubereigeschichten durchweg „Treue und Vorsichtigkeit“ aufwies.[79]

Semler plädiert das ganze Werk hindurch für Relativierung und Toleranz, namentlich in der Exegese. Hauptthema ist die Frage, ob alle Auslegung, die den damaligen historischen Sinn einer Bibelstelle begreift, „gleichförmige Belehrung Gottes für alle Christen“ sei, ob die christliche Religion immer „ohne Vermehrung und Veränderung des moralischen Quantum“ sei,[80] absolute, unveränderliche Wahrheit somit. Unterschiede in religiösen und theologischen Auffassungen brauchten, so Semler, nicht zum Streit zu führen, sondern die verschiedenen christlichen Strömungen sollten, auch wenn sie eine andere Methode der Bibelexegese anwenden, Toleranz üben, denn nicht die jeweilige Auslegung von Bibelstellen mache den wahren Christen aus, sondern die individuelle Religionsausübung, die durch Erfahrung erweitert werden soll: „Unsere eigene geistliche Geschichte macht uns zu wahren Christen; nicht der Wiederhal der Erzählung oder Beschreibung, die wir aus dem N.T. über Dinge ausser uns, zusammen tragen“.[81]

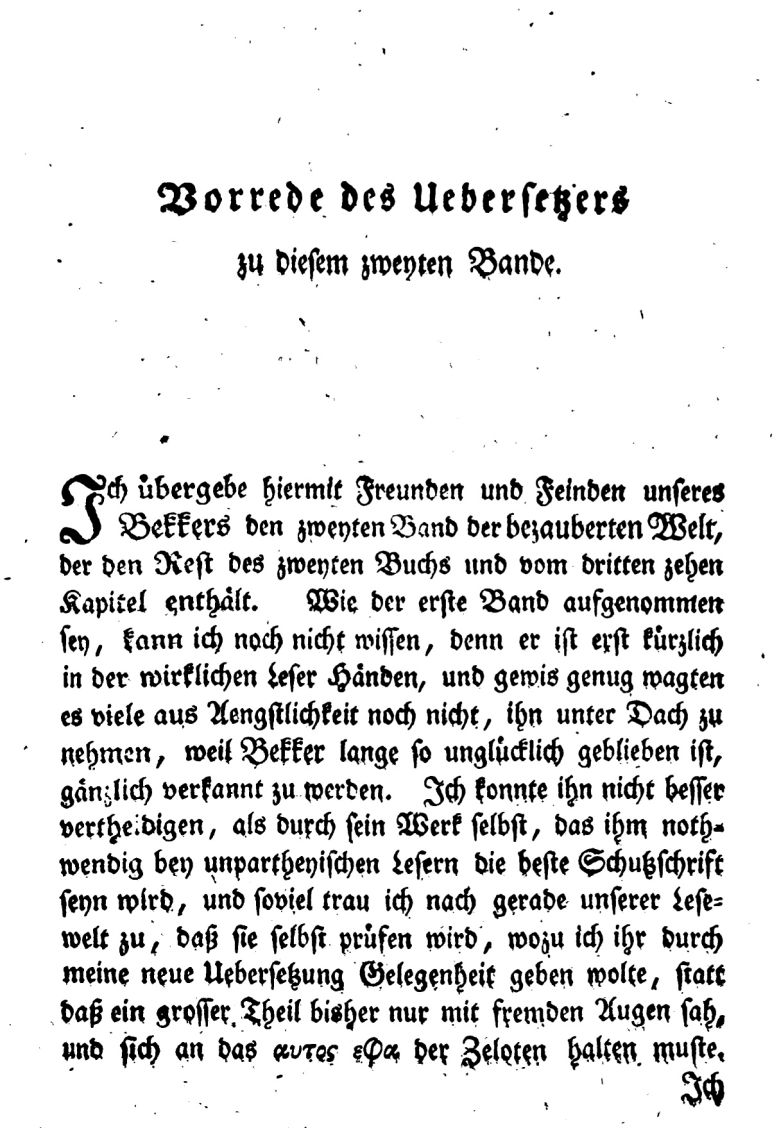
Wo Semler zu jedem der drei Bände eine Vorrede schreibt, steuert der Übersetzer Schwager nur eine bei, und zwar zum zweiten Band. Sie ist ein mutiges Plädoyer für Rehabilitierung des verkannten „claßischen Autor[s]“ Bekker und der *Betoverde Weereld*,[82] die als Schutzschrift für ihren Verfasser zu lesen sei:

> Ich konnte ihn nicht besser vertheidigen, als durch sein Werk selbst, das ihm nothwendig bey unpartheyischen Lesern die beste Schutzschrift seyn wird, und soviel trau ich nach gerade unserer Lesewelt zu, daß sie selbst prüfen wird, wozu ich ihr durch meine neue Uebersetzung Gelegenheit geben wolte [...].[83]

Schwager nahm die Verdeutschung der *Betoverde Weereld* auf sich, weil er Bekker Gerechtigkeit widerfahren lassen wollte, und dies nicht unfähigen Übersetzern glaubte überlassen zu können: „In eine gewöhnliche Uebersetzerfabricke mochte ich meinen

---

77 Vgl. dazu ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *3^{v}.
78 Ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *4^{v}.
79 Semler in einer Anmerkung ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 347 (Kap. 9, § 28): „Diese ganze Geschichte braucht weiter keine Zusätze; als, daß wir mit Recht Bekkers Treue und Vorsichtigkeit darin auszeichnen; wenn allezeit Prediger so gehandelt hätten, so hätten wir in so viel Jahren, seit der Reformation, kein einzig Beispiel erzälen hören, von wirklichen Teufelsarbeiten“.
80 Ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *5^{v}.
81 Ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *6^{r}.
82 Vgl. ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A5^{v}.
83 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A4^{r}.



Vorrede des Uebersetzers

zu diesem zweyten Bande.

Ich übergebe hiermit Freunden und Feinden unseres Bekkers den zweyten Band der bezauberten Welt, der den Rest des zweyten Buchs und vom dritten zehen Kapitel enthält. Wie der erste Band aufgenommen sey, kann ich noch nicht wissen, denn er ist erst kürzlich in der wirklichen Leser Händen, und gewis genug wagten es viele aus Aengstlichkeit noch nicht, ihn unter Dach zu nehmen, weil Bekker lange so unglücklich geblieben ist, gänzlich verkannt zu werden. Ich konnte ihn nicht besser vertheidigen, als durch sein Werk selbst, das ihm nothwendig bey unpartheyischen Lesern die beste Schutzschrift seyn wird, und soviel trau ich nach gerade unserer Lesewelt zu, daß sie selbst prüfen wird, wozu ich ihr durch meine neue Uebersetzung Gelegenheit geben wolte, statt daß ein grosser Theil bisher nur mit fremden Augen sah, und sich an das αυτος εφα der Zeloten halten muste.

Ich

Abb. 6: Schwagers Vorrede zum zweiten Band von dessen Übersetzung der *Betoverde Weereld* aus den Jahren 1781-1782 [UB Tilburg]

Autor nicht geben, dazu schätzte ich ihn zu hoch; ich muste mich also selbst entschliessen, ihm dis neue Kleid zu machen".[84] Er ist sich durchaus bewusst, dass er sich damit der Kritik aussetzt: „Ich sehe es voraus, daß Bekker ohne Nackenschläge und Beulen auch dismal nicht ganz davon kommen wird, und auch uns, seinen Geburtshelfern, wirds nicht besser gehen".[85]

Die deutsche Neufassung der *Betoverde Weereld* sollte zur Aufklärung beitragen, denn der Aberglaube sei, so Schwager, in den deutschen Landen noch lange nicht ausgerottet, ja sogar Geistliche hielten Aufklärung in diesem Bereich manchmal noch für Ketzerei und glaubten, dass derjenige, der dem Teufel seine Wirkungsmacht teilweise absprach, ein Sozianer war, obwohl sie nicht wussten, was unter dem Begriff zu verstehen sei. Bekkers *Betoverde Weereld* könnte somit das Vorgehen der Obrigkeit gegen den Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels wirksam unterstützen.[86]

84 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A5^{r}.
85 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A4^{v}.
86 Vgl. ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A6^{r}-A6^{v}.

Schwager geht bei der Übersetzung äußerst sorgfältig vor. Er übernimmt auch Thesen und Ansichten, die zu seiner Zeit überholt waren, unverändert, da er der Meinung ist, dass ein Übersetzer die Grundgedanken eines Werkes nicht dermaßen umarbeiten darf, dass sich der ursprüngliche Aussagewert ändert: „Also eine umgearbeitete bezauberte Welt konnten wir nicht in Bekkers Seele liefern, es muste sein eigenes Werk seyn und bleiben, das der Leser zu erwarten und zu verlangen berechtigt ist";[87] er wollte verhüten, „daß [Bekker] gar zu sehr castrirt würde," und gibt daher die *Betoverde Weereld* „gern so unzerstümmelt, als möglich, selbst ihre Mängel mit eingerechnet" wieder.[88] Er kritisiert aus dem Grunde nicht nur die ältere deutsche Übersetzung Langes, sondern auch die französische, die zwar besser sei als erstere, aber auch Bekkers Grundgedanken nicht gerecht werde: „Die französische Uebersetzung ist zwar besser, aber auch nicht selten untreu, und sagt gerade das Gegentheil von dem, was der holländsche [sic!] Bekker sagt".[89]

Die spröde niederländische Sprache, der schwerfällige Stil und die Länge der Paragraphen erschwerten Schwagers Arbeit;[90] er übersetzte frei und bemühte sich um einen flüssigen deutschen Stil, gab aber den Inhalt sinngemäß wieder. Trotzdem war er mit dem Endergebnis nicht ganz zufrieden, was er namentlich auf die Weitschweifigkeit der Vorlage zurückführte:

> Die holländische Sprache ist nicht sehr geschmeidig, und zu Bekkers Zeiten war sie es noch unendlich weniger. Sein Styl ist oft sehr gedrungen, die Construction verworfen, und er hat manchmal Perioden, die ich ein bis zweymal zerschneiden muste. Ich habe also frey übersetzt, mich nur an seine Gedanken, aber nicht immer an seine Worte gebunden. Hätte ich das letzte thun wollen, so wäre meine Uebersetzung wieder ein eben so steifes Ding geworden, als die deutsch seyn sollende von 1693 und die französische von 1694. Und doch habe ich ihr nicht allemal die Geschmeidigkeit und Vollkommenheit geben können, die ich ihr gegeben hätte, wenn das Original ein wenig freundlicher aussähe.[91]

Die neue Übersetzung der *Betoverde Weereld* übertraf auf jeden Fall die ältere aus dem Jahre 1693 in stilistischer Hinsicht sowie in adäquater Wiedergabe des Inhalts bei weitem.

3.4 *Betoverde Weereld* und *Bezauberte Welt* (1693): Ein Vergleich

Eine Untersuchung der beiden deutschen Übersetzungen der *Betoverde Weereld* auf ihr Verhältnis zur Vorlage hin ist eine unabdingbare Voraussetzung für ein umfassendes Verständnis der deutschen Bekker-Rezeption. Die nachfolgende Gegenüberstellung, die in der Regel von Langes Übersetzung ausgeht, immer wieder aber auch Schwagers Fassung zum Vergleich heranzieht, unterscheidet sechs verschiedene Kategorien: Eine erste, die der eindeutigen Fehlinterpretationen, enthält hauptsächlich Fehler idioma-

87 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A5^{v}.
88 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A5^{r}.
89 Schwager: *Beytrag*, S. 131 [recte: 141] - 132 [recte: 142].
90 Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A4^{v}: „Sie ist mir schwerer geworden, als viele Leser glauben werden".
91 Ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A4^{v}-A5^{r}.

tischer Art, die nicht selten auf zu starke Anlehnung ans Niederländische zurückzuführen sind; die von Bekker und Lange übersetzten lateinischen Zitate bilden eine eigene Kategorie, in der idiomatische, stilistische und formale Unterschiede auftreten; eine dritte bilden die bimembrischen Übersetzungen, die zwei bedeutungsverwandten Wörter verbinden; der Umgang mit griechischen und hebräischen Zitaten ist als vierte Kategorie zu betrachten; die fünfte stellen die Bibelzitate dar, für die Bekker und Lange aus unterschiedlichen Bibelübersetzungen und Schrifttraditionen schöpften, während die sechste Kategorie schließlich die Auslassungen umfasst. Der Vergleich mit Schwagers deutscher Übersetzung von 1781-1872 lässt den Qualitätszuwachs gegenüber der älteren deutschen Fassung erkennen.

3.4.1 Eindeutige Fehlinterpretationen

Bei den eindeutigen Fehlern idiomatischer Art lassen sich drei Unterkategorien unterscheiden: sie können zum einen auf schnelles, unsorgfältiges Übersetzen zurückzuführen sein, zum andern solche Wendungen umfassen, die sich als falsches Deutsch erweisen, die aber aus zu enger Anlehnung an die niederländische Vorlage hervorgegangen sind, und drittens deutsche Stellen einschließen, die zwar niederländisch anmuten, aber für die damalige Zeit als richtiges Deutsch gelten müssen; Langes norddeutsche Herkunft könnte hier eine Rolle gespielt haben. Die Auffälligkeiten bestätigen im Großen und Ganzen Schwagers Urteil, dass die Übersetzung nicht allzu genau sei.

In die erste Unterkategorie der offensichtlichen Fehler gehört etwa die Übersetzung „nun“, als neutrales Füllwort für das niederländische „niet“, das verneint. Wo Lange niederländische Wörter falsch übersetzt, wirkt dies nicht selten auch plastischer, so wird „byster hacchelijk“ nicht mit ‚recht heikel‘ übersetzt, sondern mit „dunckel eingeschnitten“:

§9 Dat loten onser heidensche voorouderen §10 uit Tacitus beschreven/ gelijk dat in syn boek van de Zeden der Duitschen niet seer verre van ’t begin af is te lesen; verklaart sich self genoegsaam/ dat het was ten eersten byster hacchelijk/ daar so veel over waar te nemen was. [...] §10 Ik wil my niet begeven om uit Polijdorus op te soeken en te ondersoeken die exempelen der sesderleye wicchelinge daar/ §.11. genoemd, om my niet op te houden.[92]

§.9. Das Loßwerffen unser heydnischen Vorfahren §.10. aus dem Tacito beschrieben/ gleich wie dasselbige in seinem Buch von den Sitten der Teutschen/ nicht sehr weit von dessen Anfang zu lesen ist/ erkläret sich selbst genugsahm/ daß es zum ersten dunckel war eingeschnitten/ darbey so viel wahrzunehmen war. [...] §.10. Ich will mich nun begeben aus dem Polydorus auffzuschlagen/ und zu untersuchen/ die Exempel der sechserley Weissagungen/ die allda §.11. genennet werden/ mich nicht auffzuhalten.[93]

Die Eile, zu der Lange sich offensichtlich genötigt sah, lässt ihn unsorgfältig werden. So übersetzt er bereits in der Vorrede das Zahlwort „drie“ nicht mit ‚drei‘ sondern mit

92 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 103-104 (Kap. 13, § 9-11).
93 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 108 (Kap. 13, § 9-10).

„zwey“. Auch wenn nur auf die deutsche Fassung gesehen wird, ist die Übersetzung unlogisch, denn in der Vorrede werden drei Bücher besprochen:

Gemeen beright aangaande de drie volgende Boeken.[94]	Gemeiner Bericht/ betreffend die zwey nechst folgende Bücher.[95]

Sogar theologische Schlüsselbegriffe werden von Lange falsch wiedergegeben. So weiß er offensichtlich nicht um den Unterschied zwischen ‚volmaaktheid‘ und ‚onvolmaaktheid‘, denn er übersetzt „volmaaktheid“ im zweiten Buch mit „Unvolkommenheit“. Vielleicht haben das vorhergehende „onvolmaakter“ oder das nachfolgende „ontbreekt“ die Fehlübersetzung mit veranlasst, aber die Volkommenheit des Himmels als „Unvolkommenheit“ zu bezeichnen, ist schlichtweg widersinnig:

Wat dede hen sulx geloven? dat de mensche na by niet en vind/ dat soekt hy om verre: siende dichte by so veel veranderlijks en onvolmaakter dingen op der Aarde; so denkt hy dat de volmaaktheid/ die hem hier ontbreekt/ in den Hemel is/ dien hy om de verdte so naauw niet beschouwen kan.[96]	Was veranlassete sie solches zu glauben? was der Mensch nahe bey nicht findet/ das suchte er in der Ferne/ weil er nahe bey so viel veränderliche und unvollkommene Dinge auff der Erden siehet/ so dencket er/ daß die Unvollkommenheit/ die ihm hier mangelt/ in dem Himmel ist/ den er wegen der ferne so genau nicht beschauen kan.[97]

Schwager bereitete der Satz keine Schwierigkeiten, denn er übersetzt das Substantiv „volmaaktheid“ richtig mit „Vollkommenheit“:

> Worauf gründete sich denn diese ihre Meinung? Darauf, weil der Mensch dasjenige in der Ferne sucht, was er in der Nähe nicht findet; und da er um sich, auf der Erde, so viele Veränderung, so viele Vollkommenheit glaubt anzutreffen; so meint er, daß die Vollkommenheit, die ihm hier mangelt, am Himmel anzutreffen sey [...].[98]

Genauigkeit im Detail ist ohnehin nicht Langes Stärke. So versteht er „d’onsekerheid van de betekenis der woorden“ (‚Zweifel an der Bedeutung der Worte‘) als „Unterschied der Bedeutung der Worte“:

Uit desen allen is te sien d’onsekerheid van de betekenis der woorden; so wel in ’t noemen der personen als der daden en ’t uitwerksel van de daad.[99]	Aus diesen allen ist zu sehen der Unterscheid der Bedeutung der Worte/ so wohl in Nennung der Persohn/ als der Thaten und Außwirckungen der That.[100]

Die Übersetzung aus dem Jahre 1781-1782 enthält auch hier die richtige Übersetzung ‚Unsicherheit‘:

---

94 Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 7.
95 Ders.: *Generale Vorrede*, S. 10.
96 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 12 (Kap. 2, § 11).
97 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 13 (Kap. 2, § 12).
98 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 2, S. 275 (Kap. 2, § 12).
99 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 28 (Kap. 5, § 7).
100 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 32 (Kap. 5, § 7).

> Hieraus sieht man die Unsicherheit der Bedeutung dieser Worte, sowol in Absicht der Benennungen der Personen selbst, als auch ihrer Handlungen und der Wirkung ihrer Handlungen.[101]

Lange berücksichtigt bei der Bedeutung von Wörtern nicht selten zu wenig den Kontext. So kann das niederländische Wort „pyn“ im 17. Jahrhundert nicht nur eine allgemeine Schmerzerfahrung bezeichnen, sondern auch die Folter, die im Ermittlungsverfahren angewandt wurde, um Angeklagte zum vollständigen Geständnis zu zwingen.[102] In diesem Sinn wurde es etwa in der niederländischen Übersetzung von Spees *Cautio* verwendet.[103] Das niederländische Verb ‚bekennen‘ vor Gericht kann nur mit ‚gestehen‘ übersetzt werden und nicht mit „bekand“ sein; Lange verstand hier die Vorlage nicht, weil er, womöglich aus Eile, den Kontext nicht hinreichend berücksichtigte:

Wien sleghs ’t woord na gaat dat hij aan Toverije schuldig is/ word ten eersten gevangen; en ondervraagd zynde/ so hij ’t ontkent/ gepynigd; tot d’eerste/ tweede en derde maal. Blyft hij ontkennen/ men verdoemt hem als hardnekkig; bekent hij ’t door de pyn/ so heeft syn eigen mond het oordeel self geveld. Het wierd ook van overlange voor bekennen aangenomen/ so sij in ’t gereght niet schreiden.[104]

Wer bloß in der Rede ist/ daß er schuldig ist an Zauberey/ der wird zum ersten gefänglich eingezogen/ und nachdem er befraget worden/ so er es leugnet/ gepeinigt zum ersten/ andern und dritten mahl. Bleibt er bey seinem Leugnen/ so verdamt man ihn als halsstarrig; bekennet er es aus Pein/ so hat sein eigen Mund das Urtheil selbst gefället. Es wird auch zuweilen vor bekand angenommen/ so sie ins Gerichte nicht schreiten.[105]

Schwager war sich der Möglichkeit einer anderen Bedeutung von „pyn“ bewusst, denn er entschied sich korrekt für das deutsche Substanziv „Folterbank“:

> Wenn jemand im Gerüchte der Zauberey ist; so ist dis schon genug. Man nimt ihn bey den Ohren, und verhört ihn. Leugnet er, nu! so kriegt man ihn ein-zwey- bis dreymal auf die Folterbank; (ziemlichermassen) bekennt er; so hat er sich ja selbst das Urthel [sic!] gesprochen. Man hat es schon vor längst als ein unfehlbares Kennzeichen angenommen, daß der oder die in gefängliche Haft genommene der Zauberey überwiesen seyn, wenn sie nicht weinen können [...].[106]

---

101 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 3, S. 379 (Kap. 5, § 7).

102 Zu ‚pyn‘ vgl. Matthias Vries, Lammert Allard te Winkel (Hrsg.): *Woordenboek der Nederlansche taal*. ’s-Gravenhage 1882-1998. 29 Tle. [= *WNT*]. Hier: Bd. 12/1, Sp. 1644-1645 ‚pijn‘ (II): „3) Pijniging; inzonderheid in toepassing op de ‚scherpe examinatie‘, het met lichamelijke pijnigingen gepaard gaande onderzoek van een beklaagde voor den geestelijken of wereldlijken rechter, het verhoor op de pijnbank“; Auch: „Iemand ter pijne stellen, hem op de pijnbank leggen, hem pijnigen om hem tot bekentenis te brengen [...]“.

103 Vgl. Theo van Oorschot: Nicolaes Borremans. Übersetzer von Friedrich Spees ‚Cautio Criminalis‘. In: Guillaume van Gemert, Hans Ester (Hrsg.): *Grenzgänge. Literatur und Kultur im Kontext. Für Hans Pörnbacher zum sechzigsten Geburtstag und zum Abschied von der Universität Nijmegen*. Amsterdam, Atlanta 1990 (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 88), S. 65-83.

104 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 115 (Kap. 21, § 6).

105 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 119 (Kap. 21, § 5).

106 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 204-205 (Kap. 21, § 5).

Überhaupt hat Lange Schwierigkeiten mit Ableitungen des Verbes ‚kennen'. Das zeigt sich im zweiten Buch, wenn „niet kenbaar", was heißt, das etwas grundsätzlich nicht erkennbar ist, mit „unbekandt" übersetzt wird, was sich nur auf die momentane Unbekanntheit bezieht, die grundsätzliche Erkennbarkeit aber nicht ausschließt:

Nu en is 't ons niet geoorlofd/ meer te willen weten/ dan God van 't gene door 't naturelik verstand niet kenbaar is gewild heeft dat wy weten souden.[107]	Nun es ist uns nicht erlaubet/ mehr wollen wissen/ als Gott von dem was natürlichen Verstand unbekandt ist/ gewolt hat/ daß wir wissen sollen.[108]

Als Bekker sich im Zusammenhang mit der Erzählung über die Beckington-Hexe als ungläubiger Zuhörer bezeichnet, weil er nicht selbst bei der Wasserprobe zugegen war, macht Lange ihn zum gläubigen Zuhörer, vermutlich weil er einfach zu schnell und zu unsorgfältig arbeitete:

So die onder de 200. mede behoren; en volgens dien ongelovige toesienders geweest zijn; gemerkt het een waar woord is/ dat sien voor seggen gaat: so magh ik ten minste een ongelovig toehoorder zijn. Een kloek jong vroumensch) Was dat Mary Hill selfs ook? Ik denk wel neen.[109]	So die unter die 200 mit gehören/ und/ diesem nach ungläubige Zuseher gewesen; angesehen es ein wahres Wort ist/ das Sehen vor Sagen gehet/ so mag ich zum wenigsten ein gläubiger Zuhörer seyn. Ein starck jung Frauens Mensch war das Mary Hill auch selbst? Ich dencke wohl nein.[110]

Beispiele der ersten Unterkategorie der Fehlinterpretationen lassen sich gleich als Fehler erkennen, so etwa, wenn „Vaters Hause" zur Übersetzung des niederländischen „voor-huis" herhalten muss. Lange glaubte hier vermutlich, dass mit dem Präfix ‚voor' in „voor-huis" (‚Vorderhaus') das Haus der Vorfahren gemeint war:

Met eenen settede hy 't glas daar heen. Dit was in 't voor-huis. De vader doe van binnen komende/ ging achter om hem henen tusschen beiden staan [...].[111]	[...] und damit setzte er zugleich das Glaß weg? Dieses war in des Vaters Hause. Der Vater der damahls von innen herauß kommen/ gieng hinten umb/ und stellete sich zwischen beyden [...].[112]

Schwager wusste schon, dass das Präfix ‚voor' in der Zusammensetzung ‚voor-huis' eine reine Ortsbezeichnung ist und nicht eine Generationenfolge impliziert:

> Er habe also das Glas weggesetzt. Dis geschah im Vorhause. Der Vater sey darüber ins Haus gekommen, hinter ihm her zur Tochter gegangen, habe ihr was ins Ohr geraunt, und inzwischen hätten Vater und Tochter ihre Augen aufs Glas gerichtet gehabt.[113]

---

107 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 39 (Kap. 8, § 4).
108 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 47 (Kap. 8, § 4).
109 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 241 (Kap. 30, § 27).
110 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 268 (Kap. 30, § 27).
111 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 250 (Kap. 31, § 10).
112 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 277 (Kap. 31, § 10).
113 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 667 (Kap. 31, § 10).

Unerklärlich bleibt die Übersetzung „Lügen-Prediger“ für „Legerpredikant“, zumal weiter im Satz das Wort „heir“ richtig mit „Heer“ wiedergegeben wird. Lange achtete offensichtlich kaum auf den Kontext, sonst hätte er richtig mit ‚Feldprediger‘ übersetzt, statt niederländisch ‚leger‘ als ‚Lüge‘ (niederländisch ‚leugen‘) aufzufassen. Für den Leser, der nur den deutschen Text zur Hand hatte, erschwert die Übersetzung „Lügen-Prediger“ das Verständnis des Satzes:

En ’t gene boven alles uitsteekt/ was/ dat hy sich noch als Legerpredikant/ aan ’t hoofd des heirs van ’t heidensch volk begeeft/ dat sich verweerde tegen dat gesegend volk; en in dien staat sijn leven liet.[114]	Und was unter allen das fürnehmste war/ daß er sich als ein Lügen-Prediger an das Haupt des Krieges-Heer des heydnischen Volcks begiebt/ welches wieder das gesegnete Volck sich wehrete/ und in diesem Stande sein Leben ließ.[115]

Fast ein Jahrhundert später übertrug Schwager das Substantiv „Legerpredikant“ richtig mit „Feldpriester“:

> Und was noch das frechste war, das er ja that, er begab sich als Feldpriester zum Heer der Heiden, die wider Israel kriegten, und verlohr an dessen Spitze sein Leben.[116]

Wo Lange zu variieren versucht, führt dies manchmal zu Fehlübersetzungen. So will er im ersten Buch ein zweimaliges ‚läugnen‘ für niederländisches „lochenen“ (‚loochenen‘) und „ontkennen“ vermeiden; ‚ontkennen‘ lässt sich aber nicht mit „nicht kennen“ übersetzen, ‚verneinen‘ wäre da eher angebracht gewesen:

Self dese en laten niet enen Tiel Tenker, hunnen groten heilig/ aan te bidden: also te kennen gevende/ dat de menschen lichter God met den monde lochenen/ als met sijn hert ontkennen kan.[117]	Diese selber unterlassen nicht einen Tiel Tenker, ihren grossen heiligen anzubeten; und geben also zu erkennen/ daß die Menschen leichter Gott mit dem Munde läugnen/ als mit dem Hertzen nicht kennen können.[118]

Die Übersetzungsfehler sind in der Regel leicht zu erkennen. Das deutsche ‚um den Halß bringen‘, das ‚töten‘ bedeutet, kann nicht zur Übersetzung des niederländischen ‚om hulp vragen‘ dienen. Lange übersetzte hier einfach darauf los, statt nach dem Wortsinn der Vorlage zu fragen:

Want sy maken/ gevraagd zijnde/ ’t volk wijs/ dat dese of gene den doden heeft om hulp gevraagd/ aan wien sich dan de naaste vrienden willen wreken.[119]	Denn wenn sie gefragt werden/ bereden sie das Volck/ daß dieser oder jener den Todten umb den Halß gebracht hat/ an dem sich denn die nechsten Freunde rächen wollen.[120]

114 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 119 (Kap. 14, § 18).
115 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 123 (Kap. 14, § 18).
116 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 3, S. 62 (Kap. 14, § 18).
117 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 29 (Kap. 7, § 6).
118 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 29 (Kap. 7, § 6).
119 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 44 (Kap. 10, § 8).
120 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 45 (Kap. 10, § 11).

In der Oberkategorie der Fehlinterpretationen kann neben der Unterkategorie der sofort erkennbaren Fehler eine weitere unterschieden werden, deren Ergebnisse sich erst bei näherem Hinsehen als schlechtes Deutsch erweisen. So heißt „te soek gebraght", dass Gegenstände verloren gegangen sind, während das deutsche „bey seith gebracht" eher auf die beabsichtigte Tätigkeit des Entwendens beziehungsweise des In-Sicherheit-Bringens von Gegenständen hindeutet:

Want nadien hunne eigene boeken/ so veroordeeld/ so verloren of te soek gebraght; nu niet meer voor handen zyn [...].[121]	Denn/ nachdem ihre eigene Bücher/ so verdammet/ verlohren/ oder bey seith gebracht/ und also nicht mehr verhanden seyn [...].[122]

In eben diese zweite Untergruppe der Fehlinterpretationen gehört etwa auch die Übersetzung von „gesagh" mit „Absehen"; in ‚Absehen' steckt immer Zielstrebigkeit oder Zweckmäßigkeit, während das niederländische ‚gesagh' einfach ‚Autorität' heißt:[123]

Daarom is sijn gesagh/ hoewel een koning/ in desen min als niet [...].[124]	[...] darumb ist sein Absehen/ ob er schon ein König/ in diesem weniger als nichts [...].[125]

Schwager übersetzte 1781-1782 ‚gesagh' richtig mit „Autorität":

> Die Autorität Sauls, ob er gleich ein König war, entscheidet also gar nichts für den Aberglauben.[126]

Auch bei verwandten Sprachen wie Niederländisch und Deutsch lässt sich nicht alles wortwörtlich übertragen, so taugt „gleich geben" nicht zur Übersetzung von „gelijk geven".[127] ‚Gelijk' verweist im vorliegenden Zusammenhang ursprünglich auf einen juristischen Sachverhalt, und hätte mit ‚recht geben' übertragen werden können:

Ik moet desen schrijver gelijk geven/ om dat ik die betekenis deser woorden by noch meer Grieksche schrijvers vinde dan hy aanwijst.[128]	Ich muß diesen Schreiber gleich geben/ weil ich die Bedeutung dieser Worte/ bey noch mehr Griechischen Schreibern finde/ als er anweiset.[129]

Einige deutsche Stellen sind dermaßen fragwürdig übersetzt, dass die niederländische Vorlage herangezogen werden muss, damit verstanden werden kann, was genau gemeint ist; dabei hatte Lange den Zusammenhang an sich oft schon erkannt. Wenn er etwa mit „Streits-weise reden" die niederländische Wendung „dingtaal spreken"

121 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 97 (Kap. 18, § 1).
122 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 100 (Kap. 18, § 1).
123 Zu ‚Absehen' vgl. Jacob Ludwig Carl Grimm, Wilhelm Carl Grimm (Hrsg.): *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig 1854-1954. 16 Tle. in 32 Bdn. [= *DWB*]. Hier: Bd. 1, Sp. 113-114.
124 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 42 (Kap. 6, § 13).
125 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 46 (Kap. 6, § 14).
126 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 3, S. 404 (Kap. 6, § 13).
127 Zu ‚gleich' vgl. *DWB* IV, 4. Teil, 1. Abt., Sp. 7936-8036.
128 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 192 (Kap. 30, § 13).
129 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 215 (Kap. 30, § 13).

wiedergibt, was ein juristischer Begriff ist, der die Anwendung der Gerichtssprache impliziert, ist „Streits-weise reden“ an und für sich gut getroffen, denn sowohl der Begriff des juristischen Streitfalls als das Sprechen kehren im Deutschen wieder:

Nu sal ik dingtaal spreken/ en seggen dat de gene die ’t gemeen gevoelen voorstaan/ volgens ’t Formulier niet weerd zijn aan het Avondmaal te gaan [...].[130]	Nun will ich Streits-weise reden/ und sagen/ daß diejenigen/ welche die gemeine Meynung vertheydigen/ nach dem Formular nicht wehrt seyn/ zum Abendmahl zu gehen.[131]

Lange glaubte oft, niederländische Zusammensetzungen einfach mit dem entsprechenden deutschen Wortmaterial übertragen zu können, was zu falschen Wortbildungen führt, so ist zwar das deutsche Wort ‚Hilfe‘ oder ‚Hülffe‘ die richtige Übersetzung für ‚hulp‘, aber das niederländische „behulpsaamheid“ kann hier nicht mit „Behülffsahmkeit“ übersetzt werden:[132]

Dewyle dese Ordeningen ook Heirscharen genoemd worden: so moet men daar onder verstaan, de ordeningen der Leeringe, der Bescherminge, der Voorsorge, der Bedieninge, der Behulpsaamheid; mitsgaders de ordeninge om de Zielen te ontfangen; en eene om deselve bij te blijven.[133]	Dieweil diese Ordnungen auch Heerscharen genennet werden/ so muß man darunter verstehen die Ordnungen der Lehrung/ der Beschirmung/ der Vorsorge/ der Bedienung/ der Behülffsahmkeit/ sampt der Ordnung die Seelen auffzunehmen/ und eine bey denselbigen zu bleiben.[134]

Gelegentlich bildet Lange neue deutsche Wörter als Verlegenheitslösung: So schreibt er „mymernd“ für das niederländisches Partizip „mymerende“, was auf Deutsch wohl am besten mit ‚in Gedanken‘ wiederzugeben wäre. Vermutlich kannte er das niederländische Wort nicht, weil es im Niederdeutschen keine entsprechende Wendung gab; hochdeutsch ist „mymernd“ genausowenig belegt:

Ik vond hem/ daar versocht te komen/ in sijn klein huisje van maar een vertrek/ in enen hoek by ’t vuur sittende; met een somber wesen; en als mymerende: en aanstonds meer en meer sich roerende/ als een die ’t euvel op sijn lijf kreeg.[135]	Ich fand ihn/ dar zu kommen ersucht/ in seinem kleinen Häußlein nur von einem Geschoß in einem Winckel bey dem Feuer sitzen/ mit einem trüben Wesen und gleichsam mymernd/ und alsbald mehr und mehr sich rührend/ als einer der das Ubel an seinem Leibe kriegte.[136]

Für Langes „mymernd“ setzte Schwager das korrekte Partizip Präsens „nachdenkend“ ein:

---

130 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 165 (Kap. 20, § 7).
131 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 171 (Kap. 20, § 7).
132 Grimm gibt nur ‚behülfflich‘ an, kennt aber kein ‚behülfsamkeit‘. Vgl. *DWB*, I, 1344. Zu ‚Hilfe‘ vgl. ebd., IV, 2. Abt., 1323-1326.
133 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 83 (Kap. 15, § 16).
134 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 85 (Kap. 15, § 16).
135 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 46 (Kap. 6, § 8).
136 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 48 (Kap. 6, § 8).

> Ich ward also ersucht zu ihm zukommen, und fand ihn in einem sehr kleinen Häuschen, das nur aus einem Zimmer bestand, im Winkel beym Feuer sizen. Sein Wesen schien tiefsinnig zu seyn, und er nachdenkend, bis er anfieng, sich nach und nach etwas mehr zu rühren, als einer, der den Parorismus fühlt ankommen.[137]

Wo die niederländische Vorlage, etwa auf Grund von Versehen des Setzers, schwer zu verstehen ist, übersetzt Lange gelegentlich richtig. So wird etwa die merkwürdige niederländische Verbindung von „strak“ und „strax“ mit einem zweimaligen deutschen „stracks“, das ‚gleich‘, ‚alsbald‘ oder ‚strikt‘, ‚streng‘ bedeutet,[138] wortwörtlich übersetzt:

Want menigmaal is my dit self gebeurd/ dat haar broeder/ de een kleine jonge [sic!] als een sterk man aan de deur quam kloppen/ gelijk als commandeeren (want beleefdheid had hy niet geleerd) dat ik strak/ strax/ moest by sijne suster komen.[139]	Denn manchmahl ist mir dieses selbst wiederfahren/ daß ihr Bruder ein kleiner Junge/ als ein starcker Mann an die Thüre kam anklopffen/ und gleichsam commandirete (denn Höffligkeit hatte er nicht gelernet) daß ich stracks/ stracks müste zu seiner Schwester kommen.[140]

Dass Schwager nicht mechanisch übersetzte, zeigt sich darin, dass er ein ‚strax‘ wegließ und wo Lange es einfach übernahm, übersetzte Schwager es mit „augenblicklich“:

> Es ist mir selbst oft begegnet, daß ihr kleiner Bruder wie ein starker Kerl an meine Thür pochte, und mich befehlichte, (Höflichkeit hatte er eben nicht gelernt) daß ich augenblicklich zu seiner Schwester kommen müste.[141]

Vermutlich waren nicht nur Langes Kenntnisse der niederländischen Sprache lückenhaft, sondern auch die der niederländischen Kultur und Gesellschaft, denn sonst hätte er „dubbeltje“, als Münze, auf die ein hebräischer Text geschrieben wurde, wohl mit ‚Groschen‘ übersetzt, und nicht mit „Doppelgen“:

Derhalven schreef ik op een dubbeltje met inkt/ [hebräischer Text] *soer mimmenni, Satan*.[142]	Derohalben schrieb ich auff eine kleine Müntze/ oder Doppelgen: Soer mimmenni Satan.[143]

Schwager kannte sich offensichtlich in der niederländischen Kultur wie in der hebräischen Sprache aus, denn er übersetzt „dubbeltje“ mit „Zweystüberstück“ und fügt, anders als Lange, die hebräischen Worte in der Originalschrift hinzu:

> Ich schrieb ihm demnach zur Probe mit Dinte auf ein Zweystüberstück diese hebräische Worte [hebräischer Text] (Weiche von mir, Satan!) [...].[144]

---

137 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 289 (Kap. 6, § 8).
138 Zu ‚stracks‘ vgl. *DWB* X, 3. Abt., 601-614.
139 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 46 (Kap. 6, § 6).
140 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 47-48 (Kap. 6, § 6).
141 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 287-288 (Kap. 6, § 6).
142 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 70 (Kap. 9, § 12).
143 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 73 (Kap. 9, § 12).
144 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 334 (Kap. 9, § 12).

An kleinen Nuancen zeigt sich, wie dürftig Langes Niederländischkenntnisse waren; so übersetzt er das niederländische „ter degen“ mit „zur Gnüge“ im Sinne von ‚hinreichend‘, während eher ‚gediegen‘ oder ‚ordentlich‘ angebracht gewesen wäre:

Dus lopen doorgaans alle sulke saken op het lest tot niet/ wanneer men die ter degen ondersoekt.[145]	Also lauffen durchgehends alle solche Sachen zu nichte/ wenn man sie zur Gnüge untersuchet.[146]

Die niederländische Fügung „Siet eens“ kann nicht wortwörtlich als „Sehet eins“ ins Deutsche übertragen werden, wie Lange dies macht; ‚Überlegt (Euch) mal‘, oder ‚Achtet mal darauf‘, wäre hier richtig gewesen, aber er ließ sich hier, wie sonst oft auch, zu stark vom Wortlaut der niederländischen Vorlage beeinflussen, was zu merkwürdigen deutschen Fügungen führte:

Siet eens lieve menschen/ waar wil dit noch na toe?[147]	Sehet eins lieben Menschen/ wo will dieses noch hinauß?[148]

Schwager kannte sich besser aus und übersetzte richtig:

> Man gebe doch einmal Achtung, wo dis alles hinaus will?[149]

Dass Lange die niederländische Sprache nicht hinreichend beherrschte, und deshalb auf ein ähnliches Wortbild aufweisendes deutsches Sprachgut zurückgriff, ohne etwaige Bedeutungsunterschiede zu berücksichtigen, zeigt sich besonders am Umgang mit niederländischen Interjektionen der Modalität, so wird „jammer“, das auf deutsch mit ‚schade‘ zu übersetzen wäre, mit dem deutschen Substantiv „Jammer“, das ‚Elend‘, ‚Trübnis‘ oder ‚Qual‘ bedeutet, wiedergegeben:[150]

[...] jammer! dat hy niet beleefd heeft/ ons insgelijx van des nieuwen weerelds inwoonderen te berichten.[151]	[...] und ist Jammer/ daß er uns nicht zugleich von den Einwohnern der neuen Welt hat Nachricht gegeben [...].[152]

Lange übersetzte zumeist Wort für Wort und bediente sich eines niederländisch gefärbten, norddeutschen, vermutlich vom Niederländischen beeinflussten Wortschatzes, was nicht zu verwundern braucht, denn er lebte in Hamburg, einer Handelsstadt, die rege Beziehungen zu der Republik der Vereinigten Niederlande unterhielt. Die regionale Einfärbung seines Deutsch sollte bei der Beurteilung seiner übersetzerischen Leistung mit berücksichtigt werden. Schwagers entschiedene Ablehnung von Langes Übersetzung, mit dem Argument, dass nur Leser, die Niederländisch könnten, sie verstehen würden, ist dabei gewiss zu modifizieren, zumal er sein Urteil fast ein Jahrhundert nach deren Erscheinen abgab, zu einer Zeit, als das deutsche Selbstbewusstsein

---

145 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 119 (Kap. 15, § 8).
146 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 124 (Kap. 15, § 8).
147 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 233 (Kap. 34, § 9).
148 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 257 (Kap. 35, § 9).
149 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 297 (Kap. 35, § 9).
150 Zu ‚jammer‘ vgl. *DWB* IV, 2. Teil, 2250-2253.
151 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 22 (Kap. 5, § 3).
152 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 22-23 (Kap. 5, § 3).

und die deutsche Sprache sich stark weiterentwickelt hatten. Eine Übersetzung wie „gemachlicher“ für „gemakkelijker“, die zweifelhaft anmutet, ist nach Ausweis des Wörterbuchs richtig.[153] Trotzdem vertut sich Lange gerade hier recht häufig: So überträgt er „slim“ und „bot“ mit „schlim“ bzw. „tum“ (‚dumm‘), wo ‚klug‘ und ‚grob‘ angebracht gewesen wären:

Nu wat dese plaats belangt/ ik en sie ’t gemeen gevoelen niet gemakkelijker te weerleggen/ dan dat ik ’t na de letter neme. Stelt eens/ dat de Duivel/ so slim/ so loos/ so veel ervaren is; dat hy de menschen versoekt/ […] hoe is die noch so bot/ dat hy Christus niet en kent? So gy Gods Sone zijt, seit hy.[154]

Nun was diesem Orth belanget/ sehe ich die gemeine Meynung nicht gemachlicher zu widerlegen/ als daß ich es nach dem Buchstaben nehme. Gesetzt/ daß der Teufel so schlim/ so listig/ so viel erfahren ist/ daß er die Menschen versuchet [...] wie ist er denn noch so tum/ daß er Christum nicht kennet? Bist du Gottes Sohn/ sagt er.[155]

In die dritte Unterkategorie der idiomatischen Fehler beziehungsweise Interferenzen gehören Übersetzungen wie „beschirmen wider“ für niederländisches „beschermen tegen“, was aus heutiger Sicht zunächst wie ein Fehler anmutet, aber damals nicht unüblich ist:[156]

Hier te neffens vind men menschen/ die schrikkig zijn van ergens alleen te slapen/ of ’s avonds over straat te gaan: dan sose maar een kind mogen by sich hebben/ dat troost; sulke helden zijn ’t/ die hen tegen ’t Spook beschermen. Insonderheid by nacht over een kerkhof te gaan [...].[157]

Hiernebenst findet man Menschen/ die furchtsam seyn irgendswo allein zu schlaffen/ oder des Abends über die Strasse zu gehen: denn wenn sie nur ein Kind mögen bey sich haben/ das tröstet sie; solche Helden sind es/ die sie wider die Gespenste beschirmen. Insonderheit bey Nacht über einen Kirchhoff zu gehen [...].[158]

Dass das niederländische „geluid“ gelegentlich mit „Geleut“ übertragen werden kann, ohne dass die Bedeutung sich wesentlich ändert, ist dagegen eher Zufall:[159]

Sy luisteren te samen nader toe/ en merken wel bescheidelik dat al ’t geluid/ dat sy dus langen tijd voor spook gehoord en nooit getwijfeld hadden/ niet anders was/ dan ’t gene van den bakker in het builen van sijn meel/ of ’t roeren van den baktrogh wierd gemaakt. En doe was ’t uitgespookt.[160]

Sie sahen mit einander näher zu/ und merckten gar eigendlich/ daß alles Geleut/ welches sie lange Zeit für ein Gespenst gehöret/ und daran niemahls gezweifelt/ daß es auch so wäre/ nichts anders war/ als was von dem Becker in Beutelung seines Mehls/ oder mit den Rühren seines Back-Trogs würde gemacht/ und also hatte es außgespücket.[161]

---

153 Vgl. *DWB* IV, 2. Teil, 1. Abt., 3140-3142.
154 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 119 (Kap. 20, § 3).
155 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 136 (Kap. 21, § 3).
156 Zu ‚beschirmen wider‘ vgl. *DWB* I, 1569.
157 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 209 (Kap. 31, § 10).
158 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 231 (Kap. 32, § 10).
159 Zu ‚Geleut‘ vgl. *DWB* IV, 2. Teil, 1. Abt., 2876-2877. Zu ‚geluid‘ vgl. *WNT* IV, 1282-1290.
160 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 36 (Kap. 5, § 3).
161 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 38 (Kap. 5, § 3).

Dass „saubern“ für das schwer zu übersetzende niederländische Verb „beschaven“ passt, ist ein ähnlicher Zufallstreffer:

Het is dan wel te sien/ dat vry veel werx te doen is/ daar so veel noch over hoop leid/ om de Protestantsche Kristenheid voorts op te schonen/ en na ’t suiver opstel van Gods woord en d’eerste gronden der hervormde kerkbelijdenissen te beschaven.[162]	Es ist demnach wohl zu sehen/ daß frey viel Wercks zu thun ist/ da so viel noch unterm Hauffen lieget/ die Protestantische Christenheit zu reinigen/ und nach der reinen Satzung des Wortes Gottes und den ersten Gründen der erneuerten Kirchen-Bekäntniß zu saubern.[163]

In die zweite und dritte Unterkategorie der idiomatisch angelegten Fehlübersetzungen gehören Langes Wiedergaben von niederländischen Wörtern mit dem Präfix ‚voor‘, das ihm offensichtlich Schwierigkeiten bereitete. „Fürsichtigkeit“ für niederländisch „Voorsightigheid“ ist da schon noch richtig:

Dese zijn/ de Kroon, de Wetenschap, de Voorsightigheid, de Hoogstatelikheid, de Dapperheid, de Schoonheid, de Overwinning, de Heerlikheid, de Grondslagh, het Koningrijk.[164]	Die Krohne/ die Wissenschafft/ die Fürsichtigkeit/ die hohe Herrschafft/ die Tapfferkeit/ die Schönheit/ die Uberwindung/ die Herrligkeit/ der Grund/ das Königreich.[165]

Wo „Fürsichtigkeit“ aber zur Wiedergabe von „voorsienigin“[166] in der Bedeutung ‚kluge Voraussicht‘ gebraucht wird, ist dies bestenfalls doppeldeutig, wenn nicht gar missverständlich:

Wat is dit anders/ als den Duivel sulken diepsinnigheid/ hoge geleerdheid/ grote ervarentheid in kerkelike saken/ ende besondere voorsienigin [sic!] ’t beleid van alle sijne handelingen toe te schrijven: dat geen Doctor in de Godgeleerdheid ooit tot die volmaaktheid kan gekomen zijn?[167]	Was ist dieses anders/ als dem Teuffel solche Tieffsinnigkeit/ hohe Gelärtheit/ grosse Erfahrung in Geistlichen Sachen/ und eine sonderliche Fürsichtigkeit in Verrichtung aller seiner Handlungen zuschreiben/ daß kein Doctor in der Gott-Gelehrtheit jemahls zu solcher Vollkommenheit mag kommen seyn?[168]

Befremdlich mutut zunächst auch die Übersetzung von „voorval“ mit „Fürfallung“ an, da ‚Geschehen‘ oder eine Umschreibung mit Hilfe von Nebensätzen hier eher zu erwarten gewesen wären. Da aber der verbale Charakter im Substantiv noch stark durchklingt, ist „Fürfallung“ in solchen Fällen im 17. Jahrhundert schon möglich:

162 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 268 (Kap. 34, § 1).
163 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 298 (Kap. 34, § 1).
164 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 59 (Kap. 12, § 10).
165 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 60 (Kap. 12, § 10).
166 Zu ‚Voorziening‘ vgl. *WNT* XXII/2, 1120-1126.
167 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 121 (Kap. 20, § 6).
168 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 138 (Kap. 21, § 6).

[...] ik meene dat het noch wel goed sal doen/ by dagelijkschen voorval diergelijker dingen/ die ons wel meest in de gemeene wandeling ontmoeten.[169]	[...] ich vermeyne daß es noch wohl gut thun soll bey täglicher Fürfallung dergleichen Dinge/ die uns wohl meist in dem gemeinen Wandel begegnen.[170]

Schwager löst das Problem, indem er die niederländische Fügung „voorval diergelijker dingen“ insgesamt mit „Lauf der Welt“ übersetzt:

> [...] ich halte sie, nach dem täglichen Laufe der Welt, für nicht zu unbedeutend; denn der Aberglauben dieser Art ist es eben, der uns im gemeinen Leben am häufigsten aufstößt.[171]

Das niederländische Präfix ‚voor-‘ bereitete Lange auch Schwierigkeiten bei der Wiedergabe des niederländischen Verbs „vooronderstellen“, das am besten mit ‚voraussetzen‘ oder, im 17. Jahrhundert, mit ‚praesupponiren‘ zu übertragen wäre, Lange prägt aber die Wendung ‚vorher praesupponiren‘, woraus hervorgeht, dass er offensichtlich das lateinische Wort nicht verstand:

Doch in dit deel mijner verhandeling/ daar ik alleen met de Natuur te werke ga/ breng ik de Schrift niet by: in ’t volgende en vond ik het niet nodigh; om dat het daar een stuk is/ daar een Kristen vast op gaat/ en dat voor onderstelt/ wanneer hy ’t stuk betwisten wil/ dat ik behandele.[172]	Jedoch in diesem Theil meiner Handlung/ da ich allein mit der Natur zu wercke gehe/ bringe ich die Schrifft nicht bey/ in dem folgenden befand ich es nicht nöhtig/ weil es alda ein Stück ist/ darauf ein Christ feste gehet/ und es vorher praesupponiret [...].[173]

Später hat ihm offensichtlich die Eile einen Streich gespielt, als er das Partizip Präsens „vooronderstellend“ fälschlich mit „Vorstellend“ wiedergibt:

Dit alles maar by gissinge; vooronderstellende dat my de man opreghte biechte heeft gedaan [...].[174]	Dieses alles nur aus Muthmassung: Vorstellend/ daß mir der Mann auffrichtig Beichte gethan.[175]

Vorher, im ersten Buch, hatte Lange „vooronderstellende“ schon mit „vorstellen“ übersetzt, wo ‚indem sie voraussetzt‘ angebracht gewesen wäre. Indem er aber „zum Schein“ hinzufügt, trifft er den Sinn schon noch halbwegs:

---

169 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 254 (Kap. 32, § 2).
170 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 281 (Kap. 32, § 2).
171 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 675 (Kap 32, § 2).
172 Ders.: *Uitbeeldinge*, S. 14.
173 Ders.: *Generale Vorrede*, S. 19.
174 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 253 (Kap. 31, § 14).
175 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 280 (Kap. 31, § 14).

Nu ook iets van de Gemaakte Magia te seggen/ die magh met reden so genaamd zijn; om datter niets in is van de Nature; maar dat de Kunst alleen werkt/ de Natuur vooronderstellende.[176]	Nun auch etwas von der gemachten Magia zu sagen/ die mag mit guten Grunde also genennet werden/ weil nichts von der Natur darinnen ist/ sondern/ daß die Kunst alleine wircket/ und stellet nur die Natur zum Schein vor.[177]

Insgesamt übersetzt Schwager sehr viel besser als Lange. Bei der Wiedergabe des Titels der *Betoverde Weereld* verfallen beide auf die zunächst befremdliche Wiedergabe von niederländischem „gevoelen“ mit „Aberglauben“, wo ‚Vorstellungen‘, ‚Empfindungen‘ eher angebracht scheint: Aus „een Grondig Ondersoek Van ’t gemeen gevoelen aangaande de Geesten [...]“ wird bei beiden „eine gründliche Untersuchung Des Allgemeinen Aberglaubens [...]“, was eine Spezifizierung darstellt. Vielleicht wollte Schwager aber auch den altvertrauten Titel beibehalten, als er Langes Wiedergabe in diesem Punkt übernahm.[178]

3.4.2 Die Übersetzung lateinischer Zitate

Die zweite Großgruppe von Abweichungen gegenüber der niederländischen Vorlage stellt Langes Umgang mit Bekkers nicht selten in Reimverse gekleideten Paraphrasen lateinischer Zitate dar. Dabei unterlaufen ihm idiomatische Fehler, übersetzt er allzu frei, kürzt oder erweitert, und lässt sich Stilbrüche zuschulden kommen. Die Unmöglichkeit, den Reim beizubehalten, nötigt ihn oft zur freien Übersetzung, wobei er allerdings die komplizierte Syntax und die umständliche Formierung der Verszeilen übernimmt. So ergeben die niederländischen Reimpaare „seven“-„verheven“ und „geloerd“-„ontvoerd“, bei wortwörtlicher Übersetzung ins Deutsche keinen Reim, und zudem kannte er vermutlich das Verb „loeren“, das ‚betrügen‘ heißt,[179] nicht, weshalb er „Na dat een toveraar onse ouders had geloerd“ einfach ausließ:

Centum ter denos cum magus ab urbe puellos Duxerat ante annos CCLXXII. condita parta fuit. ’t Was tweemaal honderd jaar, noch twee, en tienmaal seven,/ Wanneer men dese poort heeft d’eerstemaal verheven;/ Na dat een toveraar onse ouders had geloerd,/ En teffens dertienmaal tien kinderen ontvoerd.[180]	Centum ter denos cum magus ab urbe puellos, Duxerat ante annos CCLXX [sic!] condita parta fuit. Es war zwey hundert Jahr und zehnmahl sieben Als diß Thor wurd gebaut/ nach dem der Zaubrer führt Dreyzehnmahl zehne fort der Kinder! Niemand spührt Den Gang wohin! [...].[181]

176 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 19 (Kap. 4, § 5).
177 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 20 (Kap. 4, § 5).
178 Zu ‚gevoelen‘ vgl. *WNT* IV, 1969-1972, bes. 1970: „Het algemeen, het gemeen gevoelen, de meening, de opvatting die in eene bepaalde maatschappij, binnen een bepaalden kring de heerschende is, de publieke opinie [...]“.
179 Vgl. ebd., VIII/2, 2569-2570.
180 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 153 (Kap. 19, § 3).
181 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 159 (Kap. 19, § 3).

Im Umgang mit der Übertragung lateinischer Zitate fügt er gelegentlich aus Reimgründen auch einiges ein, so etwa den Satz „Da alle kinder sind gefolget und geblieben“, während die deutsche Übersetzung insgesamt wegen des Reims recht frei ist:

Post duo CC mille, post octuginta quaterque Annus hic est ille, quo languet sexus uterque, Orbantis pueros centum triginta, Johannis Et Pauli caros Hamelenses, non sine damnis. Fatur ut omnis, eos vivos Calvaria sorpsit. Christe tuere tuos, ne tam mala res quibus obsit. Twaalf honderd tachtentig, en noch vier jaren meer, Lagh mans en vrouwen hier de moed geheel ter neer: Vermits hun kinderen wel dertig boven honderd, Ten dage van Sint Jan en Paul, (’t gene elk verwondert) Hen zyn ontroofd, en in den Koppenberg vergaan. Heer Christus, hoed uw volk, dat niemant dit magh schaan![182]	Post duo CC mille post octoginta quaterque, Annus hic est ille, quo languet sexus uterque Orbantis pueros centum triginta, Johannis Et Pauli caros Hamelentes, non sine damnis Fatur ut omnis, eos vivos Calvaria sorpsit Christe tuere tuos, ne tam mala res quibus obsit. Dreyzehnmahl zehne hat der Jan und Pauli Tag/ In Hameln aussehn gehn/ der Koppen-Berg bedecket/ All’ ihrer Leiber-Frucht! Diß Wunder hat erschrecket/ Was üm und neben liegt! Als sie traff diese Plag. Und man mit Schaudern Ach! den Außgang hat gesehn/ Da alle Kinder sind gefolget und geblieben/ Hat man zwolf hundert Jahr und achzig vier geschrieben/ Mein Jesu laß du doch dergleichen nie geschehn.[183]

Nicht nur um des Reimes willen kommt es zur freien Übersetzung, auch wo Lange die Reimverse der Vorlage nicht beibehält, gehen manchmal bei der Paraphrase lateinischer Zitate Bedeutungselemente verloren oder muss die Genauigkeit Abstriche hinnehmen. So ist an „nichts guth/ und allzeit wird es schlimmer“ nicht abzulesen, dass in der niederländischen Vorlage „geen heiligheid“ steht, sinngemäß aber stimmt die Wiedergabe weitgehend:

Procul, o procul este, profani. Staat af, onheilig rott, van Godsgewijden drempel, Ik sie geen heiligheid in uwen afgodstempel.[184]	Procul, o procul este, profani. Gottlose Rotte geh von Gottes heilgen Zimmer/ Ich seh an dir nichts guths/ und allzeit wird es schlimmer In deines Abgotts Saal![185]

Schwager dagegen streicht sämtliche lateinischen Zitate der niederländischen Vorlage, übersetzt sie dafür gleich allesamt buchstäblich und verzichtet auf die weitschweifigen Reimumschreibungen. Daher kommt er im vorliegenden Fall mit kaum mehr Wörtern aus als die lateinische Originalwendung:

> Weit, weit weg mit euch, ihr Unheiligen![186]

Wenn schon das lateinische Zitat in Versen abgefasst war, scheint für Bekkers niederländische wie für Langes deutsche Wiedergabe der Reimvers verbindlich gewesen zu sein, wobei der Hexameter, der Vers des antiken Epos, in den Alexandriner umgewandelt wurde, wie Opitz es gefordert hatte; inhaltliche Unterschiede sind dabei

182 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 153 (Kap. 19, § 3).
183 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 159 Kap. 19, § 3).
184 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 274 (Kap. 35, § 5).
185 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 305 (Kap. 35, § 5).
186 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 711 (Kap 35, § 5).

letztendlich unerheblich, so redet Bekker vom ‚Glanz des Himmels', während Langes „himmlische Gedancken" den Himmel stärker personifizieren:

Seirius ardor. Ille sitim morbosque ferens mortalibus aegrit Nascitur, & laevo contristat lumine coelum. De Hondster rijst met brand, en helpt den mensch aan 't quynen, Mits doetse 's Hemels glans den ogen droever schijnen.[187]	Seirius ardor. Ille sitim morbosque ferens mortalibus aegris Nascitur, & laevo contristat lumine caelum. Das ist: Des Hundsterns heisser Glantz hilfft zu des Menschen krancke/ Und macht fast selbst betrübt die himmlischen Gedancken.[188]

Wo Lange den Reim beibehält, geht das manchmal zu Lasten des Metrums und der Verständlichkeit. So sind aus zwei jambischen Vierhebern Bekkers, bei Lange zwei metrisch unregelmäßige Achtheber geworden, die durch die doppelte Verneinung nicht gerade leicht zu verstehen sind:

Quo semel est imbuta recens servabit odorem Testa diu. Het nieuw-gebakken aarden vat/ Houd lang den reuk van 't eerste nat.[189]	Quo semel est imbuta recens servabit odorem Testa diu. Lang behält den ersten Ruch der Topff den er eingeschlungen/ So wird nichts nicht auch so leicht aus dem ersten Sitz gezwungen.[190]

Bei Schwagers Vorliebe für kurze, klar verständliche Sätze und eindeutige Aussagen, könnten solche Sätze seine Ablehnung von Langes Übersetzung zusätzlich bestätigt haben: Er selbst übersetzte auch hier das Zitat mit einem reimlosen Prosasatz, der das lateinische Original wortgetreu wiedergibt:

> Den Geruch behält der irdene Topf lange, den er zum erstenmale angenommen hat.[191]

3.4.3 Bimembrische Übersetzungen

Während Bekker nicht nur in der Argumentation, sondern auch in der Wortwahl mit seiner Gelehrsamkeit zurückhält, protzt Lange geradezu mit seinen Sprachkenntnissen. Das zeigt besonders die dritte Kategorie der übersetzerischen Auffälligkeiten, die bimembrischen Verbindungen. Im 17. Jahrhundert war es nicht unüblich, in Übersetzungen, nicht zuletzt in solchen aus dem Latein beziehungsweise aus den romanischen Sprachen, ein Wort aus der Vorlage als Fremdwort zu übernehmen und diesem mit Hilfe der Konjunktionen ‚und' beziehungsweise ‚oder' ein deutsches Synonym anzuhängen, wodurch der Begriff in einer zweigliedrigen Verbindung variiert oder präzisiert wird. So gibt Lange Bekkers Adjektiv „gemeensame" mit „familiare oder

187 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 190 (Kap. 29, § 7).
188 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 212-213 (Kap. 30, § 7).
189 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 209 (Kap. 31, § 9).
190 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 231 (Kap. 32, § 10).
191 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 245 (Kap. 32, § 10).

gemeinsahme“ wieder; er fügte somit im Grunde ein Fremdwort ein, das nicht in der Vorlage begegnet:

So als dit van ’t vermogen der bose geesten in ’t gemein geseid is; insgelyx worden hen verscheidene plaatsen/ daar sij meest werksaam zyn/ aangewesen. Dien aangaande is ’t gemeen gevoelen/ datter gemeensame Geesten/ Huis-duivelen/ Bergduivelen zijn.[192]	Gleich wie nun dieses von dem Vermögen der bösen Geister ins gemein gesagt ist; also werden ihnen auch unterschiedliche Oerther/ da sie am meisten ihre Wercke verrichten/ angewiesen/ desfalß ist die gemeine Meynung/ dass auch familiare oder gemeinsahme Geister/ Hauß-Teufel/ Berg-Teufel seyn.[193]

Langes Bemühungen um bimembrische Verbindungen führen gelegentlich zu ‚un-deutsch‘ anmutenden Übersetzungen, etwa wenn er das niederländische Substantiv „onderwerp“ auf Deutsch mit „Subjectum oder Unterwurff“ wiedergibt, das damals allerdings schon noch das ‚Subjekt‘ bezeichnen konnte:[194]

Het zy de Denkinge en d’Uitgestrektheid het alleen zijn/ daar het gansche wesen/ so van Geest als Lichaam in bestaat; of dat noch iets als onderwerp/ daar sulk ene wesentlike eigenschap op rust/ daar boven word vereischt.[195]	Es sey dass die Denckung oder die Außstreckung allein seyn/ darinnen das gantze Wesen so wol des Geistes als des Leibes bestehet/ oder dass noch etwas als ein Subjectum oder Unterwurff/ darauff eine solche wesendliche Eigenschafft beruhet/ darüber erfordert wird.[196]

Langes Nähe zur Vorlage kann aber auch zu Übernahmen des niederländischen Wort-materials führen, die den Sachverhalt weniger treffen, wobei dann allerdings dem anderen Glied der bimembrischen Verbindung eine Korrektivfunktion zuwächst, etwa wo er das niederländische Substantiv „voorwerp“ mit „Objectum oder Vorwurff“ über-setzt, während ‚Gegenstand‘ eher angebracht gewesen wäre, da „Vorwurff“ im 17. Jahrhundert nur in spezifischen Fällen ‚Gegenstand‘ heißen kann:[197]

Of een stijf gesight op sollte voorwerp, sonder ’t oog ergens heen te bewegen, een goed bewijs is van Besetenheid.[198]	Ob ein steiffes oder starrendes Gesicht auff einiges Objectum oder Vorwurff/ ohne das Auge irgends hin zu bewegen/ ein guter Beweiß sey der Besessenheit?[199]

Schwager konkretisiert das Substantiv „voorwerp“, indem er „Fleck“ übersetzt und zudem den starren Blick auf einen Gegenstand nicht mehr als Beweis von Besessenheit wertet:

192 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 106 (Kap. 19, § 18).
193 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 109 (Kap. 19, § 18).
194 Zu ‚Unterwurff‘ vgl. *DWB* XI, 1913-1914.
195 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 5 (Kap. 2, § 2).
196 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 5 (Kap. 2, § 2).
197 Zu ‚Vorwurf‘ vgl. *DWB* XII, 2. Teil, 1967-1974.
198 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 91 (Kap. 11, § 10).
199 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 65 [recte: 95] (Kap. 11, § 10).

> Oder wenn jemand starr auf einen Fleck sieht, ohne das Auge seitwärts zu bewegen?[200]

Dass der Hang zur bimembrischen Übersetzung beziehungsweise seine Vorliebe für Fremdwörter Lange gelegentlich Schwierigkeiten machen, zeigt das niederländische Substantiv „gematigdheid“, das er sowohl mit „Temparament“, sowie mit „temperatur“ und mit „Temperirung“ wiedergibt, während im Grunde jeweils eine mittlere Lage oder die Mäßigung gemeint ist:

Al wat uit de natuurlike gesteldheid en gematigdheid des lichaams/ (dat noemen sy Natuurlik) of uit de dageliksche besigheden/ (mede natuurliker wijse/ doch dat is by hen Burgerlik te seggen) niet ontstaat: dat werkt God in ’t besonder/ die een meester der nature is; en den menschen dikmaals in den droom verscheen/ of door Engelen toesprak.[201]	Alles was aus der natürlichen Beschaffenheit oder Temparament des Leibes/ (das nennen sie natürlich) oder aus täglichen Geschäfften (auch natürlicher Weise/ aber dieses heisset bey ihnen Bürgerlich) nicht entstehet/ das mercket Gott insonderheit/ der ein Herr der Natur ist/ und dem Menschen offtmahls im Traum erschien/ oder durch Engel anredete.[202]

Wie nachlässig er vorging, zeigt hier zudem die Übersetzung „mercket“ für niederländisch „werkt“, was genau genommen keinen Sinn ergibt. Ähnliches gilt für die Stelle, an der er „gematigheid“ mit „temperatur“ übersetzt; vermutlich verstand er die Vorlage nicht und wählte er eine Übertragung, die einen einigermaßen sinnigen deutschen Satz ergab, ohne zu erkennen, dass hier auf die *humores*-Lehre angespielt wurde:

Belieftet God/ den mensche neer te slaan, hy doet dan meer aan den blygeestigen/ dan dien die door syns bloeds gematigheid also ver henen is.[203]	Gefället es Gott/ den Menschen nieder zu schlagen/ so thut Er es mehr an den Menschen die fröhliges Geistes sind/ als an dem/ der wegen der temperatur seines Geblüts schon zu weit hin ist.[204]

Schwager übersetzte hier richtig mit „Temperament“ und ließ den Verweis auf das Blut, mit dem das Gegenstück des Sanguinikers gekennzeichnet wurde, aus:

> Gefällt es Gott den Menschen niederzuschlagen, so thut er es häufiger an denen, die muntern Gemüths sind, als bey solchen, die von ihrem Temperamente schon tief genug gedruckt werden.[205]

Wo Lange schließlich „gematigheid“ mit „Temperirung“ übersetzt,[206] trifft er den Sachverhalt schon, da tatsächlich eine bestimmte Zusammensetzung eines Gemisches gemeint ist:

---

200 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 372 (Kap. 11, § 11).
201 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 210 (Kap. 31, § 12).
202 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 232-233 (Kap. 32, § 12).
203 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 55 (Kap. 8, § 4).
204 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 58 (Kap. 8, § 4).
205 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 307 (Kap 8, § 4).
206 Zu ‚Temperirung‘ *DWB* XI, 1. Teil, 1. Abt., 250-251.

[...] in spys of drank/ of geneesmiddelen/ of diergelyke/ also door malkanderen gemengd/ en tot die gematigheid gebraght worden; dat den menschen of hun vee daar af groten hinder kome.[207]

[...] in Speise/ Tranck/ Artzneyen/ oder dergleichen/ also durch einander gemenget/ und zu solchen Temperirung gebracht werden/ dass den Menschen oder ihrem Vieh davon grosse Hindernüß zu komme.[208]

3.4.4 Griechische und hebräische Zitate

Eine vierte Kategorie von Auffälligkeiten ergibt sich daraus, dass Lange vermutlich kein Griechisch oder Hebräisch konnte, denn Bekkers zahlreiche Zitate in eben diesen Sprachen übernimmt er nicht, vermutlich weil er sie nicht überprüfen konnte:

Dit volgende komt beter bij/ daar hij seit/ dat de Daemones de zielen der menschen niet en zyn. Dese nochtans gelooft hy/ dat niet enkeler nature, maar uit deelen toegesteld zyn. ʽΗ ψυχὴ τῶν ἀνθρώπων πολύμερής ἐστι, και οὐ μονομερής.[209]

Dieses nachfolgende komt noch besser hierbey/ da er sagt: Daß die Daemones der Menschen Seelen nicht seyn/ diese aber/ glaubet er/ dass sie nicht aus einfacher Natur/ sondern aus Theilen zubereitet sind.[210]

Schwager beherrscht Griechisch, denn er verwendet die richtigen griechischen Wörter:

> Das, was er hernach sagt, gränzt näher an die Vernunft; dass die Dämonen nemlich keine Seelen der Menschen sind. Doch glaubt er nicht, dass die Seelen einfache, sondern zusammengesetzte Substanzen sind. ʽΗ ψυχὴ τῶν ἀνθρωπων πολυμερής ἐστι, και οὐ μονομερής.[211]

Das griechische Wort ‚δαιμων' wird von Bekker mit „Daemon" wiedergegeben und nicht mit ‚Teufel', denn er übte heftige Kritik an den Bibelübersetzern, die „δαιμων" oft mit ‚Teufel' gleichsetzten und so einen übertriebenen Teufelsglauben in die Wege leiteten. Lange setzt aber unverfroren „Teuffel" für niederländisch „Daemon" ein:

Ταῦτα δ'ἐγὼν ἑθέλω ὀμόσαι, κέλεται δέ με θυμὸς, Οὐ δ'ἐπιορκήσω προς δαίμονος. Dus tuigt my mijn gemoed, ik sollte dien raad wel sweeren; En doch door valschen eed den Daemon niet onteeren. [...] Die enen Daemon self bestaan derf te bevechten; Ik segg', alsulken man by enen God geëerd: Sijn aanslagh gaat verloren, Veel ramp is hem beschoren.[212]

Es trägt mein Muht mirs zu! Ich sollte dem Raht wol schweren/ Doch soll vom Teuffel nicht dergleichen Eid mich kehren! [...] Wer mit dem Teuffel sich im Kampff denckt einzulassen/ Der dencke dass ihm Weh und Angst wird ewig fassen; Sein Anschlag geht doch stets/ wie klug dass macht verlohrn/ Und sein früh Ungemach/ wird alle Tag gebohrn.[213]

---

207 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 104 (Kap. 19, § 12).
208 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 107 (Kap. 19, § 12).
209 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 78 (Kap. 15, § 4).
210 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 80 (Kap. 15, § 4).
211 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 135 (Kap. 15, § 4).
212 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 2, S. 154-155 (Kap. 25, § 13).
213 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 176 (Kap. 26, § 13).

3.4.5 Unterschiedliche Bibelübersetzungen

Aufschlussreich beim Vergleich von Vorlage und Übersetzung ist der Umgang mit Bibelzitaten. Während Bekker hier die offizielle niederländische Bibelübersetzung, die ‚Statenbijbel' zugrundelegt, greift Lange auf das deutsche Gegenstück, die Lutherbibel, zurück. So erklärt sich etwa, weshalb das Substantiv „drake", das eigentlich ‚Drache' heißt, in Ex 7,9-12 in der deutschen Fassung mit „Schlange" wiedergegeben wird:[214]

Maar als die twee gebroeders wederquamen; en tot bewijs der grote maght van hunnen God/ en dat sy wettelik van hem gesonden waren/ mirakel deden; mits dat een staf veranderde in ene drake/ en wederom de drake tot een staf: Exod.7:10/11/12. so moest de Musti, (op sijn Turks gesproken) eerst gevraagd/ en de Clerge (Josefus in 't 2. Kap. Van sijn VI. boek der Oudheden/ noemtse Priesters ende Wijsen) by een geroepen; om eens te sollte wie 't winnen soude: […] Het meinen sommige/ dat overmits de staven, niet de draken hier genoemd staan: het so veel te seggen zy/ als dat Aaron toonde dat het sijne waarlik was een drake; maar dat die van de Chartummijm naaw ondersocht het niet en waren: en dat also Gods kraght hier in Aaron werkende/ de konst en listen van de Chartummijm te niete maakte. Maar ik en sie niet/ (schoon my dit wel dienen soude) om wat reden konst of kraght meer door het woord van staven te verstaan zy dan de draken/ die daar uit geworden waren.[215]

Als aber die zweene Brüder wieder kahmen/ und zum Beweiß der grossen Macht ihres Gottes/ und dass sie rechtmässig von Ihm gesandt wären/ Wunder thäten/ indem ein Stab zur Schlange/ und die Schlange wieder zum Stabe ward/ Exod.7.v.10/11/12. so muste der Musti (nach Türckischer Arth zu reden) erst gefraget/ und die Geistlichkeit (Josephus in dem 2. Cap. Seines sechsten Buchs von den alten Geschichten/ nennet sie Priester und Weisen) zusammen geruffen werden/ zu sehen/ welcher gewinnen wurde. [...] Es meynen etliche/ dass weil die Stäbe und nicht die Schlangen allhier gemeldet werden/ es so viel zu sagen sey/ dass Aaron zeigete/ dass sein wahrhafftig eine Schlange sey/ aber der Chartummym ihre/ genau untersucht/ es nicht wären/ und dass also Gottes Krafft/ die in Aaron wirckete/ die Kunst und List der Chartummym zu nichte machte. Ich sehe aber nicht/ (ob mir dieses gleichwohl dienen sollte) aus was Ursachen/ Kunst oder Krafft mehr durch das Wort von Stäben als von den Schlangen zu verstehen sey/ die daraus worden waren.[216]

Auch Schwager greift auf die Lutherbibel zurück, so dass es auch bei ihm an entsprechender Stelle „Schlange" statt ‚Drache' heißt:

---

214 In Ex 7,9-12 heißt es in der ‚Statenbijbel': „9 Wanneer Farao tot ulieden spreken zal, zeggende: Doet een wonderteken voor ulieden; zo zult gij tot Aäron zeggen: Neem uw staf en werp *hem* voor Farao's aangezicht neder; hij zal tot een draak worden. 10 Toen ging Mozes en Aäron tot Farao henen in en deden alzo, gelijk de Heere geboden had; en Aäron wierp zijn staf neder voor Farao's aangezicht en voor het aangezicht zijner knechten, en hij werd tot een draak. 11 Farao nu riep ook de wijzen en de guichelaars, en de Egyptische tovernaars deden ook alzo met hun bezweringen. 12 Want een iegelijk wierp zijn staf neder en zij werden tot draken; maar Aärons staf verslond hun staven".

215 Bekker: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 114-115 (Kap. 14, § 10-11).

216 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 119 (Kap. 14, § 10-11).

> Als aber die beyden Brüder zurück kamen, und zum Beweise der grossen Macht desjenigen Gottes, dessen Gesandte sie waren, Wunder thaten, einen Stab in eine Schlange, und diese wieder in einen Stab verwandelten [...].[217]

Die Rückgriffe auf die Lutherbibel führen insgesamt dazu, dass die deutsche Fassung der *Betoverde Weereld* an mancher Stelle, die auf die Bibel anspielt, plastischer wirkt: So verweist das niederländische Substantiv „geesten“ in Psalm 104 unmittelbar auf die Beschaffenheit der Engel, während das deutsche Substantiv „Winde“ ihre Seinsart mittelbar in Bildersprache erklärt:

Dat scheen hen uit de Schrift so toe/ welke seit/ dat God syne Engelen maakt geesten, syne dienaars een vlammende Vuur. Psal.104.[218]	Dieses kam ihnen aus der Schrifft so für/ welche sagt/ daß Gott seine Engel zu Winden/ und seine Diener zu Feuerflammen gemacht/ Ps. 104. v.4.[219]

Schwager setzt hier die Bibelstelle einfach als bekannt voraus und zitierte sie nicht eigens:

> [...] weil sie diese Meinung in der Bibel gefunden zu haben glaubten, Ps. 104,4 [...].[220]

3.4.6 Die Auslassungen

Lange lässt gelegentlich ganze Wortfolgen aus, was nicht selten Unverständlichkeit nach sich zieht. Die Auslassungen dürfen zum Teil auf seine Eile beim Übersetzen zurückzuführen sein, oder darauf, dass er bestimmte Wendungen einfach nicht verstand, gelegentlich hielt er aber bestimmte Wortfolgen der Vorlage wohl auch für irrelevant und übersetzte sie nicht, so etwa die Fügung „te bestraffen en te straffen; die doch nergens in de weereld zijn“, die in der deutschen Fassung abhanden gekommen ist:

Waar uit ik dan vervolgens ook besluite/ dat het ons niet past ons selven met die dingen op te houden; die te ontdekken/ en te onderscheiden/ te bestraffen en te straffen; die doch nergens in de wereeld [sic!] zijn/ die nooit geweest zijn/ noch ooit wesen sullen/ noch wesen konnen.[221]	Woraus ich denn folgends auch schliesse/ daß es uns nicht anstehet/ uns selber mit den Dingen auffzuhalten/ die zu entdecken/ und zu unterscheiden/ zu gewesen/ noch jemahls seyn werden/ noch seyn können.[222]

Schwager geht hier sorgfältiger vor; er übersetzt die ganze Stelle und präzisiert sie zudem, indem er die Art der Strafe präzisiert:

---

217 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 3, S. 53 (Kap. 14, § 10).
218 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 94 (Kap. 17, § 5).
219 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 97 (Kap. 17, § 5).
220 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 161 (Kap. 17, § 5).
221 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 183 (Kap. 22, § 18).
222 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 190 (Kap. 22, § 18).

> [...] woraus ich sodann den Schluß mache: daß es sich uns nicht gezieme, uns mit dergleichen Dingen abzugeben, sie zu entdecken, zu unterscheiden, oder sie zu bestrafen, es sey mit Worten oder mit Leibesstrafe; denn sie existiren nirgend, haben nie existiert, werden nie existiren, und sind platterdings unmöglich.[223]

Die Unzulänglichkeit von Langes Übersetzung wird besonders ersichtlich, wenn Fehlinterpretationen und Auslassungen in ein und demselben Satz zusammentreffen, so etwa wenn er im dritten Buch die Stelle „geloofde dat de kollen sulx gemeenlik door den Duivel doen“, aus nicht erkennbaren Gründen nicht übersetzt und im selben Satz „dwars“ mit „verruckt“ wiedergibt:

Waarom en seidense niet/ het is de Duivel of een toveraar/ indien doe maar het gemeene volk/ so dwars als heden/ self ook wel geleerden/ geloofde dat de kollen sulx gemeenlik door den Duivel doen? Insonderheid daar sy doch so gereed met seggen waren; hy heeft den Duivel.[224]	[...] warumb sagten sie nicht/ es ist der Teufel oder ein Zauberer/ so damahls nur das gemeine Volck/ das so verruckt als heute/ ja selbst auch wohl Gelehrte/ glaubeten/ daß die Unholden solche gemeiniglich durch den Teufel thun? insonderheit da sie doch so fertig zu sagen waren: Er hat den Teufel.[225]

Schwager überträgt „dwars“ nicht, sondern paraphrasiert geschickt und macht aus „het gemeene volk/ so dwars als heden“ einfach die „läppische Volksmeinung“, die Ergänzung „einen bösen Dämon“ macht klar, wieviel Wert Schwager auf eine genaue Wiedergabe der Vorlage legte:

> Warum sagten sie nicht, daß es der Teufel oder ein Zauberer sey, wenn die läppische Volksmeinung dazumal schon so sehr im Schwange gewesen wäre, als sie es unter unserm Jan Hagel und selbst unter unsern Gelehrten ist, daß die Hexen durch Mitwirkung des Teufels dergleichen Revolutionen in der Natur hervorbringen könten? Die Feinde Jesu waren ja doch fertig mit der Beschuldigung, Jesus habe den Teufel. (einen bösen Dämon).[226]

In Langes deutscher Übersetzung von 1693 finden sich wortgetreue Übersetzungen, die kein Deutsch sind, andererseits aber auch freie Übertragungen, die auf den ersten Blick falsch anmuten, den Inhalt aber richtig wiedergeben. Die Eigenheiten der deutschen Sprache des 17. Jahrhunderts sowie die norddeutsche Färbung sollten daher mitberücksichtigt werden, um seiner Leistung gerecht zu werden.

---

223 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 3, S. 191 (Kap. 22, § 18).
224 Vgl. Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 97 (Kap. 12, § 14).
225 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 101 (Kap. 12, § 14).
226 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 3, S. 22 (Kap. 12, § 14).

3.5 Schwagers deutsche Übersetzung der *Betoverde Weereld* (1781-1782)

Schwager strebte, wie er im *Beytrag* darlegte, eine genauere und bessere Übersetzung der *Betoverde Weereld* an. Ein Vergleich zeigt, dass er sein Vorhaben durchaus einlöste. Wo Lange verkrampft fast Wort für Wort übersetzt, gewinnt Schwager Distanz zur Vorlage: Er hebt Wesentliches hervor und kürzt Überflüssiges. Zudem las er sorgfältiger und interpretierte genauer: Er ist bemüht, flüssiges und korrektes Deutsch zu schreiben, auch wenn er dazu auf eine wortwörtliche Wiedergabe der Vorlage verzichten muss.

Anhand von vier kurzen Abschnitten aus den einzelnen Büchern der *Betoverde Weereld* soll versucht werden, die Qualitätsunterschiede zwischen den beiden deutschen Übertragungen aufzuzeigen. Schwager übersetzt die Verben besser als Lange und benutzt die typisch niederländische Fügung aus Hilfsverb mit Partizip seltener. Lateinische Zitate überträgt er in verständliches Deutsch, und theologische wie philosophische Begriffe werden adäquat wiedergegeben. Zahlreiche Fehlübersetzungen Langes wurden korrigiert.

Im fünfzehnten Kapitel des ersten Buches findet sich eine Stelle, die für Schwagers Vorgehen recht aufschlussreich ist. Schwager übersetzt „heeft geholpen tot“ nicht wie Lange mit dem recht niederländisch anmutenden „zu [...] geholffen hat“, sondern allein mit „beytrug“. Das Moment des Lernens im niederländischen „gaan besien“ wird von Schwager treffend mit „kennen zu lernen“ übersetzt, während Lange sich mit „beschauen wollen“ eng an die Vorlage anlehnte. Philosophische Bezeichnungen werden bei Schwager präziser wiedergegeben. So übersetzt Lange etwa „naturelik begrypen“ buchstäblich mit „natürlich begreiffet“, Schwager dagegen expliziter „durch die Vernunft begreift“. Überhaupt verfügte Schwager über bessere Niederländischkenntnisse: Aus „werkstellig te maken“, das Lange wortwörtlich und somit falsch mit „werckstellig zu machen“ übertrug, wird bei ihm treffend „in Ausübung zu bringen“ und „in ’t stuk van den Godsdienst“, das Lange mit „in dem Stück des Gottes Dienst“ zur Unverständlichkeit entstellte, heißt bei ihm treffend „in Religionssachen“:

> Indien wy nu bevinden/ dat een groot deel der voorseide leeringen door ’t licht des Evangeliums tot noch toe niet verdreven zyn; dat en moet ons gansch geen wonder doen. Want het eensdeels al geen duisternisse is/ wat de mensch naturelik begrypt: en anderdeels de verlichtinge/ die ’t verstand door de H. Schrift ontvangt/ niet allerwege werksaam is; so dat een Kristen niet meer weet het gene hy behoort te weten/ dan hij doet het gene hy behoort te doen. Dit laatste openbaart sich noch wel meest: mitsdien den mensch altyd noch veel gereeder en gemakkeliker is/ de waarheid blootlijk door verstand te soeken/ dan door deugd werkstellig te maken. Oorsake? Onse aangeborene nieuwsgierigheid/ die ook tot den val der eerste ouders heeft geholpen/ is daar door/ so ’t blykt/ noch meer versterkt. Des dryftse ons noch so veel meer om veel te weten/ alsse min bequaam is om iets wel te vatten: maar het doen van ’t gene reght/ en door de waarheid ontdekt is/ wil met den verdorvenen mensche so niet voort. Men moet derhalve niet denken/ dat al wat dese of gene volkeren sonderlinge in ’t stuk van den Godsdienst/ plegen/ altyd en enkelik

uit hun geloof en leere spruit. Dit sal ons wel haast voorkomen/ willen wy sleghs de Kristenheid/ so als die eertyds was/ en so die heden is/ eens gaan besien.[227]

Wenn wir nun befinden; daß ein grosser Theil der vorgemeldten Lehren durch das Licht des Evangelii biß daher noch nicht vertrieben sey/ so muß uns solches gantz nicht wunderlich fürkommen. Denn es eines Theils nicht alles Finsternüß ist/ was der Mensch natürlich begreiffet; und andern theils die Erleuchtung/ die der Verstand durch die Heil. Schrifft empfähet/ nicht allewege wirckend ist/ also daß ein Christ nicht mehr weiß/ was er billich wissen soll/ als er thut/ was ihm gebühret zu thun. Dieses letzte offenbahret sich wohl am meisten; in dem der Mensch allezeit noch vielfertiger und gemachlicher ist/ die Wahrheit bloß durch Verstand zu suchen/ als durch Tugend werckstellig zu machen. Ursache? Unsere angebohrne Neugierigkeit/ die auch zu dem Fall unser ersten Eltern geholffen hat/ wird dadurch wie es scheinet/ noch mehr verstärcket. Daher treibet sie uns noch so viel mehr zu wissen/ als sie weniger tüchtig ist etwas wohl zu fassen; aber das jenige thun/ was recht/ und durch die Wahrheit entdecket ist/ will mit den verdorbenen Menschen so nicht fort. Man muß derhalben nicht dencken/ daß alles/ was diese oder jene Völcker/ sonderlich in dem Stück des Gottes Dienstes pflegen/ allezeit und bloß aus ihrem Glauben und Lehre entspringe. Dieses wird uns gar bald für die Augen kommen/ wenn wir nur bloß die Christenheit/ wie sie ehemals war/ und wie sie heutiges Tages ist/ ein wenig beschauen wollen.[228]

Wir dürfen uns gar nicht wundern, daß ein grosser Theil der bisher erzählten Lehren bis dahin noch nicht durch die Lehre des Evangeliums verdrengt sey. Denn eines Theils ist es nicht alles Finsternis, was der Mensch durch die Vernunft begreift, andern Theils ist die Erleuchtung, die der Verstand aus der heil. Schrift schöpft, nicht immer wirksam, dergestalt, daß ein Christ oft eben so wenig weis, was er doch wissen solte, als er nicht alles thut, was er zu thun schuldig ist. Dies sieht man daraus, da der Mensch viel williger ist, die Wahrheit mit seinem Verstande zu suchen, als durch seine Tugend in Ausübung zu bringen. Die Ursache davon ist unsre natürliche Neugierde, welche das Ihre zum Fall unsrer ersten Aeltern beytrug, durch die Wirkung des Falls noch mehr erweitert und verstärkt ward, und uns jetzt um desto mehr antreibt, zu wünschen, daß wir viel wissen möchten, je weniger unser Verstand fähig ist, etwas gut zu fassen. Aber das Verderben des Menschen giebt es nicht zu, daß er in der Ausübung desjenigen, was ihm durch die Wahrheit entdeckt und recht ist, mit gleichem Schritte fortgehe; folglich kann man von den Gebräuchen dieses oder jenes Volks, besonders in Religionssachen, nicht immer auf ihren Glauben und ihre Lehre zurückschliessen. Dies wird uns noch einleuchtender werden, wenn wir uns die Mühe nehmen wollen, die Christenheit, so wie sie ehemals war, und wie sie jetzt ist, kennen zu lernen.[229]

Im siebten Kapitel des zweiten Buches kehren verschiedene niederländische Wendungen, die Lange schon übersetzt hatte, bei Schwager nicht wieder: Satzteile wie „ofte wat door d'onbepaalde mogentheid geschieden kan", „so wy hier voor VI. §1 al eens gesien hebben" und „mede door dat schepsel werken wat hy wil", hielt er offensichtlich

227 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 1, S. 77 (Kap. 15, § 1).
228 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 1, S. 79 (Kap. 15, § 1).
229 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 132-133 (Kap. 15, § 1).

für überflüssig und so strafft er Bekkers Ausführungen. Auch im zweiten Buch bereiteten Lange die Verben mehr Schwierigkeiten als Schwager, der etwa „kan scheppen“ nicht mit ‚kan erschaffen‘, sondern in der richtigen Wortfolge mit „schaffen kan“ übersetzt. Das niederländische „soude konnen doen“ wird von Schwager richtig mit „thun könnte“ übertragen, wo Lange „solte können thun“ übersetzt hatte. Schwager übersetzte den lateinischen Satz „Ab eo, quod esse potest, ad illud, quod est, non valet consequentia“ nicht buchstäblich wie Bekker und Lange, sondern versuchte, in einem knappen Adagium die Bedeutung kernig wiederzugeben: „Man kann nicht vom Möglichen auf das Wirkliche schliessen“. Ähnlich gründlich und bündig überträgt er theologische Begriffe. So wird die „wesentlijke veranderinge/ die ’t Pausdom in de Misse stelt“ nicht buchstäblich übersetzt mit „wesentlichen Verwandlung/ die das Pabstthum in der Messe setzet“, wie Lange dies tut, sondern der entsprechende theologische Fachbegriff bemüht: „mit der papistischen Transsubstantiation beschaffen“. Dass Schwager die niederländischen Präfixe besser einordnen konnte als Lange, zeigt etwa die Übersetzung „bey uns selbst anfangen“, wo Lange schrieb: „von uns selbst den Anfang machen muste“, und es in der Vorlage hieß: „van ons self beginnen moesten“. Für Präpositionen gilt Ähnliches: Das niederländische „langs welke“, das sich auf ‚Weg‘ bezieht, wird von Lange fälschlich mit „langs welchen“ übersetzt, von Schwager dagegen richtig mit „auf welchem“. Auffallend ist, dass Schwager das niederländische „lichaam“ mit „Körper“, Lange dagegen mit dem prägnanteren „Leib“ übersetzt; das negativ konnotierte Wort „Papisten“ wird von Lange übernommen während Schwager das neutrale „Catholicken“ benutzt:

> En gesteld, datser zyn, so word billyk ondersocht, op wat wyse dat deselve, vergeleken met des menschen siele, op de selve, of op eenig lichaam werksaam zyn.
> §1 Gelijk wy van ons self beginnen moesten/ om te mogen weten datter Geesten zyn/ dewyle wy bevinden dat onse Ziel sodanig is: so sal dit ook de wegh zyn/ langs welke wy de werkingen derselven alderbequamelijxt naspeuren mogen; om daar af te oordeelen so na als ’t immers doenlijk is. [...] Ende vermits dit nu een stuk is/ waar afmen my ernstelijk dringt besonderlijker te spreken/ dan ik in ’t eerst meende te behoeven: so dunktet my geraden/ voor af eenige bepalingen te maken/ buiten welke ik met reden niet en magh getrokken worden; noch self eenigsins daar buiten schreiden/ wil ik my noch mynen Leser niet verwerren.
> §2 Myn eerste paal is/ Gods Almachtigheid niet te betwisten/ wat die door allerhande schepselen/ so ’t hem beliefde/ soude konnen werken; ofte wat door d’onbepaalde mogentheid geschieden kan. Want het is een regel waar aan niemant ooit getwijffeld heeft: *ab eo quod esse potest ad illud quod est, non valet consequentia;* het is geen goed gevolg, om dat een ding wel wesen kan, dat het daarom is: so wy hier voor VI. §1 al eens gesien hebben. So God kan scheppen wat hy wil/ so kan hy mede door dat schepsel werken wat hy wil: ende dat echter buiten tegenstrijdigheit. [...]
> §3 Desgelijx is het met de wesentlijke veranderinge/ die ’t Pausdom in de Misse stelt/ altijd by onse leeraars opgevat: welke daarom sulks voor een verdichtsel houden/ dewyle alle d’eigenschappen/ inwendig en uitwendig/ blijven/ van alsulken lichaam als het brood is; en door welken ’t anders niet en is dan brood. Gelijk als dan de eigenschappen ’t wesen van sulk een lichaam van een ander onderscheiden: so veel te meer dan Lichaam ende Geest/ tusschen welken ’t onderscheid onvergelijkelijk groter is. So weinig als derhalven de Papisten met dien

uitvlught op de Protestanten ooit gewonnen hebben: so weinig magh het ook by ons in overleg genomen worden/ ’t gene hier Gods Almaght soude konnen doen. En dat noch so veel te minder/ om ’t verwijt niet onderhevig te zyn/ dat wy self so snoden redeneringe te werk stellen/ die wy in anderen berispen.[230]

Und gesetzt/ daß sie seyn/ so wird billich untersuchet/ auff was Weise dieselbigen mit des Menschen Seele verglichen/ entweder auff dieselbige oder auff einigen Leib wircken.
§1 Gleich wie wir von uns selbst den Anfang machen musten/ daß wir wissen möchten/ daß Geister seyn/ dieweil wir befunden/ daß unsere Seele sothanig ist: So soll dieses auch der Weg seyn/ langs welchen wir die Wirckungen derselben am allerfüglichsten erforschen mögen/ umb darvon zu urtheilen/ so nahe/ als immer möglich ist. Und dieweil dieses nun ein Stück ist/ darauff man auff mich ernstlich dringet/ besonderlicher zu reden/ als ich anfangs nöhtig zu haben vermeynete/ so düncket mich rahtsahm zu seyn/ vorher einige Grentzen zu machen/ ausserhalb welchen ich mit vernünfftigen Gründen nicht mag gezogen werden/ auch selber keines weges daraus schreiten/ wo ich nicht mich und meinen Leser verwirren will.
§2 Mein erste Gräntze ist/ Gottes Allmacht nicht in Streit zu ziehen/ was derselbe durch allerhand Geschöpffe/ so es ihm beliebete/ solte können wircken/ oder was durch die unumbschrenckte Macht geschehen kan. Denn es ist eine Regel/ daran niemand jemahls gezweiffelt hat: *Ab eo quod esse potest ad illud quod est non valet consequentia:* Es ist keine gute Folge/ weil ein Ding wohl seyn kan/ daß es darumb ist; Wie wir vorher VI. §1 schon einmahl gesehen haben. Wenn Gott kan erschaffen/ was Er will/ so kan Er auch durch das Geschöpff wircken/ was er will; und das dennoch ausser wieder einander Streitung. [...]
§3 Deßgleichen ist es mit der wesentlichen Verwandlung/ die das Pabstthum in der Messe setzet/ allezeit bey unsern Lehrern angegriffen worden/ welche solches darumb für ein Gedichte halten/ dieweil alle Eigenschafften/ inwendig und außwendig bleiben/ von einen solchen Leibe/ als das Brodt ist; und durch welche es anders nichts ist als Brodt. Gleichwie nun die Eigenschafften/ das Wesen solches Leibes von einander unterscheiden: So viel mehr den Leib und den Geist/ zwischen welchen der Unterscheid unbegreifflicher viel grösser ist. So wenig derhalben die Papisten mit dieser Außflucht gegen die Protestanten jemahls gewonnen haben/ so wenig mag es auch bey uns in Betrachtung genommen werden/ was hier Gottes Allmacht solte können thun; und daß noch umb so viel weniger/ dem Verweiß nicht unterworffen zu seyn/ daß wir solche schnöde Vernunfft-Gründe solten ins Werck setzen/ die wir in andern straffen.[231]

Gesetzt also, daß es Geister gebe; so muß gründlich untersucht werden, wie sie, in Vergleichung mit der menschlichen Seele, auf dieselbe, oder auf irgend einen Körper wirken können.
1. Da wir bey uns selbst anfangen mußten, wenn wir das Daseyn der Geister beweisen wolten; da wir finden, daß unsere Seele von dieser Beschaffenheit ist; so werden wir auch hier denselbigen Weg einschlagen müssen, auf welchem wir ihren Wirkungen am leichtesten auf die Spur kommen können, um davon so genau

230 Ders.: *Betoverde Weereld* (1739), Buch 2, S. 42-44 (Kap. 7, § 1-3). Das Kapitel ist nicht in der niederländischen Vorlage von 1691-1693 (Exemplar: Nijmegen (UB)) enthalten, deshalb wird hier nach der Deventer Ausgabe von 1739 zitiert.
231 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 2, S. 40-41 (Kap. 7, § 1-3).

urtheilen zu können, als es nur immer möglich ist. Und da man jetzt mehr in mich setzt, als ich jemals erwarten konnte, mich über diese Materie weiter heraus zu lassen, als ichs anfänglich für nöthig hielt: so will ich mir gleich einige Schranken setzen, über welche ich nicht hinausgehen kann, ohne mich und meinen Leser zu verwirren.
2. Also zuerst kann und will ich unserm Gott seine Allmacht nicht streitig machen, nach welcher er allerhand Creaturen nach seinem Wohlgefallen, machen kann. Aber es ist eine Regel, die noch niemand hat verwerfen können: *Ab eo, quod esset potest, ad illud, quod est, non valet consequentia.* (Man kann nicht vom Möglichen auf das Wirkliche schliessen.) Wenn Gott schaffen kann, was er will; so kann er es, aber ohne Widerspruch. [...]
3. Eben so ist es mit der papistischen Transsubstantiation beschaffen, so, wie sie unsre Lehrer nehmen; und wir halten diese Lehre für ein grosses Absurdum, da alle innerliche und äusserliche Eigenschaften des Brodts bleiben, wie sie gewesen sind. Da demnach die Eigenschaften das Wesen des einen Körpers von dem Wesen des andern Körpers unterscheiden: so muß dis auch der Fall zwischen Geist und Körper seyn, zwischen welchen der Unterschied unendlich grösser ist. So wenig demnach die Catholicken mit diesem Schlupfwinkel über die Protestanten gewonnen haben: eben so wenig werden wir hier auf dasjenige Rücksicht nehmen, was die Allmacht Gottes thun könnte; und das um destoweniger, damit wir uns nicht derselben absurden Sophistereyen schuldig machen, die wir an andern so strenge rügen.[232]

Am zweiten Kapitel des dritten Buches lässt sich aufzeigen, dass Schwager generell besser und adäquater übersetzte als Lange. Bei den einzelnen Verben, Hilfsverben und Modalverben übernimmt er nicht die niederländische Wortfolge, sondern bedient sich der deutschen. So wird das niederländische „sal syn“ von ihm nicht wie von Lange mit „wird seyn“, sondern mit „seyn soll“ wiedergegeben. Philosophische Begriffe werden auch hier von Schwager prägnanter übersetzt als von Lange, der allgemeinere Bezeichnungen wählt. So wird der philosophische Begriff ‚Stoff‘, aus dem die Körper bestehen, bei Lange allgemein als „Materie“ wiedergegeben, während Schwager dagegen den spezifischen Terminus „Urstoffe“ gebraucht. Dass Schwager Konjunktionen anders als Lange differenzierter zu übersetzen weiß, kann an der Übersetzung „ob [...] gleich“ für die niederländische Konjunktion „hoewel“ abgelesen werden, wo Lange in Anlehnung an das Niederländische „wiewohl“ übersetzte. Bündiges Übersetzen ist überhaupt Schwagers Wahrzeichen. So wird der Satzteil „so ik beter niet en wete“, den Lange Wort für Wort mit „und wie ich auch besser nicht weiß“ wiedergibt, von ihm geschickt mit „meines Wissens“ übersetzt. Das niederländische Verb „bestaan“, das sich hier auf einen Körper bezieht, übersetzt Lange wortwörtlich mit „bestehen“, Schwager hebt aber das zeitliche Moment stärker hervor und wählt das deutsche Verb „fortdauern“:

Maar dan verklaart ons ook de Schrift/ dat self het Lichaam geestelijk, en niet so grof sal zijn als nu; dat sonder spijs en drank bestaan/ en niet meer voortgeteeld sal worden/ noch te niete gaan: so dat wy niet so veel van d’Engelen verschillen sullen als wy nu doen/ om ook in sulken sin den Engelen gelijk te zijn. Matt. 22:30. Niet dat het Lichaam van nature sal veranderd zijn; dewijl het self ook in deselfde stoffe sal bestaan/ daar ’t in dit leven uit bestond: maar dat het wesen onveranderd/ doch

232 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 2, S. 323-325 (Kap. 7, § 1-3).

onbegrijpelik volmaakter wesen sal. Nu doet alleenlik de volmaaktheid van ons Lichaam dat de Ziel daar door veel doet/ het gene voor haar daar geen ander soude doenlijk zijn: hoewel ik wederom den Malabaren geen gelijk en geve/ die (so als I.b.VII. § 14. uit Baldeus is verhaald) het onderscheid van Mensch en Beest in ’t Lichaam stellen; maar sulken Ziel met sulken Lichaam/ en op sulken wijse als het is/ vereend/ dat maakt by my dan Mensch/ en/ so ik beter niet en wete/ ook by ’t gansche Kristendom.[233]

Aber nun erkläret uns auch die Schrifft/ daß selbst der Leib geistlich und nicht so grob wird seyn als nu; der ohne Speise und Tranck bestehen/ und nicht mehr fortgepflantzet/ noch zu nichte werden soll. Also das wir nicht so viel von den Engeln unterschieden seyn werden/ als wir nun thun/ auch in solchem Sinn den Engeln gleich zu seyn Matth. 22.30. Nicht daß der Leib von Natur wird verändert seyn/ dieweil derselbe auch in derselben Materie bestehen wird/ darauß er in diesem Leben bestanden/ sondern daß das Wesen unverändert; doch unbegreifflich vollkommener seyn wird. Nun macht allein die Vollkommenheit unsers Leibes/ daß die Seele dadurch viel thut/ was vor ihr durch keinen andern solte thunlich seyn: Wiewohl ich wiederumb den Malabaren nicht recht gebe/ die (wie I. Buch VII § 14 auß dem Baldaeus erzehlet worden) den Unterscheid des Menschen und unvernünftigen Thieres in dem Leibe setzen: Sondern solche Seele mit solchem Leibe/ und auff solche Weise/ wie es ist/ vereiniget/ das macht bey mir den Menschen/ und wie ich auch besser nicht weiß/ bey dem gantzen Christenthum.[234]

Die Schrift sagt uns aber auch, daß dann der Cörper geistlich, und nicht mehr so grob seyn soll, als der jetzt noch ist; daß er ohne Speise und Trank fortdauren, und nicht mehr durch Zeugung vermehrt, noch vernichtigt werden soll; folglich würde sodann der Unterschied zwischen uns und den Engeln nicht so groß mehr syn, als er jetzt ist, und in diesem Verstande würden wir den Engeln im Himmel gleich seyn. Matth. 22,30. Nicht etwa, als wenn unser Leib wesentlich würde verändert werden, denn er wird noch immer aus eben demselben wesentlichen Urstoffe bestehen, aus dem er jetzt besteht, das Wesen bleibt; aber er wird über alle Begriffe vollkomner seyn. Nun verursacht es die Vollkommenheit unseres Körpers, daß die Seele durch ihn so viele Wirkungen hervorbringt, welches sie durch keinen andern Cörper zu thun vermögend seyn würde, ob ich gleich den Malabaren deswegen noch nicht Recht gebe: (B. I. Kap. 7. N. 14.) die den Unterschied zwischen dem Menschen und den Thieren blos im Cörper finden wollen. Nach meiner Meinung ist der Mensch ein Mensch, weil eine solche Seele mit einem solchen Cörper und auf solche Weise vereinigt ist, und meines Wissens ist dis die Meinung aller Christen.[235]

Das zwölfte Kapitel des vierten Buches stellt nochmals Schwagers gründliche und kernige Art zu übersetzen unter Beweis. Weitschweifige und schwerfällige Umschreibungen wie „nopens ’t gene wy op hun getuigenisse voor waarachtig houden willen“ und „om by ons selven“ im fünften Paragraphen finden sich nicht mehr bei ihm. Verbformen übersetzt er freier und genauer: Die niederländische Verbindung

233 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 3, S. 6 (Kap. 2, § 4).
234 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 3, S. 6-7 (Kap. 2, § 4).
235 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 3, S. 334-335 (Kap. 2, § 4).

„opmerkende geweest sijn“ etwa wird nicht wie von Lange mit „auffmerkend gewesen“, sondern mit „aufmerksam seyn müssen“ wiedergegeben. An den Verbformen lässt sich auch die Entwicklung der Sprache ablesen: So lautet die dritte Person Plural Präsens vom Verb ‚sein‘ bei Lange „seyn“, bei Schwager aber moderner „sind“; Schwager verwendet ohnehin die geläufigsten Wendungen, so wird „beslepen zyn“ von Lange mit „geschliffen sein“ übersetzt, von Schwager dagegen mit „getrieben ist“:

> Het gene ons dan nu ter oren komt/ of wat wy ergens in de boeken lesen/ na dat wy tot volkomen rijpigheid van oordeel zijn gekomen; so verre wy dan ook met geen meer vooroordeel beladen zyn: laat ons besien/ wat word er toe vereischt/ dat wy volkomelijk geloven mogen/ het gene ons by monde of in schriften dien aangaande word verhaald. So als na alle Reghten in Getuigen word vereischt/ waar op men reght sal doen: dat sy volkomen kennisse van saken hebben/ en datse aan hen selven geloofweerdig/ en ook in aansien van persoon en sake onpartijdig zijn. Om ’t eerste te bekomen/ so moet hun oordeel ook volkomen rijp/ en hun verstand genoegsaam op dat stuk geoefend en beslepen zijn/ daar toe ook alles in het ondersoek der sake wel in acht genomen/ so veel als tot de volle kennisse van noden is. Aangaande ’t eerste magh in desen ’t selfde onderright in acht genomen worden/ ontrent anderen in ’t gene sy vertellen/ dat wy hier voor in de vijf eerste hoofdstukken voor ons self in acht genomen hebben. Want wy en mogen anderen niet meer geloven dan ons selven: so moesten wy dan ook versekerd zyn/ dat sy so onbelemmerd en so wel opmerkende geweest zijn/ nopens ’t gene wy op hun getuigenisse voor waarachtig houden willen; als wy ons selve hebben voorgeschreven/ om by ons selven van de waarheid onser eigene ondervindinge overtuigd te zijn.[236]

> Was uns denn nun zu Ohren kommet/ oder was wir irgends in den Büchern lesen/ nachdem wir zu vollkommener Reiffe des Verstandes kommen/ sofern wir auch mit keinem Vorurtheil beladen sind/ so lasset uns besehen/ was darzu erfordert wird/ das wir vollkömmlich glauben mögen/ was mündlich oder auch schrifftlich desfalß erzehlet wird. Gleich wie nach allen Rechten an den Zeugen erfordert wird/ worauff man recht thun soll; daß sie vollkommene Erkäntniß der Sache haben/ und daß sie an ihnen selbst glaubwürdig/ und auch in Ansehung der Persohnen und der Sache unpartheyisch seyn. Das erste zu erlangen/ so muß ihr Urtheil auch vollkommen reiff/ und ihr Verstand genugsam in den Stück geübet und geschliffen seyn/ darzu auch alles wohl in Untersuchung der Sache wohl in acht genommen werden/ so viel zu der völligen Erkäntnis von nöhten ist. Angehend das erste/ mag in diesem selbst der Unterricht in acht genommen werden. Bey dem andern/ in dem/ was sie erzehlen/ was wir zuvor in den fünff ersten Hauptstücken vor uns selbst in acht genommen haben. So müssen wir auch alsdenn versichert seyn/ daß sie so unverhindert und so auffmerckend gewesen/ in Ansehung dessen/ was wir auff ihr Zeugniß für wahrhafftig halten wollen/ als wir uns selber vorgeschrieben haben/ bey uns selber an der Warheit unser eigenen Erfahrung überzeuget zu seyn.[237]

236 Ders.: *Betoverde Weereld*, Buch 4, S. 94-95 (Kap. 12, § 5).
237 Ders.: *Bezauberte Welt* (1693), Buch 4, S. 99 (Kap. 12, § 5).

> Wir wollen nun zeigen, was darzu erfordert werde, wenn wir erst zu reifem Verstande gekommen, und frey von Vorurtheilen sind, dasjenige, was wir hören oder in Büchern lesen, vollkommen glauben zu können. Wenn man im Gerichte sich auf die Aussage der Zeugen soll verlassen können, so wird von diesen gefordert, daß sie vollkommene Kenntniß von der Sache haben, an sich glaubwürdig und in Absicht der Personen und Sache vollkommen unpartheyisch sind. In Absicht des ersten kann man sich dieser Kenntnisse nicht rühmen, wenn die Beurtheilungskraft noch nicht vollkommen reif, und der Verstand in Rücksicht der in Frage seyenden Sache noch nicht genug geübt und betrieben ist. Dazu wird weiter erfordert, daß man bey Untersuchung der Sache nichts übersehe, was zur vollkommenen Beurtheilung und Bekanntschaft mit ihr erfordert wird. Hier müssen die Vorschriften wol bedacht und befolgt werden, die wir in den fünf ersten Kapiteln dieses Buchs gegeben haben. Denn wir dürfen ja andern nicht mehr glauben, als uns selbst; wir können also auch von ihnen fordern, daß sie in Absicht desjenigen, was wir ihnen auf ihr Wort glauben sollen eben so unbehindert und eben so aufmerksam seyn müssen, als wir es uns selbst vorschreiben, um von der Wahrheit unserer eigenen Erfahrung überzeugt zu seyn.[238]

Fast ein Jahrhundert nach dem Erscheinen der ersten Ausgabe hatte die *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen nochmals von sich reden gemacht, was ohne die Anstrengungen des Neologen Semler und des Ravensberger Pfarrers Schwager gewiss nicht geschehen wäre. Die zweite zum Druck gelangte deutsche Übersetzung, die Langes Ausgabe von 1693 in jeder Hinsicht entschieden überragte, rückte Bekkers Schrift erneut in den Mittelpunkt der damaligen Teufels- und Hexendebatte um Gaßner und Schröpfer und der Auseinandersetzungen um die historisch-kritische Bibelexegese. Der deutschen Öffentlichkeit wurde erneut die Möglichkeit geboten, einen Schlussstrich unter Aberglauben und Teufelsdebatte zu ziehen, um so die ‚Aufklärung' im Sinne eines vernünftigen, reinen Christentums zu verwirklichen.

238 Ders.: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 378-379 (Kap. 12, § 5).

4. Die deutsche Geisterdebatte zwischen Cartesianismus und lutherischer Orthodoxie

4.1 Einführung

Kurz nachdem die ersten zwei Teile der *Betoverde Weereld* erschienen waren, wurden sie von dem Leipziger Theologen Tilemann Andreas Rivinus (1654-1692) in den *Acta Eruditorum* rezensiert,[1] der Bekker Ruhm in der ganzen Gelehrtenwelt bescheinigt. Die *Acta*[2] bildeten als lateinischsprachige Gelehrtenzeitschrift eine wichtige Quelle für die Rezeption der *Betoverde Weereld* außerhalb der Republik;[3] über sie wurden Bekkers Ideen wohl erstmals in den deutschen Landen bekannt, als 1694 hier auch die Besprechung des dritten und vierten Teils erschien, lagen diese allerdings schon in deutscher Übersetzung vor.[4]

Das jeweilige Ausmaß der Verbreitung des Cartesianismus bedingt teilweise die unterschiedliche Rezeption der *Betoverde Weereld* in der niederländischen Republik und in den deutschen Landen. Bekkers Kritik am Teufels- und Hexenglauben setzte zum einen die cartesianische Physik und Metaphysik voraus, die eine Mechanisierung des Weltbildes implizierten, und zum anderen den cartesianischen Geistbegriff mitsamt dem ihn prägenden Dualismus, für den das Wesen des Geistes im Denken bestand und der somit die Wirkung von Geistern auf Menschen gehörig einschränkte.

Die Teufels- und Dämonologiedebatte war nicht nur Auseinandersetzung mit der cartesianischen Physik und Metaphysik, sondern auch mit Spinozas Monismus und Hobbes' Materialismus. In den deutschen Landen war die aristotelisch-scholastische Philosophie länger als in der niederländischen Republik tonangebend und die Orthodoxie versuchte, so lange wie möglich zu verhindern, dass die neuen Erkenntnisse der Philosophie und der Naturwissenschaften sich an den Universitäten durchsetzten oder sich gar auf die Theologie auswirkten.

---

1 Johann Grosse, Johann Friedrich Gleditsch (Hrsg.): *Acta Eruditorum anno 1682-1731 publicata*. Leipzig 1682-1731. 50 Tle. [= *AE*] (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: Tz c 10290). Tilemann Andreas Rivinus: [Rez.] The Betoverde Weereld, id est, Mundus fascinatus, sive, accurata excussio sententiae vulgaris de Spirituum natura, viribus, functionibus & officiis, itemque operibus abs hominibus eorum ope peragi solitis; quatuor libris suscepta a Balthasare Bekkero, SS Theol. D. & Ecclesiaste Amstelodamensi. In: *AE* (1692), S. 19-27. Hier: S. 19: „Prodiere secunda vice libri duo priores e quatuor illis, quos publicae luci destinavit Autor jam toto forte orbe literario notissimus, omni studio agens, ut quicquid hactenus de Angelis bonis & malis eorumque sapientia aut calliditate, itemque"; Hub Laeven: *De ‚Acta Eruditorum' onder redactie van Otto Mencke (1644-1707). De geschiedenis van een internationaal geleerdenperiodiek tussen 1682 en 1707*. Amsterdam, Maarssen 1986 (= Studies van het Instituut voor Intellectuele Betrekkingen tussen de Westeuropese landen in de zeventiende eeuw 13) [Urspr.: Phil. Diss. Nijmegen], S. 293. Vgl. auch J. Schmid: [Rez.] Melchioris Leydekkeri S.S. Theol. D. & Prof. Dissertatio Historico-Theologia, de vulgato nuper Cl. Bekkeri volumino , & Scripturarum autoritate ac veritate, pro Christiana Religione Apologetica. In: *AE* (1692), S. 542-552. Vgl. Laeven: *Acta*, S. 294.

2 Ebd., S. 241-246.

3 Vgl. ebd., S. 147.

4 Gottfried Olearius: [Rez.] Der Betoverde Weereld, Het Derde Boek. Waar in de Leere van de Geesten, derselver Vermogens en Werkingen, en besonderlik des Duivels, uit de natuurlike Reden en de H. Schriften ondersocht word. En het vierde Boek. Waar in 't Bewijs, dat uit d'Ervarentheid genomen word, ten gronde toe word ondersocht [...]. In: *AE* (1694), S. 241-254. Vgl. Laeven: *Acta*, S. 297.

4.1.1 Der Cartesianismus in den deutschen Landen

Der Cartesianismus fand in der niederländischen Republik, wo Descartes Jahre lang lebte und arbeitete, seit den vierziger Jahren des 17. Jahrhunderts zahlreiche Vorkämpfer, die bewirkten, dass er sich in kürzester Zeit an den niederländischen Universitäten durchsetzen konnte, nicht zuletzt wohl auch dank deren internationaler Ausrichtung. In den neunziger Jahren hatte er sich bereits etabliert, deshalb war die Debatte um die *Betoverde Weereld* zwar heftig, aber kurz. In den deutschen Landen dagegen, wo die Vielstaaterei, die konfessionellen Unterschiede, das Fehlen einer toleranten bürgerlichen Mittelschicht und die ständige obrigkeitliche Lenkung hemmend wirkten, fand der Cartesianismus von 1650 an allmählich an den Universitäten Eingang und etablierte sich erst Ende des 17. und im Laufe des 18. Jahrhunderts.[5] Als um 1700 die protestantische Schulphilosophie sich zunehmend weniger einseitig an der Metaphysik orientierte, häuften sich die Bezugnahmen auf Descartes in der akademischen Philosophie.[6]

Bei der Rezeption des Cartesianismus in den einzelnen deutschen Staaten ist nach konfessionellen Gesichtspunkten zu differenzieren. Bei den Reformierten wurde er zunehmend zum Ersatz für die alte scholastischen Philosophie, die Lutheraner lehnten ihn aber ab und betrachteten Descartes als Ketzer, weil er die Existenz Gottes in Frage stellte.[7] Für solche Anticartesianer wurde Bekker in der deutschen Teufelsdebatte zur Leitgestalt, weil sich an ihm aufzeigen ließ, dass der Cartesianismus den Teufel, die Dämonen und die Hexerei leugnete.[8] Die lutherischen Universitäten setzten sich erst gründlich mit dem Cartesianismus auseinander, als er sich anderswo schon etabliert hatte, und zudem besonders polemisch.

Die geistesgeschichtliche Lage erklärt somit, dass die Rezeption der *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen zwar später anlief, aber desto polemischer und nachhaltiger war, denn die philosophisch orientierte Kritik an Bekkers Auffassungen über die Wirkungsmacht des Teufels basierte ja auf dem cartesianischen Geistbegriff mit

---

5 Zu den Universitäten und zur Entwicklung der Aufklärung in den deutschen Landen vgl. bes. Anton Schindling: Die protestantischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung. In: Notker Hammerstein (Hrsg.): *Universitäten und Aufklärung*. Göttingen 1995 (= Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 3), S. 9-19; Ders.: *Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650-1800*. München 1994 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 30).

6 Vgl. Wilhelm Schmidt Biggemann: Die Schulphilosophie in den reformierten Territorien. 1. Einleitung. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts.* Hrsg. von Jean-Pierre Schobinger. Basel [usw.] 1988-2001. 4 Tle. in 8 Bdn. Hier: Bd. 4/1: *Das Heilige Römische Reich deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*. Hrsg. von Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit von Vilem Mudroch. Basel 2001, S. 392-397; Francesco Trevisani: Einflüsse des Cartesianismus an der Universität Duisburg. In: Irmgard Hantsche (Hrsg.): *Zur Geschichte der Universität. Das ‚Gelehrte Duisburg' im Rahmen der allgemeinen Universitätsentwicklung.* Referate des 5. Mercator-Symposiums, 3.-4. Februar 1997. Bochum 1997 (= Duisburger Mercator-Studien 5), S. 85-106. Hier: S. 85. Zum Hintergrund der Philosophie der Zeit vgl. Hartmut Lehmann (Hrsg.): *Glaubenswelt und Lebenswelten*. Göttingen 2004 (= Geschichte des Pietismus 4). Vgl. darin bes.: Walter Sparn: Philosophie, S. 227-263.

7 Trevisani: Einflüsse, S. 88-89.

8 Israel: *Radical Enlightenment*, S. 396-397.

seinem Dualismus.[9] Bekkers Rückgriff auf den cartesianischen Geistbegriff und seine Leugnung der Einwirkung des Teufels auf den Menschen veranlasste viele deutsche Gelehrte, kritisch auf die *Betoverde Weereld* zu reagieren.

4.1.2 Die Protagonisten

Nach dem Erscheinen von Thomasius' Beiträgen zur Geisterdebatte[10] wurde die *Betoverde Weereld* häufig zu dessen Auffassungen in Bezug gesetzt. Daher gliedert sich die deutsche Bekker-Rezeption in eine Phase vor und eine nach Thomasius. Er bekannte sich sowohl in seinem Umgang mit der cartesianisch-mechanistischen Philosophie als im Kampf gegen den Hexen- und Teufelsglauben zu Bekker, grenzte sich aber auch gegen ihn ab. Seine philosophische Unterbauung der Kritik an der Geisterlehre legte er nicht erst in *De Crimine Magiae* (1701) vor, sondern bereits im *Versuch vom Wesen des Geistes* (1699),[11] wo er eine Pneumatologie präsentiert, auf die nicht nur in der deutschen Bekker-Debatte, sondern auch in der Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus schlechthin, wiederholt Bezug genommen wurde.

Für die Zeit vor Thomasius' Stellungnahme wird die Auseinandersetzung mit Bekker an der materialistisch-atomistischen Pneumatik von Friedrich Wilhelm Stosch[12] (1648-1704) exemplifiziert, mit der einige negative Reaktionen der lutherischen Orthodoxie konfrontiert werden, aus denen nicht zuletzt Angst vor dem Atheismus spricht. Inwiefern die Kritik an Bekker sich änderte, nachdem Thomasius sich geäußert hatte,

---

9 So bespricht der Thomasiusschüler und Polyhistor Gottlieb Stolle (1673-1744) Bekkers *Bezauberte Welt* im philosophischen Teil der *Anleitung zur Historie der Gelahrtheit von den freyen Künsten und der Philosophie* in dem Kapitel, das von der Pneumatik oder Geisterlehre handelt. Vgl. Gottlieb Stolle: *Gottlieb Stolles Anleitung Zur Historie der Gelahrheit, denen zum besten, so den Freyen Künsten und der Philosophie obliegen, in dreyen Theilen*. [4]Jena 1736 [[1]Halle 1718] (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Ea 675). Hier: 2. Teil, S. 492-545 (Kap. 3), bes. S. 533-535.

10 Werner Schneiders (Hrsg.): *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung; mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur*. Hamburg 1989 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 11); Ders.: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim [usw.] 1971 (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 3). Vgl. auch Thomas Ahnert: *Religion and the Origins of the German Enlightenment. Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius*. Rochester 2006 (= Rochester Studies in Philosophy 12).

11 Kay Zenker: Einleitung. In: Christian Thomasius: *Versuch von Wesen des Geistes Oder Grund-Lehren/ So wohl zur natürlichen Wissenschafft als der Sitten-Lehre. In welchen gezeiget wird/ daß Licht und Lufft ein geistiges Wesen sey/ und alle Cörper aus Materie und Geist bestehen/ auch in der gantzen Natur eine anziehende Krafft/ in dem Menschen aber ein zweyfacher guter und böser Geist sey. Auffgesetzet und allen Wahrheit liebenden zur Prüfung übergeben Von Christian Thomasen*. Neu herausgegeben und mit einem Vorwort sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Kay Zenker. Hildesheim, Zürich 2004 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1699] (= Christian Thomasius. Ausgewählte Werke 12), S. I-XLVIII; Wilhelm Schmidt-Biggemann: Pietismus, Platonismus und Aufklärung. Christian Thomasius' ‚Versuch vom Wesen des Geistes'. In: Frank Grunert, Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*. Tübingen 1998 (= Frühe Neuzeit 45), S. 83-98.

12 Zu Stosch vgl. Winfried Schröder: *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg 1987 (= Epistemata Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 34), S. 32-58.

lässt sich namentlich an der Universität Halle ablesen, wo Johann Franz Budde[13] (1667-1729) sich nuanciert mit dem cartesianischen Geistbegriff auseinandersetzte, während auch einige Ärzte aus Halle gründlich und sachlich an Bekker herantraten.

4.2 Stoschs Vereinnahmung von Bekkers Geisterlehre zur materialistisch-atomistischen Pneumatik

Bereits 1692 stützte sich Friedrich Wilhelm Stosch in seiner *Concordia Rationis & Fidei* (1692)[14] für die Lehre der Immaterialität der Seele und für die Leugnung der Wirkung von Dämonen und Geistern auf Bekkers Pneumatologie. Indem er ihn aber mechanistisch-materialistisch anpasst, tut er ihm Unrecht. Stosch ‚radikalisierte' Bekker gewissermaßen, wodurch er der lutherischen Orthodoxie als umso gefährlicher erschien.[15]

4.2.1 Stoschs eklektischer Ansatz

Stosch hatte Philosophie, Theologie und Rechtswissenschaften in Frankfurt an der Oder studiert, wo der Cartesianismus früh Eingang fand:[16] Bereits 1655 ließ der Mathematiker Johannes Placentius[17] (†1683) dort unter dem Titel *Renatus Des-Cartes Triumphans, id est, Principia Philosophiae Cartesianae* neun Disserationen zur Ver-

13 Zu Budde vgl. *NDB* II, 715; *ADB* III, 500-501; Eberhard H. Pältz: Buddeus (Budde), Johann Franz (1667-1729). In: *TRE* VII, 316-317. Arnold Stolzenburg: *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland*. Aalen 1979 [Neudruck der Ausgabe Berlin 1927] (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 22). Zur philosophischen Bedeutung von Budde vgl. Max Wundt: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim 1964 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1945] (= Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 32), S. 63-75. Ulrich G. Leinsle: *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*. Augsburg 1988 (= Reihe wissenschaftliche Texte 42), S. 190-206.

14 Friedrich Wilhelm Stosch: *Concordia Rationis & Fidei, Sive Harmonia Philosophiae Moralis & Religionis Christianae (1692). Dokumente*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Amsterdam [= Berlin oder Guben] 1692] (= Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abt. 1 Texte und Dokumente 2). Zu Stosch vgl. auch Winfried Schröder: Einleitung. In: Ebd., S. 7-29. Detlef Döring: *Frühaufklärung und obrigkeitliche Zensur in Brandenburg. Friedrich Wilhelm Stosch und das Verfahren gegen sein Buch ‚Concordia rationis et fidei'*. Berlin 1995 (= Quellen und Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte 7).

15 Zedler stuft Stosch im *Spinoza*-Artikel im *Universal-Lexikon* anders als Bekker, der verdächtigt wird, von Spinoza beeinflusst zu sein, als Spinozisten ein. Vgl. *GVUL*, XXXIX, 75-86. Hier: 86.

16 Vgl. Heinz Schneppen: *Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben. Von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert*. Münster 1960 (= Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung 6), S. 19-31; Irmgard Hantsche: *Atlas zur Geschichte des Niederrheins*. Bottrop, Essen 1999 (= Schriftenreihe der Niederrhein-Akademie 4), S. 97. Es gab im deutschen Reich einundzwanzig protestantische Universitäten von denen fünf reformiert, d.h. calvinistisch waren: Heidelberg, Frankfurt/Oder, Marburg, Herborn, Duisburg; an den übrigen war die lutherische Orthodoxie unterschiedlich dominant. Vgl. dazu: Schindling: Universitäten, S. 11.

17 Zu Placentius vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 3, Sp. 1611-1612.

teidigung der cartesianischen Philosophie erscheinen, was ihm einige Klagen einbrachte.[18]

Während seines Studiums war Stosch mit dem Cartesianismus, u.a. über den Mediziner und Philosophieprofessor Theodorus Craanen[19] (1620-1690) vertraut geworden, und seine *peregrinatio academica* hatte ihn nach Frankreich sowie in die Niederlande geführt, wo er vermutlich auch die *Betoverde Weereld* kennenlernte. Wie Bekker wurde er von den Kirchenbehörden verfolgt, als er aber 1694 seine Auffassungen widerrief, wieder in sein Amt eingesetzt und später sogar in den Adelsstand erhoben.

Trotz der geringen Auflage von nur hundert Exemplaren wurde die *Concordia* intensiv rezipiert, da Stosch ein geschlossenes philosophisches System sowie eine materialistische Metaphysik und eine entsprechende Psychologie vorlegte.[20] Die Harmonie zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Philosophie und Theologie, die er anstrebte, stand unter der Vorherrschaft der Vernunft.[21] Indem er die moralischen Möglichkeiten und Pflichten des Menschen aufzeigte, deckte er die Vorurteile auf, ging dabei aber freier vor als Bekker, der innerhalb der reformierten Kirche nicht die Freiräume hatte, die Stosch sich sicherte: „libero, omnibusque praejudiciis vacuo judicio in Philosophia & infucata Religione Christiana acquiesco".[22]

Die Freiheit bekundet sich in Stoschs Eklektizismus, der ihn unabhängig von gelehrten Autoritäten machte: „nulli addictus sum".[23] Er zieht die unterschiedlichsten Autoren, etwa Gassendi, Le Clerc und Bekker heran, was die *Concordia* gleichsam zur ‚Montage' macht, wie es die klandestinen Schriften der Zeit häufig waren.[24] Den Ver-

---

18 Jonathan Israel glaubt dagegen, dass sich der Cartesianismus erst in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts in Frankfurt an der Oder durchsetzte. Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*, S. 31. Zum niederländischen Einfluss der Verbreitung des Cartesianismus in den deutschen Landen vgl. Hajo Hendrik Zwager: *Nederland en de Verlichting*. Bussum 1972 (= Fibulareeks 12), S. 10-45. Zum Zustrom der deutschen Studenten und Dozenten vgl. Schneppen: *Universitäten*. Zum niederländischen Einfluss der Deutschen die in den Niederlanden studiert hatten, vgl. Schneppen: *Universitäten*, S. 16-57. Zum Cartesianismus in den deutschen Landen vgl. Bohatec: *Scholastik*, S. 51-62. Eduard Winter (Hrsg.): *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus im Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung*. Berlin 1966 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 6), S. 47-53; Hajo Holborn: *Deutsche Geschichte in der Neuzeit. Bd. 1. Das Zeitalter der Reformation und des Absolutismus*. Stuttgart 1960, S. 464ff.

19 Craanen war Professor in Duisburg, dann in Nijmegen und Leiden. Vgl. Thijssen-Schoute: *Cartesianisme*, S. 272-273.

20 Winfried Schröder: Philosophische Clandestina und Religionskritik. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts.* Hrsg. von Jean-Pierre Schobinger. Basel [usw.] 1988-2001. 4 Tle. in 8 Bdn. Hier: Bd. 4/2: Das Heilige Römische Reich deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa. Hrsg. von Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit von Vilem Mudroch. Basel 2001, S. 882-898. Hier: S. 885-886.

21 Damit ist die *Concordia* eines der frühesten Beispiele des philosophischen ‚Radikalismus' der deutschen Aufklärung. Zu Stosch und der *Concordia* vgl. Schröder: Einleitung, S. 28-33.

22 Stosch: *Concordia*, praefatio, Bl. A4^{r}.

23 Ebd., praefatio, Bl. A4^{r}.

24 Schröder: *Spinoza*, S. 37-45. Diese Technik könnte auch als Täuschung, als Versuch einer Ablenkung von den wahren Auffassungen gedeutet werden: Stosch traute sich nicht, sich explizit auf Spinoza zu stützen, vgl. ebd., S. 44: „Es fällt nicht schwer nachzuweisen, daß die Quotation in einem beträchtlichen Umfang irreführend ist und der Spurenverwischung dient. So belegt Stosch charakteristische und exklusiv von Spinoza vertretene Thesen mit Hinweis auf andere Autoren [...]". Martin Mulsow spricht deshalb vom „klandestinen Eklektizismus".

fassern solcher Schriften ging es nicht um theoretische Vertiefung,[25] der Eklektizismus bot ihnen vielmehr die Möglichkeit zur Distanznahme, zum eigenen christlichen Standort wie zu den umstrittenen Theorien anderer, auf die sie zurückgriffen.[26] Von dieser synkretistischen Eklektik ist die auf selbständiges Denken zielende zu unterscheiden,[27] die Thomasius und später Budde an die Stelle der Schulmetaphysik rückten[28] und die anstatt der Zugehörigkeit zu einer einzigen Schule schlechthin kritisches Nachdenken und kritische Lektüre verlangte, wie dies vor Thomasius schon Johann Christoph Sturm (1635-1703) gefordert hatte.[29]

4.2.2 Stoschs Widerlegung der traditionellen Engel- und Teufelslehre

Im ersten Kapitel der *Concordia* und im Appendix *De Anima* behandelt Stosch die drei Disziplinen der *metaphysica specialis*, die philosophische Theologie, die Kosmologie und die Psychologie,[30] letzterer zählt er auch die Pneumatik als die Lehre vom menschlichen Geist zu. Die Angelologie und die Dämonenlehre finden sich im zweiten Kapitel, *De Scientiis quae cadunt in hominem*, das die Erkenntnislehre behandelt. Der Mensch kann, so Stosch, Geister als immaterielle Wesenheiten nur insofern bestimmen, wie Bekker dies machte, indem er angibt, was sie nicht seien; genausowenig kann er mit Hilfe der Vernunft den Nachweis erbringen, dass es Engel oder Dämonen als

---

Vgl. Martin Mulsow: Clandestine Literatur und deutsche Frühaufklärung. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 18/1 (1994), S. 94-102. Hier: S. 97. Zur ‚klandestinen' Literatur vgl. Martin Mulsow: *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680-1720*. Hamburg 2002, S. 2-3.

25 Keiner von den Gelehrten, die sich auf Spinozas Lehre bezogen, kann als Spinozist in dem Sinne gelten, dass er auch nur die zentralen Thesen des Systems von Spinozas *Ethik* korrekt aufgegriffen hätte. Die frühen Spinozisten waren sämtlich Eklektiker. Vgl. Winfried Schröder: ‚Die ungereimste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden'. Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung? In: Eva Schürmann, Norbert Waszek, Frank Weinreich (Hrsg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (= Spekulation und Erfahrung, Abt. 2, Untersuchungen 44), S. 121-138. Hier: S. 126.

26 Zum Thema Distanznahme vgl. Carlo Ginzburg: Mythos. Distanz und Lüge. In: Ders.: *Holzaugen. Über Nähe und Distanz*. Berlin 1999, S. 42-96. Hier bes. S. 65. Vgl. auch Mulsow: *Moderne*, S. 432-434.

27 Michael Albrecht: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (= Quaestiones 5).

28 Zur Eklektik vgl. weiter Martin Mulsow: Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early Enlightenment. In: *Journal of the History of Ideas* 58/3 (1997), S. 465-478; Donald Reed Kelley: Eclecticism and the History of Ideas. In: *Journal of the History of Ideas* 62/4 (2001), S. 577–592.

29 Zu Sturm vgl. Hans Gaab, Pierre Leich, Günter Löffladt (Hrsg.): *Johann Christoph Sturm (1635-1703)*. Frankfurt am Main 2004 (= Acta historica astronomiae 22).

30 Stosch glaubt, wie die meisten ‚neueren' Gelehrten damals, dass die Metaphysik keine Ontologie sei, ja überhaupt keine eigene Disziplin innerhalb der Philosophie, sondern bloß ein Lexikon von Termini und allgemeinen Axiomata. Vgl. Stosch: *Concordia*, S. 7: „Metaphysica non est particularis disciplina vel scientiae species, sed inter Philosophica latet: Unaquaeque enim scientia opus habet terminis generalibus sive notionibus secundis, ex quibus Vulgaris Metaphysica conflata est, quae vix aliud est, quam Lexicon terminorum & axiomatum generalium".

immaterielle Entitäten gebe.[31] In den *Additamenta* bekennt Stosch sich insofern zu Bekker, als er wie dieser annimmt, dass die Engel Gottes Macht umsetzen und somit Teil oder auch Zeichen seiner Wirkung seien. Wenn der Mensch die Existenz der Engel auch nicht mit der Vernunft beweisen und nichts anderes, als was sich in den Sinnen darbietet, kennen kann, kann er die Geister durchaus präsupponieren, da Gott Dinge erschaffen haben kann, die dem Menschen verborgen sind.[32] Anders als Bekker kann Stosch Geister nicht als körperlose Wesenheiten annehmen. Er verbindet Bekkers Geisterlehre mit Hobbes' Auffassungen im *Leviathan*, dass Engel und Dämonen teils Träume, Visionen oder *phantasmata*, teils Krankheiten seien, ja dass öfters gute oder böse Ideen für Engel bzw. Dämon gehalten werden.[33] Wenn Stosch wie Bekker den Teufel verinnerlicht und als schädliches Verhalten deutet, beruft er sich auf Arnold Geulincx' Ethik.[34]

4.2.3 Stoschs Umdeutung von Bekkers Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele

Was die Unsterblichkeit und die Immaterialität der Seele angeht, distanziert Stosch sich explizit von Bekker, der mit Descartes den Geist als selbständiges Wesen ohne Gemeinschaft mit dem Körper, als immaterielles bestimmt hatte, das bloß denke.[35] Stosch hielt dagegen die Wirkungen des Geistes für immaterielle „motus sive actus mentis" oder „modi mentis", während der Geist selber materiell sei: „quae [= mens] ipsa est materialis & melior pars hominis".[36] Stosch stand hier in der Tradition der damaligen Medizin, die eine materialistische Anthropologie vertrat und sämtliche Vitalprozesse auf materielle Ursachen zurückführte, aber an der Immaterialität der Vernunftseele (*anima rationalis*) festhielt. Der Mediziner Theodorus Craanen, auf den Stosch sich

---

31 Ebd., S. 7: „Pneumaticam homo nescit, quia ignorat & definire non potest quid sit Spiritus. Dicere enim quod sit substantia immaterialis, est dicere, quid non sit: adeoque Angelos & Daemones dari, qui sint Spiritus. h.e. res immateriales, homo per lumen rationis nec affirmare nec negare potest".

32 Ebd., additamenta, Bl. A2^{v}. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 65, 67 (Kap. 10, § 17, § 22).

33 Vgl. Stosch: *Concordia*, S. 7-8. Vgl. Thomas Hobbes: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Hrsg. von William Molesworth. Aalen 1961. 11 Tle. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe London 1839-1845]. Hier: Bd. 3, *Leviathan*, Kap. 34, S. 393-394: „Considering therefore the signification of the word angel in the Old Testament, and the nature of dreams and visions that happen to men by the ordinary way of nature; I was inclined to this opinion, that angels were nothing but supernatural apparitions of the fancy, raised by the special and extraordinary operation of God, thereby to make his presence and commandments known to mankind, and chiefly to his own people". Anschließend deutet Hobbes aber an, dass er nach Lektüre des Neuen Testaments und anderer Texte auch annimmt, dass es auch Engel gebe, die substantiell und permanent sind. Dass sie aber unkörperlich seien, [für Hobbes gilt: unkörperlich = ohne einen Körper], kann er aus der Schrift nicht ableiten: Anfang Part 4 Kap. XLIV Of spiritual darkness from misinterpretation of scripture: „[...] demons, which are but idols, or phantasms of the brain, without any real nature of their own, distinct from human fancy".

34 Stosch: *Concordia*, S. 8: „Diabolus in Ethica nihil aliud est, quam pertinacia in damnum proprium vel alienum agendi, absque illecebris Carnis vel mundi sive gloriae vanae: quae est omnium idearum sive cogitationum humanorum pessima. Vide Geulingii Ethicam".

35 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 6-8 (Kap. 1, § 10, § 13, § 14). Vgl. Stosch: *Concordia*, S. 76.

36 Ebd., additamenta, Bl. B2^{v}.

öfters bezieht,[37] übernahm Descartes' Leib-Seele-Dualismus, erklärte die Vitalprozesse mechanisch, ohne allerdings den Körper als Automaten zu verstehen.[38] Stosch wendet dagegen den materialistischen Erklärungsansatz auch auf die Vernunftseele an; für ihn ist nicht nur die als Lebensprinzip verstandene *anima*, die er als eine Säftemischung ansieht,[39] sondern auch die *mens* materiell. Der Geist (*mens*) des Menschen ist sein Gehirn,[40] und denken ein biochemischer Vorgang, und zwar die Zirkulation feiner Materie.[41] Die Seele des Menschen ist durch ihre materielle Natur mit dem Körper vereinigt,[42] weshalb Stosch nicht mehr, wie noch Descartes und Bekker, über den Wechselbezug von Seele und Körper zu spekulieren braucht. Aus der Materialität der Seele ergibt sich für Stosch ihre Sterblichkeit, im Sinne seines atomistisch-materialistischen Systems:[43]

> Ex nostra definitione porro claret: Animam, sive Mentem per se & natura sua non esse immortalem, nec existere extra corpus humanum. Destructo enim corpore, perit quoque sanguis, reliquique humores & succi, eorumque fluxus &c.[44]

Alles Erschaffene ist für Stosch zerstörbar, somit auch der menschliche Geist, nur Gott ist ewig, d.h. unsterblich.[45] Für Stosch ist das Universum Gott:

> Universum, quod ipse Deus est, est aeternum. Sed Mundus Globus terrestris, & singulae res creatae non sunt aeternae, quia nil aliud sunt quam diversae modificationes Universi in tempore existentes.[46]

Hier rückt er in die Nähe von Spinozas Ethik, indem er einfach das Prinzip *deus sive natura* übernimmt, es aber materialistisch deutet, denn Gott ist nicht mehr vom Universum zu unterscheiden, während Spinoza noch zwischen *natura naturans* und *natura naturata* unterschied. Stosch bezeichnet Gott zwar noch als *res cogitans*,[47] spricht ihm

---

37 Vgl. Stosch: *Concordia*, S. 10. Stosch zitiert hier aus Craanens *Tractatus physico-medicus de homine* (Leiden 1689) über die Vitalprozesse.

38 Schröder: Einleitung (zu Stoschs *Concordia*), S. 19-20.

39 Stosch: *Concordia*, S. 10: „Vita sive anima hominis consistit in legitima fermentatione sanguinis & humorum rite per canales integros fluentium variasque operationes tam voluntarias quam involuntarias producentium". Vgl. auch ebd., S. 71-72.

40 Ebd., S. 11: „Mens est melior pars hominis qua cogitat constans cerebro & infinitis ejus organis [...] varie modificatis affluxus circulatione materiae subtilis itidem diversimode modificatae tam per organae cerebri quam impulsu idearum, sensuum, objectorum &c. &c. Vide appendicem de anima".

41 Ebd., S. 11.

42 Ebd., S. 77: „Animam hominis ab anima brutorum non specie sed gradu tantum […] differre".

43 Ebd., S. 77. Die These von der Sterblichkeit der Seele stammt nicht von Gassendi, auf den sich Stosch mehrmals beruf, den er aber uminterpretiert: Vgl. etwa Pierre Gassendi: *De animorum immortalitate*. In: Pierre Gassendi: *Opera omnia*. Hrsg. von Tullio Gregory. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964. 6 Tle. [Nachdruck der Ausgabe Lyon 1658]. Hier: Bd. 2, (Physica, Memb. 2, Lib. 14), S. 620-658. Hier bes. S. 628: „Anima Rationalis immaterialis est igitur est & immortalis".

44 Stosch: *Concordia*, S. 77.

45 Ebd., S. 117: „Anima humana, sive eam pro Mente sive pro Vita capias, sua natura non potest esse immortalis, quia est Creatura; Omnis autem Creatura destructilis est, in specie anima humana Matth. 10 v. 28. Deus solus aeternus".

46 Ebd., additamenta, Bl. B4^{r}.

47 Ebd., S. 2-3, 109.

aber die Immaterialität ab, und ‚Geist', *spiritus*, wird zum leeren Begriff, da es für ihn nur materielle, keine geistigen Substanzen gibt.[48]

Obwohl auch Bekker Geistern im mechanistischen Weltbild kaum noch Platz einräumen konnte, nahm er schon noch die Geistigkeit Gottes sowie der menschlichen Seele an und setzte die Existenz selbständiger Geister voraus: Eine umfasssende Materialisierung des Universums, wie der Seele, wie Stosch sie vertrat, wäre ihm zu weit gegangen. Trotzdem beruft Stosch sich aber für die Sterblichkeit der Seele auf die *Betoverde Weereld*, und zwar auf einen Satz im zweiten Buch: „Gott aber/ der die Seelen erschaffen/ [...] [kann] sie auch zu nichte machen".[49] Bekkers Einschränkung „aber man muß beweisen/ dass er es thun will. Dieser Beweiß ermangelt; und alsdenn folget viel leichter/ daß er nicht will", lässt er aber aus, weil sie seine Lehre von der Sterblichkeit der Seele nicht stützte. Dabei hatte Bekker im Titel des betreffenden Kapitels der *Betoverde Weereld* die Unsterblichkeit der Seele noch zusätzlich herausgestellt.[50] Bekker schloss mit der Vernunft auf die Unsterblichkeit der Seele, wobei er sich auf die Wahrscheinlichkeit berief:[51] Wenn Gott die Seele vernichten wollte, so eben gleichzeitig mit dem Leib, und nicht nachher.[52] Bekker hielt hier grundsätzlich an der Offenbarungswahrheit fest.[53] Anders als Stosch nahm er an, dass die Seele nicht wie der Leib, d.h. wie die Materie, ab- oder zunimmt, sondern bleibt, wie sie ist, beim Zerfall des toten Leibes auszieht sowie unabhängig von diesem wirkt. Da der Geist ohne Leib wirkt, kann die Seele auch ohne den Leib weiterleben,[54] was Stosch, indem er beide gleichsetzt,[55] leugnet.

Bekkers Auffassungen werden so – von Stosch und anderen – zu einem Gegenentwurf zur orthodoxen Theologie und zur traditionellen Philosophie uminterpretiert,[56] die *Concordia* war denn auch eher kritisch als konstruktiv. Weil er die Sterblichkeit der Seele vertrat, geriet Stosch in Verdacht des ‚Sozianismus',[57] damals häufig eine pauschale Verunglimpfung, und damit auch die *Betoverde Weereld*, die deswegen von

---

48 Schröder: Einleitung (zu Stoschs *Concordia*), S. 17; Stosch: *Concordia*, S. 7.

49 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 28 (Kap. 4, § 15).

50 Ebd., Buch 2, S. 22 (Kap. 4): „Daß dennoch Geister seyn/ erscheinet vors erste an des Menschen Seele/ und daß sie unsterblich ist".

51 Für Bekker gilt, dass die Seele der menschliche Geist sei. Vgl. ebd., Buch 2, S. 43 (Kap. 7, § 9): „Und wo sollen wir das sehen/ als in uns selber und was wir von unserm Geist/ das ist/ der Seele/ durch eigene Erfahrung vernehmen? Denn dieses ist der einigste Geist/ der uns durch die Vernunfft kundtbahr ist: Die andern haben wir bloß/ als müglich/ aber nicht als nothwendig in Wesen seynde/ angemercket/ so fern als wir noch kommen sind".

52 Ebd., Buch 2, S. 28-29 (Kap. 4, § 15-18).

53 Ebd., Buch 2, S. 29 (Kap. 5, § 1): „Der Leser verwundere sich nicht/ daß ich im Beweiß der Unsterbligkeit der Seelen/ der Schrifft gesparet habe: denn ich hatte so weit nicht zu gehen. Es ist kein Christ so geringe/ der nicht glaubet daß ein Leben nach diesem Leben sey. [...] In der Natur die sie allein hierinnen zu Hülffe haben/ ist es so klar nicht; oder man muß es durch ein aneinander hangende Ketten unterschiedlicher Beweißgründe/ da eines aus den andern folget/ (gleich wie gesehen worden/) gewahr werden: aber die Schrifft gibt dasselbe durch deutliche Worte zu verstehen".

54 Ebd., Buch 2, S. 26 (Kap. 4, § 10).

55 Ebd., Buch 2, S. 22-28 (Kap. 4, § 1-14).

56 Schröder: Einleitung (zu Stoschs *Concordia*), S. 18.

57 Stosch: *Concordia*, Acta Stoschiana, S. 639-702. Hier: S. 641. Die *Acta* sind der Neuausgabe der *Concordia* angebunden: *Acta Stoschiana. Aus: Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen*. Leipzig 1749.

der Orthodoxie als recht gefährlich eingestuft und zum Gegenstand einer heftigen Polemik wurde.

4.3 Bekker als Adämonist auf dem Wege zum Atheismus in der Kritik der lutherischen Orthodoxie

Orthodoxe Gelehrte konfrontierten Bekkers Geister- und Teufelslehre polemisch mit den eigenen Positionen.[58] Die orthodox-lutherische Kritik soll anhand von Schriften der Theologen Nathanael Falck[59] (1663-1693) und Andreas Kunad[60] (1677-1746) und des weiter unbekannten Mediziners oder Theologen Johann Philipp Zippelius exemplifiziert werden.[61] Dabei begegnen immer wieder dieselben Argumente und zentrales Movens ist die Angst vor dem Atheismus.

4.3.1 Die Orthodoxie und das neue Denken

Die Reformierten, in deren Tradition Bekker stand, glaubten, dass das Endliche nicht die erforderliche Fassungskraft für das unendlich Göttliche besitze (*finitum non est capax infiniti*), während das Luthertum voraussetzte, dass dies schon der Fall sei (*finitum capax infiniti*). Der Calvinismus trat daher der neuen Philosophie eines Descartes oder eines Spinoza anders entgegen, gerade auch was das Verhältnis von Theologie und Philosophie betrifft, und war ohnehin früher als die Lutheraner mit dem neuen Denken in Berührung gekommen. Die Argumentation der Lutheraner, wirkt, besonders im Bereich der Geisterlehre, in dem sich das neue Denken intensiv bekundete, oft konservativ, ungeschickt und verängstigt. [62]

Die erste deutsche Bekker-Rezeption fällt in die Zeit, als die neuaristotelische Schulphilosophie von den neuen Wissenschaften und vom Cartesianismus untergraben wurde,[63] was die lutherische Orthodoxie in den deutschen Landen verunsicherte, während die niederländischen reformierten Theologen die neue Philosophie schon einbezogen und die strenge Orthodoxie hinter sich gelassen hatten.

Es geht nicht an, die Entwicklung des Cartesianismus an den deutschen lutherischen Universitäten als rückständig zu bezeichnen. Dass etwa die Universität Wittenberg, wo Falck und Kunad wirkten, orthodox-lutherisch war, bedeutete nicht, dass

---

58 Zur Orthodoxie und zu der Auseinandersetzung mit dem neuen Denken vgl. Scholder: *Ursprünge*; Gustav Adolf Benrath u.a: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*. Göttingen 1984 (= Carl Andresen (Hrsg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Göttingen 1980-1984. 3 Bde. Hier: Bd. 3), S. 72-98.

59 Zu Falck vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 2, Sp. 507.

60 Zu Kunad vgl. ebd., Bd. 2, Sp. 2185; Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 3, Sp. 975-977.

61 Johann Philipp Zippelius: *Suavis in cathedra sacra Orator, d.i. der liebliche und angenehme Prediger auf der Cantzel*. Frankfurt 1702. Weitere Daten zum Autor fehlen. Vgl. *GVUL* LXII, 1530. Zippelius stammte vermutlich aus Katzenelnbogen-Baerstadt.

62 Zur reformierten Orthodoxie und zum Cartesianismus vgl. Bizer: Orthodoxie. Vgl. Barth: *Atheismus*, S. 312.

63 Vgl. Markus Matthias: Orthodoxie I. Lutherische Orthodoxie. In: *TRE* XXV, 464-485. Hier bes. 465-466.

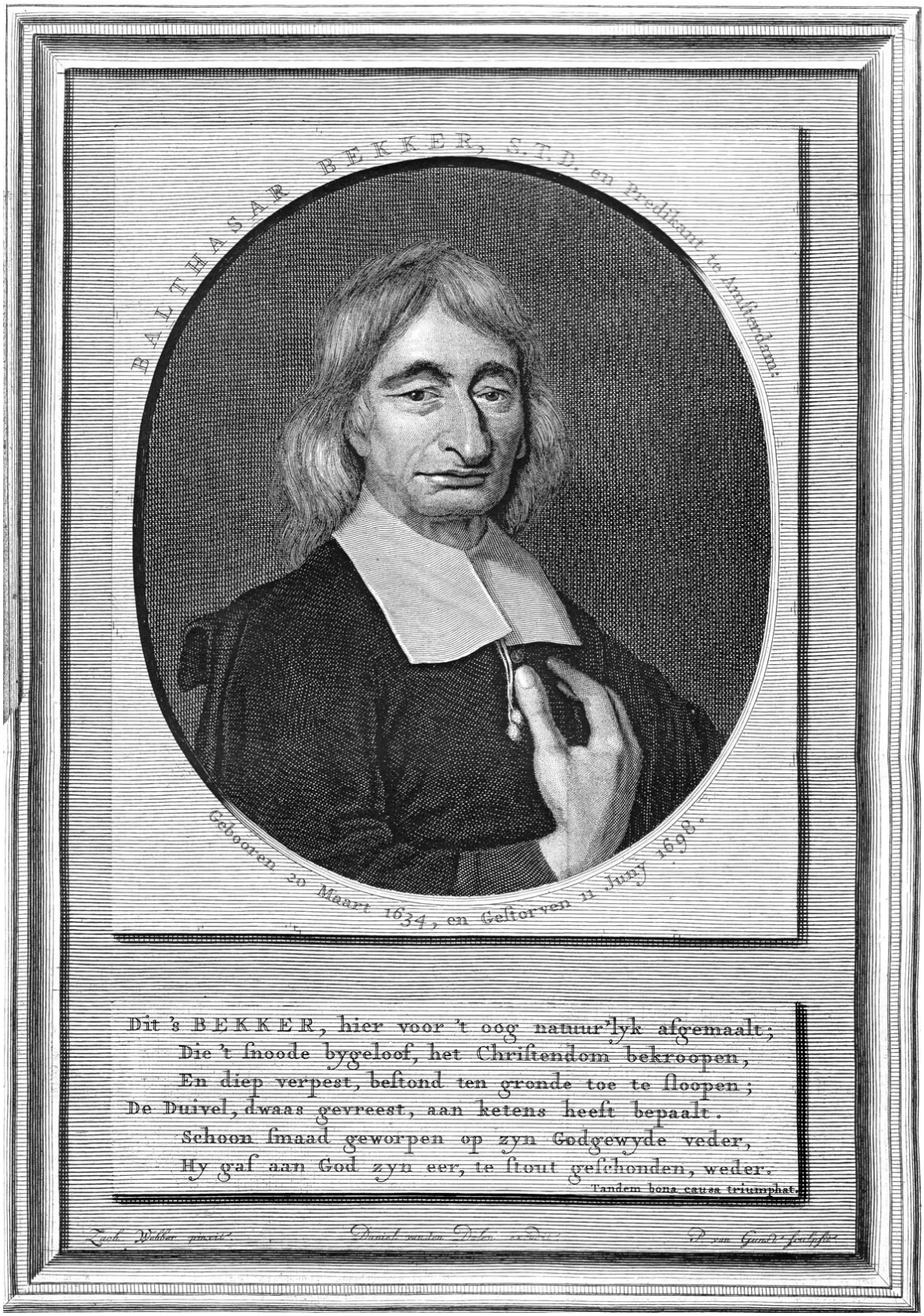


Abb. 7: Porträt Bekkers, gestochen von Pieter van Gunst, nach einem Gemälde von Zacharias Webber, abgedruckt in der *Betoverde Weereld* von 1739 [UB Nijmegen]

das neue Denken dort in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht Eingang gefunden hätte. Anders als lange vermutet wurde, beschäftigten sich die ostdeutschen Universitäten bereits in den fünfziger Jahren des 17. Jahrhunderts mit dem Cartesianismus,[64] wie aus der *Clavis philosophiae naturalis antiquo-novae secundum principia Cartesi* (Amsterdam 1655) des aus Enkhuizen gebürtigen Philosophen Johannes Tatinghoff[65] (1629-1655), der zwei Jahre (1652-1654) in Wittenberg lebte, zu schließen ist.[66] Allerdings sollten die Philosophen sich nicht mit theologischen Fragen beschäftigen.[67]

4.3.2 Atheismusvorwürfe gegen Bekker als Verteidigung der traditionellen Dämonologie

Falck, Kunad und Zippelius wollten die Unhaltbarkeit von Bekkers Geisterlehre aufzeigen, indem sie sie auf Hobbes und Spinoza zurückführen und ihn des Atheismus beschuldigen. Falck stempelt im *Qvaternarivs Dissertationvm Philosophicarvm, de Daemonologia Recentiorvm Autorvm Falsa* (1694) Hobbes und Spinoza als Naturalisten und Herbert von Cherbury als Atheisten ab, rückt Bekker in deren Nähe und beschuldigt ihn, weil er die Existenz der Dämonen leugnet, um Gottes Macht nicht zu verkleinern, des Betrugs, der geradewegs zum Atheismus führe.[68] Indem Bekker die Bibelstellen über Teufel und Dämonen als bloße ‚Gesichter' oder ‚Träumereien' deute,[69] so bei der Versuchung Christi in der Wüste,[70] bekenne er sich, so Falck, unverkennbar zu Hobbes und Spinoza, die alle Geistertätigkeit der Phantasie zuschrieben[71]

---

64 Vgl. Theo Verbeek: Een onbekende Cartesiaan. Johannes Tatinghoff (1629-1655). In: Theo Verbeek, Paul Hoftijzer (Hrsg.): *Leven na Descartes. Zeven opstellen over Ideeëngeschiedenis in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*. Hilversum 2005, S. 17-26.

65 Zu Tatinghoff vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 4, Sp. 1022; *GVUL* XXXXII, 144. Tatinghoff studierte Philosophie in Amsterdam sowie Leiden und zog darauf 1652 mit seinem Bruder nach Wittenberg, um dort Theologie zu studieren. Verbeek: Tatinghoff, S. 17. Da Tatinghoff weder in der Republik der Vereinigten Niederlande, noch in den deutschen Landen je eine akademische Stelle innehatte, war er kaum bekannt unter den Historikern, die sich mit dem Cartesianismus beschäftigen. Vgl. ebd., S. 7.

66 Ebd., S. 22-25.

67 Vgl. Trevisani: Einflüsse, S. 85-93.

68 Nathanael Falck: *Qvaternarivs Dissertationvm Philosophicarvm, de Daemonologia Recentiorvm Avtorvm Falsa, expositus opera Nathanaelis Falcken/ SS. Theol. D. & Ejusdem vocati apud Stetinenses Prof. Publici Primarii, ibidem ad Div. Mariae Pastoris, & Vicuarum Praepositi, hactenus Collegii Philosoph. in alma Leucorea Adjuncti, & Decani*. Wittenberg 1694. 4 Tle. (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 13-16 in: Bd 8603-18). Hier: *Dissertatio I. De Daemonologia Avctorvm recentiorum falsa, Dissertatio Praeliminiaris, Varias Recentiorum ad Atheismum Vias ac Methodos, imprimis per negatam Daemonum existentiam, commonstrans. Respondente Joh. Isaaco Trempen-Au/Gedan.*, Bl. C2^{r}-C2^{v}. Auch Zippelius verwarf es als Betrug, dass Bekker nur Gott Ehre verleihen wollte und deswegen die Macht des Teufels abstritt: Im Epilog des vierten Buches der *Betoverde Weereld* soll Bekker eine heuchlerische Frömmigkeit entfaltet haben. Vgl. Zippelius: *Meditatio*, S. 103-104.

69 Vgl. Falck: *Daemonologia*. Hier: *Dissertatio IV. De Daemonologia Bekkeri Et Aliorum. Respondente Georg Abrahamo Wolf/ Seyda-Misnico*, Bl. A3^{r}.

70 Ebd., Bl. A3^{v}: „[...] ut Servator noster quasi in imagine & idea cogitando videret Diabolum, imaginaretur sibi, ac si cum ipso loqueretur, quod actu factum non sit".

71 Ebd., Bl. A4^{r}: „Plura non refero, quod possem, si quid de Spectris, Somniisque sentiat Autor, referre vellem, ipse Hobbesium in hoc passu & Spinozam, quos nuper examinavimus, egregie exprimit, & rem omnem pervasionibus hominum phantasticis adscribit". Vgl. auch Falck:

und *impostores* seien, die das, was nicht deren Ideen entsprach, zu Hirngespinsten erklärten und so den Intellekt zur Norm für die Existenz von Wesenheiten machten. Falck glaubt dagegen, dass der menschliche Intellekt nicht autonom sei, sondern erst durch die göttliche Offenbarung erleuchtet werde, und ihm daher nur bedingt ein Eigenrecht zukomme.[72]

Kunad ordnet Bekker in der *Praefatio* seiner *Theses adversus Balth. Bekkerum circa Operationes Daemonum in libro, quem vocat Die bezauberte Welt* (1697) ebenfalls den ‚Neuerern' zu, denen die Feinheit und der Scharfsinn öfters abgehe („[...] ni temperarent laudi nimius novandi amor modumque interdum excedens subtilitas"),[73] und macht ihn zum Schüler von Hobbes und Spinoza („Horum quod vestigia legat Bekkerus, ex ejus mundo fascinato satis liquet").[74] Zippelius bezeichnet Bekker im *Praeliminare* seiner *Brevis Meditatio Academica* (1701), in der er die Wirkung der Seele und der selbständigen Geister auf Menschen untersucht,[75] gemeinsam mit Hobbes und Spinoza explizit als Atheisten: Er richtete sich gegen Enthusiasten, Fanatiker, Quäker und andere „Novatores",[76] griff aber besonders Bekker an, der in seinem Teufelsbuch („Diabolicus liber, dictus die bezauberte Welt")[77] die Wirkungsmacht des Teufels schlichtweg als Erdichtung abgestempelt habe.[78] Wer aber leugne, dass es einen Teufel gebe, sei ein Atheist, denn Bekker habe sich zwar nicht getraut, die Existenz Gottes explizit zu leugnen, glaube aber nicht an Gott oder die Engel – was sich ja, so Zippelius, notwendigerweise aus der Leugnung der Wirkungsmacht des Teufels ergebe.[79]

Der Atheismus bildete im 17. und 18. Jahrhundert ein zentrales Thema der christlichen Polemik. Im Grunde gab es aber bis ins frühe 18. Jahrhundert unter den Religionskritikern kaum Atheisten im eigentlichen Sinne, stattdessen aber Freidenker, Nonkonformisten und Heterodoxe. Ihr Bestreben, neue Wahrheiten zu entdecken und alles mit der Vernunft zu ergründen, wurde ihnen als „Hochmut" ausgelegt und war ein Grund für den Atheismusvorwurf, der oft allzu rasch zur Hand war.[80]

Daemonologia. Hier: *Dissertatio III. De Daemonologia Hobbesii & Spinozae. Respondente Jac. Frid. Mollero, Stetin Pom.*, Bl. A1^{r}.

72 Ebd., Bl. C4^{v}.

73 Andreas Kunad: *Theses adversus Balth. Bekkerum circa Operationes Daemonvm in libro, quem vocat Die bezauberte Welt/ gravissime errantem directae, quas placido eruditorum examini d. 6. Nov. a. 1697 subjicient Praeses M. Andr. Kunad, Et Respondens Johannes Christianus Bremer Belticensis Sax.* Wittenberg 1697 (Exemplar: Dresden (SLUB), Sign.: Magica 138,12), Bl. A2^{r}.

74 Ebd., Bl. A3^{r}.

75 Johann Philipp Zippelius: *Brevis Meditatio Academica De Spiritvvm Actionibvs In Homines Spiritvalibvs, Cvjvs Doctrinae usus Contra Bekkervm in specie, Qvakeros, Enthvsiastas, omnesque Fanaticos & Veteres & Novos, circa finem exhibetur, concepta. a M. Joh. Philippo Zippelio, Cattimeliboco-Baerstadensi*. Frankfurt 1701 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 63-3759 (2)).

76 Vgl. ebd., S. 134.

77 Ebd., S. 11.

78 Ebd., S. 12: „Omnia de Diabolo figmenta esse".

79 Ebd., S. 12: „Est autem hic Atheorum genius qui non audet absolute & explicite negare Deum esse, quod abalienissimum vult; Interim pro adstruenda Numinis existentia talia cudit principia, quae vero nuda sunt destruentia, ad perfectumque Atheismum perducentia, qui doctus Diabolus semper fugiendus. Et quis jure Bekkero non tribuet Nomen Athei, qui nec Deum nec Angelos credidit?".

80 Vgl. *GVUL* II, 2016-2025 (‚Atheisterey'). Hier: Sp. 2020: „Uberhaupt muß man in der Beurtheilung des Atheismi sehr behutsam gehen, und nicht aus jeder gefährlich scheinenden

Wer die Existenz oder bloß die Wirkung böser Geister oder des Teufels leugnete, d.h. Adämonist war, oder Kritik am Aberglauben und an der unzulänglichen Bekämpfung des ausufernden Teufelswahns äußerte, wurde von der Orthodoxie als Gefahr betrachtet, was leicht zum Verdacht des Atheismus führte. ‚Adämonist' wurde im Laufe des 18. Jahrhunderts in den deutschen Landen regelrecht zum Modewort.[81] Bekker wurde gar als „Herold des Adämonismus" charakterisiert.[82]

Als besonders gefährliche Atheisten werden von Falck nicht diejenigen eingestuft, die die Existenz Gottes explizit leugneten, sondern vielmehr solche, die den ‚subtileren Seitenweg' einschlugen und die Existenz des Teufels und der bösen Geister abstritten.[83] Das hatte nicht zuletzt damit zu tun, dass die mittelalterliche Kirche keine einheitliche Theologie zum Teufel entwickelt hatte. Der Jurist Christoph Besold[84] (1577-1638) etwa glaubte, dass es zum Beweis, dass jemand ein Atheist sei, schon reiche, dass dieser die Existenz des Teufels leugne oder auch den Hexenglauben für unbegründet halte, denn philosophisch wurde damals aus der Nicht-Existenz des Teufels auf die Nicht-Existenz Gottes geschlossen, was Bekker aber nicht zuließ.[85]

Die orthodoxen Gelehrten, die die traditionelle Lehre von der Wirkung des Teufels und der Dämonen vertraten, versuchten Bekker mit dem Argument zu widerlegen, dass Gott nicht alles Böse zugeschrieben werden könne, und deshalb die Wirkungsmacht des Teufels anzunehmen sei, der aber nur wirken könne, wenn Gott es zulasse.[86]

Bekkers Annahme, dass der menschliche Geist schon, ein selbständiger Geist dagegen nicht auf den Körper einwirken könne, weil keine Gemeinschaft zwischen ihnen vorliege, wurde ebenfalls bestritten.[87] Kunad etwa kritisiert den cartesianischen Geistbegriff und verlangt einen Beweis für die Gleichsetzung des menschlichen Geistes und der selbständigen Geister, da aus der reinen Negativität, hier der bloßen Leugnung von deren Wirkungsmacht, nichts Positives geschlossen werden könne.[88] Die orthodox-lutherischen Gelehrten glaubten dagegen, dass auf Grund der Wirkung des mensch-

---

Lehre eine Atheisterey ziehen. Nimmt man dieses nicht in Acht, so kan offtermahls ein sonst redlicher Mann, wegen einer Ubereilung oder andern Fehler, aus blindem Vorurtheil, und unbesonnenem Eifer, oder Haß und Neid, zum Atheisten gemacht werden [...]".

81 Gilly: Atheismus, S. 340.

82 Vgl. *ADB* II, 299-300.

83 Falck: *Daemonologia.* Hier: *Dissertatio I*, Bl. C4^{v}.

84 Zu Besold vgl. *ADB* II, 556-558.

85 Vgl. Gilly: Atheismus, S. 338, 342, 351.

86 Falck: *Daemonologia.* Hier: *Dissertatio IV*, Bl. B2^{r}: „Magnas esse vires Daemonum asserimus [...]".Vgl. auch ebd., Bl. B2^{v}: „At num propterea, quod magnam esse potentiam Diaboli dicimus, omnipotentem ipsum constituimus? Num propterea Dei potentiae derogamus. Absit!"; ebd., Bl. B3^{r}-B3^{v}: „Diabolus nihil potest contra voluntatem Dei; quicquid potest. a potentia Dei acceptum, potest; quicquid agit, & male in hoc Mundo operatur, permittente Deo & limites eidem, quousque progredi debeat, constituente, operatur. [...] Nemo, qui, quae Deus tantum potest, in Natura & supra Naturam, Diabolum etiam posse confirmavit. Id dicimus repetimusque, ea saepe agere Daemones, quae nobis impervia sunt, naturales tamen causas agnoscunt". Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 249-250 (Kap. 34, § 18). Vgl. Kunad: *Theses*, Bl. B1^{v}.

87 Falck: *Daemonologia.* Hier: *Dissertatio IV*, Bl. B4^{v}: „Falsum certe suppositum est, quod nullam dari communionem spiritus atque corporis existimat".

88 Kunad: *Theses*, Bl. B2^{r}: „Quando enim ab animae nostrae natura ad naturam Spiritus unius cujusque creati, colliguntur termini, resque sic ad Daemones deinde apllicatur, ut, sicut anima in aliud corpus aut Spiritum extra se sine medio agere non potest, ita & hic in nullum prorsus corpus & nullam prorsus animam operari posse dicatur, petimus probationem connexionis, aut tritum illud Logicorum objicimus, quod ex puris negativis nihil sequi statuit".

lichen Geistes auf den Körper, auch auf die der selbständigen Geister geschlossen werden könnte. Abermals betont Kunad hier, dass Bekker erklären sollte, weshalb der menschliche Geist, der dem Körper zugeordnet sei, sich hinsichtlich der Wirkung auf Körper von selbständigen Geistern unterscheide:

> Regerimus etiam ex comparatione animae nostrae cum Spiritibus aliis, nos equidem colligere posse, quod absurdum non sit: Spiritum aliquem movere corpora; (si enim hoc absonum foret, nec anima nostra moveret corpus suum) quod autem anima nostra non in aliud quam suum corpus, quoad corpori juncta est, immediate agat, aliique Spiritus in multa corpora operari posse statuantur, id expediendum esse ex illo capite, quod Spiritum ad corpus ordinatum differre quodammodo ab eo dicit, qui ad corpus quoddam peculiare ordinatus non est.[89]

Die selbständigen Geister unterscheiden sich nicht sosehr darin vom menschlichen Geist, dass sie alle Körper bewegen könnten und dieser nur einen, sondern vielmehr dadurch, dass sie nicht wie dieser, einem einzigen Körper zugeordnet seien, woraus hervorgehe, dass sie anderer Art seien als dieser: „sufficit tamen, quod inde sequitur, aliam illius quam hujus rationem esse“.[90]

Bekker nahm die Wirkung des menschlichen Geistes auf den Körper auf Grund der eigenen klaren und bestimmten Erfahrung an, stritt aber die Wirkung anderer Geister auf Grund eben dieser Erfahrung ab.[91] Die orthodoxen Gelehrten räumten beiden Wirkungsmacht ein und setzten sie zueinander in Beziehung. So behauptete Zippelius, dass an allen Akten der *phantasia* oder *imaginatio*, die auf das Veränderliche ausgerichtet seien und den Körper brauchten,[92] die immaterielle Seele beteiligt sei und so auf den Körper einwirke,[93] dass aber zwischen den einfachen (*simplices*) und zusammengesetzten (*conjunctae*) Fähigkeiten der Seele zu unterscheiden sei, was Bekker nicht berücksichtige;[94] so könnten nicht nur die Seele, sondern auch die selbständigen Geister auf den Menschen einwirken.[95] Zippelius lehnt die cartesianische Auffassung, dass der Teufel und die Engel bloß durch den Willen wirkten, ab und bekennt sich vielmehr zu Antoine Le Grand[96] (ca.1620-1699), der neben dem Willen bei extrinsischen Akten und Effekten auch andere Arten der Einwirkung annahm. So gelingt es

---

89 Ebd., Bl. B2^{r}-B2^{v}.

90 Ebd., Bl. B2^{v}. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 45 (Kap. 7, § 13).

91 Falck: *Dissertationes*. Hier: *Dissertatio IV*, Bl. C1^{v}: „Et vero si ita rem concipias, difficile amplius non fuerit, ideam quandam de Angelica & spirituali operandi methodo concipere, quam quia in se non deprehendere poterat Bekkerus alienis suppositis occupatus, ipsam operationem inficiari voluit“.

92 Vgl. Descartes: *Meditationes*, II, *AT*, VII, S. 28: „Atque hoc verbum, effingo, admonet me erroris mei: nam fingerem revera, si quid me esse imaginarer, quia nihil aliud est imaginari quam rei corporae figuram, seu imaginem, contemplari“. Zum Unterschied zwischen *intellectus* und *imaginatio* vgl. ebd., S. 73: „Adeo ut hic modus cogitandi in eo tantum a pura intellectione differat, quod mens, dum intelligit, se ad se ipsam quodammodo convertat, respiciatque aliquam ex ideis quae illi ipsi insunt; dum autem imaginatur, se convertat ad corpus, & aliquid in eo ideae vel a se intellectae vel sensu perceptae conforme intueatur“.

93 Zippelius: *Meditatio*, S. 20-28.

94 Ebd., S. 29.

95 Vgl. ebd., S. 37: „An Spiritus completi agant in homines? Aff.“. Vgl. Falck: *Daemonologia*. Hier: *Dissertatio IV*, Bl. C2^{r}.

96 Zu Antoine Le Grand vgl. *Biographie nationale de Belgique*. Publ. par l’Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-arts de Belgique. Bruxelles 1866-1944. 28 Bde. Hier: Bd. 11, Sp. 700-702; Watson: *Downfall*, S. 81-85.

ihm, anders als Kunad, einen Mittelweg zwischen Scholastik und Cartesianismus zu finden. Mit der Scholastik, insbesondere mit Suarez, setzte die Orthodoxie bei der Wirkung von Geistern auf die Menschen die wirkliche Anwesenheit von Engeln voraus,[97] als handelnder und wirkender Kraft, ohne die es keine geistige Wirkung geben würde, die den Körper bewegt.[98]

Für Vertreter der Orthodoxie wie Falck wirkt der Teufel unmittelbar auf den menschlichen Intellekt ein, reizt öfters die *phantasia* und aktiviert Gehirnteile,[99] und die Handlungen der Engel seien genausowenig bloß extrinsisch, sondern auch intrinsisch; Bekker wirft er vor, dass er auf jeden Fall den komplizierten Sachverhalt vereinfache, wenn er Teufelswirken schlechthin ablehne.[100] Das Ausmaß der Einwirkung von Teufeln und Engeln auf den Menschen werde, so betont Zippelius, bedingt von deren, immerhin beschränkter, Kenntnisnahme der *cogitationes* der Menschen, denn als Geister sind sie ja nicht allgegenwärtig und würden nur die Gedanken des Individuums, in dem sie wirkten, kennen, was Bekker grundsätzlich abstritt.[101] Damit distanzieren Falck und Zippelius sich grundsätzlich von Bekker, der zwar die Existenz der Engel annahm, deren unmittelbare Einflussnahme auf Menschen aber ablehnte.

Die Orthodoxie verlangte nicht nur von Bekker ein positives Argument gegen die Wirkungsmacht der Dämonen oder einen Beleg für die Nicht-Existenz derselben, statt dass er diese einfach abstritt,[102] sie fühlte sich auch verpflichtet, selber positive Argu-

---

97 Zippelius: *Meditatio*, S. 80-81: „Non enim sola voluntas, non nuda ejus directio est, per quam operationes, dicam cogitationes & conceptus angelici in homine efficiuntur, sed requiritur vera & substantialis praesentia, (ut ante monitum) requiritur potentia actum exequens. [...] Non enim movet (Angelus) per has potentias, ut proxime elicientes motum, sed dirigendo & applicando potentiam exsequentem, quam oportet conjunctam esse passo“.

98 Vgl. ebd., S. 45: „Mihi vero haec nuda voluntas etiam praesentis spiritus non sufficit, sed vera & realis operatio statuenda, quae in auferendo bona piaque & ponendo mala ac impia consistit“. Vgl. auch Falck: *Daemonologia*. Hier: *Dissertatio IV*, Bl. C1^{r}: „Nostra scil. sententia est, praeter voluntatem Angelicam, quando spiritus ille operatur, requiri praesentiam ejus substantialem, requiri potentiam actumque exequentem, sine quibus si fuerit, nulla est, quae corpus distans attingat, & moveat, operatio spiritualis“. Vgl. dazu: Hans de Waardt, Jürgen Michael Schmidt, H.C. Erik Midelfort, Sönke Lorenz, Dieter R. Bauer (Hrsg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens*. Bielefeld 2005 (= Hexenforschung 9). Kunad beruft sich auf Falcks *Daemonologia*. Vgl. Kunad: *Theses*, Bl. B2^{v}-B3^{r}.

99 Falck: *Daemonologia*. Hier: *Dissertatio IV*, Bl. C2^{v}; Zippelius: *Meditationes*, S. 50-51.

100 Ebd., S. 91: „Immediatae, quae a Diabolo & mediatae quae a peccato originali aut malo homine, acita mediate a Diabolo o iuntur, ubi porro ratione modi dist. inter tentationes externas & internas: Externae sive forinsecus per alloquium a Diabolo aut aliquo ejus organo prolate. Sicuti sagas in initio sensibiliter alloqui, & si consentiant, seducere solet: Internae, animae intrinsecus per sensibile alloquium suggestae. Quas distinctiones Bekkerus ignorans, omnes actiones Diaboli inficias it Cap. XVII § 8“.

101 Ebd., S. 76: „Hoc nunc evicto, spiritus creatos non esse omnipraesentes, sed unum uni homini, aut plures uni homini assignatos, eo ipso alteri praesentes haud esse posse; facile etiam ex hocce attributo evictum ibit, eos non omniscientes esse. Si enim Deus non esset omnipraesens, etiam non esset omniscius, ubi omniscium esse ad alia individua sese extendit, unde: Angelus seu Diabolus huic individuo praesens, nescit cogitationes alterius individui, non repetam hic, quod ad omniscientiam plus, quam scire cogitationes, sed & scrutari corda, probare renes, requiratur“. Vgl. Falck: *Daemonologia*. Hier: *Dissertatio IV*, Bl. C2^{v}.

102 Kunad: *Theses*, Bl. B3^{r}: „Neque enim ipse Bekkerus talia prius negare ausus est, quam demonstraverat; non posse Daemonas sic operari. Illud autem cum rejectum nun sit, firmisque argumentis explosum, sufficientem negandi rationem nemini remanere puto, nisi forte quis nudam negationem sufficere sibi existimet“. Vgl. auch Zippelius: *Meditatio*, S. 83: „Hactenus

mente für die Wirkung von Geistern vorzubringen;[103] so berufen sich Kunad und Falck auf die alltägliche Erfahrung von Hexerei, Zauberei, Besessenheit und *spectra*:

> Id vero quotidiana docet experientia, ad obsessos sicilicet si accesseris, si Magos tecum consideres &, quas illi exhihent, praestigias: Spiritus si familiares perpendas, militumque ac venatorum artes: & spectra denique hinc inde satis clare obvia contempleris.[104]

Die Streitschriften der orthodox-lutherischen Gelehrten gründeten in der Angst, dass die neue Geisterlehre, die, besonders in Verbindung mit der ihr zugrunde liegenden Bibelexegese die Autorität der Schrift sowie die Offenbarungswahrheiten erschüttern könnte, ein Weg zum Atheismus sei. Bekkers verstärkte Ausrichtung auf die Vernunft und auf das Natürliche, die in der ‚neuen' Philosophie ihre Wurzeln hatte, zerstörte in den Augen der Orthodoxie allen Glauben an das Übernatürliche.[105] Ihre Angst konnte sie in Stoschs radikaler Umsetzung von Bekkers Geisterlehre bestätigt sehen.

Die *Betoverde Weereld* zwang zur Auseinandersetzung mit dem neuen Denken. Sie war ja eines der Werke, die auf cartesianischer Grundlage den Geisterglauben bekämpften und den Teufelsglauben vom Glauben an Gott abkoppelten. Jedem Zweifel an der Wirklichkeit des Teufelspakts und der Teufelswirkung wurde von der deutschen lutherischen Orthodoxie gleich vehement mit dem Vorwurf des Atheismus begegnet, da sie mit dem Teufelsglauben auch den Glauben an Gott verschwinden sah. Gegen das neue Denken kam sie aber nicht wirklich an; es finden sich immer wieder dieselben Argumente, die inhaltlich-philosophisch gesehen zumeist nicht überzeugend wirken; darum ging es den Kritikern ja nicht, denn sie waren ja Theologen: Polemisch zogen sie gegen Bekkers Pneumatologie ins Feld. Insgesamt artikuliert sich hier zudem eine produktive orthodoxe Theologie, die siegesgewiss ihre Schriften veröffentlichte.[106]

4.4 Thomasius' Bewertung Bekkers als ausgewogene Synthese von materialistisch-atomistischer und orthodoxer Geisterlehre

Stosch bekannte sich im Großen und Ganzen zu Bekkers Neuansatz in der Pneumatologie, während die lutherische Orthodoxie sich grundsätzlich von ihr distanzierte. Christian Thomasius scheint eine Synthese der beiden Richtungen anzustreben. Bei der Bekämpfung des Hexenglaubens setzte er seine Hoffnung auf Bekker, was die

---

constanter asseruimus Angelos bonos & malos agere in homines: Bekkerus omnes has actiones denegat, opiniones sine fundamento profert. Audiatur!".

103 Kunad: *Theses*, Bl. B3^{r}: „Sed unde, quaeso, nunc evincemus, id quod possunt, eos etiam reipsa praestare?".

104 Ebd., Bl. B3^{r}. Vgl. auch Falck: *Daemonologia*. Hier: *Dissertatio IV*, Bl. C2^{v}.

105 Vgl. ebd., *Dissertatio I*, Bl. A2^{v}-A3^{r}. Vgl. Kunad: *Theses*, Bl. B4^{v}: „Concludimus ergo demum; nugari Bekkerum, novandique studio abreptum ex furore in furorem incidere, quippe qui hoc unicum intendit, ut Daemonas neget, ac negatis Daemonibus bonos etiam Genios, forte & ipsum Deum e mundo tollat. Cui enim omnia quae Scriptura loquitur & ratio de Angelis dicit, vana sunt, nec stabilem agnoscunt locum, illi nec vera haec potest esse assertio: Dantur Angeli. Et cui haec assertio non est vera, patere illi dixerim, ex quibus Atheismus recta decurrit, fontes. Sed Qui bibit inde furit: procul hinc discedite, queis est Cura bonae mentis, qui bibit inde furit".

106 Barth: *Atheismus*, S. 34-35.

Wirkung und das Wesen der Geister anbelangt grenzte er sich mehrmals von ihm ab, insofern er die Wirkungsmacht der Geister nicht in jeder Hinsicht leugnete und sich nicht mit dem Bekkerianismus solidarisieren wollte.

4.4.1 Thomasius' Widerlegung von Bekkers Pneumatologie im *Versuch*

Thomasius' Pneumatologie, die sich im *Versuch vom Wesen des Geistes* (1699) niedergeschlagen hat, setzt sich mit Descartes' Geistbegriff auseinander und spielt eine bedeutende Rolle in der deutschen Debatte um den Cartesianismus sowie um Bekker. In der Pneumatik standen in den deutschen Landen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts besonders die cartesianische Mechanistik, die von Bekker vertreten wurde, und eine neuplatonisch-christlich geprägte Naturphilosophie, wie sie sich teilweise bei Thomasius findet, einander gegenüber. Descartes hatte den Geist als *res cogitans* grundsätzlich vom Leiblichen, von der *res extensa*, unterschieden. Beide hielt er für zwei grundsätzlich verschiedene Substanzen. Seitdem hatte die Pneumatologie sich mit einem Geistbegriff auseinanderzusetzen, der im mechanistischen Weltbild verortet war, das den damals geläufigen Begriff des ‚Geistes', wie auch Thomasius ihn vertrat, im Grunde überflüssig machte. Nicht nur die scholastisch geprägte Gelehrtenwelt, sondern auch ein ‚Frühaufklärer' wie Thomasius widersetzte sich mit seiner anti-cartesianischen und anti-mechanistischen Naturphilosophie dem modernen mechanistischen Weltbild, nicht zuletzt aus Angst vor einer atheistischen Naturwissenschaft und deren Konsequenzen,[107] weshalb ihm der cartesianische Geistbegriff ein Schritt zu weit war.

Descartes rückte im mechanistischen Weltbild die Materie in den Mittelpunkt und betrachtete Bewegung als Attribut der *res extensa*, der körperlichen Substanz. Gerade weil die Cartesianer so stark auf die Materie fokussierten, mit der sie die Welt zu erklären versuchten, wüssten sie nicht mehr, wo sie den Geist hinstellen sollten, so Thomasius, der sich für das andere Extrem entschied, den Geist in den Mittelpunkt rückte und ein hermetisch-animistisches Weltverständnis vertrat. Der immaterielle Geist war ihm „etwas edlers als das leibliche Wesen, das ausser und in allen leiblichen Wesen ist".[108] Als aktives Element setzte in seinen Augen der Geist die Materie, die passiv, ein „pur leidendes Wesen", so Thomasius, war,[109] in Bewegung.[110] Weil der Mensch in der Pneumatik im Grunde über den Intellekt kaum Kenntnisse erwerben könne,[111] rekurrierte Thomasius bei der Wesensbestimmung des Geistes auf die Autorität der Bibel:[112] Alles sei vom Geist beseelt und bewogen, insofern Gott, der überall

107 Zenker: Einleitung, S. XXIII.

108 Thomasius: *Versuch*, S. 35. Es ist eine Eigenart der in der thomasianisch-pietistischen Tradition entstandenen Pneumatologien, bei der Behauptung der Immaterialität der Geister zugleich deren „edleren" Charakter zu betonen.

109 Ebd., S. 62.

110 Ebd., S. 51.

111 Ebd., S. 87-88.

112 Ebd., S. 122. Wie Bekker rekurriert Thomasius darüber hinaus auf Lk 24,39, wo Christus seinen Jüngern erkläre, dass ein Geist weder Fleisch noch Knochen habe (*non habet carnem et ossa*). Vgl. Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 73. Die Bibelstelle galt ihm als zweiter, sichererer Beweisgrund. Auch Hobbes zog sie als Beweisgrund heran. Vgl. dazu: Pott: *Aufklärung*, S. 245-247, 223-225. Auch in der *Einleitung zur Vernunftlehre* behauptete Thomasius, dass der Mensch über die Engel zwar nichts mit der *ratio* wissen könne, dass er

vorhandene göttliche (und höchste) Geist, die ganze Körperwelt beseele;[113] Materie und Geist könnten auf Grund ihrer entgegengesetzten Eigenschaften nicht mit einander vereinigt sein.[114] Im Rahmen seines animistischen Weltbildes gilt Thomasius der Körper als mit Geist ‚beseelte' Materie: Jeder Körper bestehe aus Materie, sowie aus einem Licht- und Luftgeist;[115] neben diesen ‚allgemeinen' Geistern gebe es dienstbare Geister, d.h. Engel, die ursprünglich harmonische Geister gewesen seien, von denen einige aber irgendwann einen verderblichen Charakter angenommen hätten und zu „Feuer und Frost" geworden seien. Satan, der widerwärtigste Geist, der „ehrgeitzig" und „wollüstig" und ein „Geist des Geitzes" sei,[116] könnte auf Grund der Teilhabe an der allgemeinen Bewegungskraft der geistigen Sphäre, so Thomasius, auf andere Geister einwirken, was Bekker abstritt.

Für Thomasius liegt der Nutzen seiner Lehre darin, dass sie zur Besserung des Verstandes beiträgt; während die heidnischen Denker der Antike und der mechanistische Cartesianismus mit Hilfe der experimentellen Philosophie den Verstand zu bessern versuchten, fokussiert er auf die Reinigung des Herzens. Die neuere Philosophie sehe, und da distanziert er sich von Bekkers Geisterlehre,[117] zu ausgeprägt auf die Materie sowie auf das Gehirn statt auf das Herz als Sitz der Weisheit.[118]

Thomasius' Pneumatik vermittelt dem Menschen Demut, wodurch dieser sowohl die Schrift wie die Werke gottesfürchtiger Gelehrter, etwa eines Jakob Böhme oder eines Valentin Weigel, klarer verstehe,[119] die aber kritisch hinterfragt werden müssten, um Autoritätsgläubigkeit zu vermeiden. Seine Geisterlehre stellte er so der „Lehre der gemeinen Academischen Doctrin von Geistern" gegenüber, die entweder in „unzehligen Experimente vertieffet" sei und sich unkritisch, blind, bloß auf die Werke der Gelehrten richte, „in mehrere Contradictiones sich verwickl[e]", so immer tiefer in Verblendung und Verhärtung gerate und sich von der Weisheit entferne.[120] Fleißiges

---

aber durch den Glauben an und das Vertrauen auf das Wort Gottes über sie etwas wissen könne. Vgl. Christian Thomasius: *Einleitung zur Vernunftlehre*. Hildesheim 1968 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1691], S. 83. Vgl. auch Gottfried Ohm: *Q.D.B.V. De Angelis Malis, Ex Lum. Nat. Demonstrabilibvs, Quam, Gratia Summi Numinis assistente, Amplissimoque Philos. Ordine Lipsiensi consentiente, Die IIX. Febr. Anno MDCCIV. Dispvtatione Pvblica, Ervditorvm Examini submittet Praeses, M. Godofredvs Ohm, Francof. Marchicus, Respondente Joh. Georg Linkio, Landsberg.* Leipzig 1704 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 12 in: Bd 8603-18), Bl. D1^{r}-D1^{v}, wo er Kritik äußert am vierten Buch der *Betoverde Weereld*, in dem Bekker leugnet, dass der Teufel einen Körper annehmen könne, da gemäß Lk 24,39 ein Geist kein Fleisch und keine Knochen habe.

113 Thomasius: *Versuch*, S. 34, 72

114 Ebd., S. 34-35.

115 Vgl. ebd., S. 87-89.

116 Ebd., S. 76, 95-96.

117 Ebd., S. 110-128.

118 Ebd., S. 116-118: „Da in Gegentheil die Heidnische und allgemeine heutige Philosophie in der Materie und denen Abstractionibus, die der thätige Verstand des Menschen davon gemacht ersoffen/ und den Sitz der Weißheit in dem Gehirne zu setzen gewohnet ist/ auch ihre erste Sorge seyn lässet/ wie sie ihr Gehirne mit Experimentis, observationibus und demonstrationibus vollfüllen möge/ und daher diese Lehre vom Geist nothwendig auslachen muß/ weil sie gemeiniglich das Hertz in Menschen als ein unwerthes Ding/ einen Musculum u.s.w. betrachtet". Vgl. auch ebd., S. 120-121. Nie bekannte Thomasius sich positiv zu einer Orientierung der Philosophie am cartesianischen Wissenschaftsideal von Mathematik und mechanischer Physik.

119 Ebd., S. 128.

120 Ebd., S. 127.

Beten und „ein hertzliches Verlangen zu Gott“ könnten verhüten, dass der Mensch der „verbothene[n] Superstition und schädliche[n] künste“ verfalle, zu denen in Thomasius’ Augen auch die „Philosophia corpuscularis & mechanica“ gehört, obwohl letztere, mit der hier besonders der Cartesianismus gemeint ist, solchen Aberglauben nicht unmittelbar ausgesetzt ist, denn sie achtet ja einzig und allein auf die Materie, betrachtet den Geist bloß als Denken und gibt den Geistern überhaupt kaum Raum:

> Denn wie wolte einer/ der das Wesen des Geistes in blosser Gedancken setzet/ außer Gott und der Menschlichen Seele keinen Geist erkennet/ alles mit Materie angefället zu seyn vorgiebet/ und dannenhero genöthiget wird/ seinen Geist nirgends hin zu setzen/ einen Teuffel oder Hexerey leichte, glauben können? Nichts destoweniger ist nichts so absurd und wiedersprechend/ darein nicht der menschliche Verstand/ aus allzugrosser Weißheit fällt/ oder vielmehr von denen affecten des Hertzens hingerissen wird. [...] Also ist es auch wohl möglich/ daß einer von der neuen Philosophie auff die Schwartz-künstlerey verfallen könne.[121]

Einer anderen Gefahr seien die Cartesianer, so Thomasius, aber schon ausgesetzt, der des Spinozismus oder des Bekkerianismus, die hier eben als Weg zur Entgeistigung oder Materialisierung pauschal gleichgesetzt werden: „[...] daß sie nembl. dadurch/ daß sie alles zur Materie machet/ und ihren Geist nirgends hin logiret/ endlich gar leichtlich alles geistige Wesen überhaupt läugnet/ und in Spinosismum oder Beckerianismum verfället“.[122] Mit dem Cartesianismus sei somit behutsam zu verfahren; wenn die cartesianischen Prinzipien zudem in der Bibelexegese angewandt würden, sei das nicht ohne Gefahr. Bekker werden hier wie eben auch Spinoza, von Thomasius Irrtümer angelastet, Spinoza im Bereich der Gottesvorstellung, Bekker in dem der Geister:

> Ich sage nicht/ daß alle Cartesianer Spinosisten oder Beckerianer seyn müsten. Sondern ich sage nur/ daß/ wenn man nicht sehr behutsam gehe/ man gar leicht in diese beyden Haupt-Irthümer/ des Spinosae von Gott/ und Beckers von Engelns und Teuffeln verfallen könne; Zumahlen/ da auch von denen Cartesianern die Schrifft nach denen Grund-Regeln ihrer Philosophie zum öfftern pfleget ausgeleget zu werden/ (wie es nemlich andere Secten nach den Ihrigen Regeln zu machen pflegen.) Zum wenigsten kan ich nicht absehen/ wie ein purer Cartesianer/ nach denen principiis Cartesii, Spinosam und Beckern gegründet wiederlegen könne?[123]

121 Ebd., S. 119, Anm. e.
122 Ebd., S. 120. Thomasius glaubte, dass die Cartesianer den Weg des Atheismus oder der Leugnung der Geister, als den der Magie gingen.
123 Ebd., S. 120, Anm. f.

4.4.2 Thomasius' Anlehnung an Bekker im Kampf gegen Zauberei als vermeintliches Teufelswerk

Thomasius' Haltung zu Bekker und den Cartesianern im *Versuch* unterscheidet sich durchaus von der in der Abhandlung *De Crimine Magiae*, die nur zwei Jahre später erschien. Der *Versuch* war Thomasius' mystisch-naturphilosophische Reaktion auf materialisierende Tendenzen und als solche anti-cartesianisch, anti-mechanistisch und anti-experimentell ausgerichtet: Er bemühte sich hier um eine Rehabilitierung des Geistes. In *De Crimine Magiae* distanziert er sich ebenfalls vom cartesianischen Geistbegriff, weil so jegliche Wirkung, ja womöglich gar die Existenz des Teufels geleugnet werden könnte, er versucht aber zugleich, wie Bekker, mit Hilfe der Geisterlehre die angebliche Wirkungsmacht des Teufels einzudämmen und die Möglichkeit eines Teufelspakts zu widerlegen.

Im September 1694 kam Thomasius, den Jonathan Israel als „chief herald of the Early Enlightenment in Germany" betrachtet,[124] erstmals mit der Hexenproblematik in Berührung.[125] Anfangs, noch an der Leipziger Universität, bekannte er sich zu den Hexenverfahren, wie sie die lutherische Orthodoxie befürwortete.[126] In *De Crimine Magiae* aber forderte er die Einstellung aller Hexenprozesse, weil Hexerei bloß ein eingebildetes Verbrechen sei und auf unhaltbaren juristischen und theologischen Voraussetzungen beruhe. *De Crimine Magiae* sollte dazu beitragen, dass der Mensch „von thörichten Abergläubischen Wesen befreyet wurde";[127] neben dem Verfahren brachte Thomasius auch den Glauben an den Teufelspakt ins Wanken und übte so grundsätzlich Aberglaubenskritik.

Die Hexendebatte lief hauptsächlich im akademischen Bereich, und zwar im liberalen Klima an der juristischen und der philosophischen Fakultät in Halle ab, das die Pietisten gewährleisteten, die Thomasius' Bemühungen anerkannten,[128] und das die positive Rezeption von Bekkers *Betoverde Weereld* ermöglichte. Die Pietisten glaubten

---

124 Israel: *Radical Enlightenment*, S. 9.

125 Vgl. Rolf Lieberwirth: Einleitung. In: Thomasius: *Vom Laster der Zauberei*, S. 13-30. Hier: S. 13.

126 Zur Thomasius' Definition des Lasters der Zauberei und der Hexerei vgl. Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 51, 53. Vgl. auch Ders.: *Disputatio Juris Canonici De Origine ac Progressu Processus Inquisitorii contra Sagas [...]. [Halle 1712] Herrn Christian Thomasens/ Sr. Königl. Majestät in Preussen Geheimden Raths/ der Friderichs-Universität Directoris, Professoris Primarii, und der Juristen Facultät Ordinarii, Historische Untersuchung Vom Ursprung und Fortgang Des Inqvisitions Processes Wieder die Hexen/ Worinnen deutlich erwiesen wird/ daß der Teuffel/ welcher nach buhlet/ und sie auff den Blockers-Berg führet/ nicht über anderthalb huntert Jahr alt sey Als eine Beylage zu dem Tractat Von der Zauberey und Hexen-Processe Denen Liebhabern mitgetheilet. der gemeinen Meynung pacta mit denen Hexen macht/ mit denenselben [Halle 1712]*. In: Ders.: *Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae. Processus Inquisitorii contra Sagas*. Herausgegeben von Rolf Lieberwirth. Weimar 1967 (= Thomasiana 5), S. 108-217. Hier: S. 115.

127 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 35.

128 Vgl. Pott: Aufklärung. Zum Pietismus in Halle vgl. Klaus Deppermann: *Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.)*. Göttingen 1961 [Urspr.: Phil. Diss. Freiburg 1958]. Vgl. auch Martin Gierl: *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Göttingen 1997 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 129). Hier bes. S. 193-395. Zu Thomasius und zur deutschen Frühaufklärung vgl. ebd., S. 418-480.

durchaus an die Existenz und die Wirkung des Teufels; Hexenverfolgung lehnten sie aber ab, denn Zauberkünste galten ihnen zunehmend als Folge der allgemeinen Sündhaftigkeit und Gottlosigkeit, und deshalb war nicht mehr jede Strafe erlaubt.[129]

Im liberalen Halleschen Klima ließ Thomasius' Kollege an der Juristenfakultät Heinrich von Bode[130] (1652-1720), kurz vor dem Erscheinen von *De Crimine Magiae*, im Oktober 1701, über *De Fallacibvs Indiciis Magiae* disputieren.[131] Er unterstützt teilweise Bekkers Kampf gegen den Aberglauben und übernimmt dessen cartesianische Argumentation, die die Wahrheit, d.h. die Morde an Unschuldigen, den angeblichen Teufelsverbündeten, aufdecke: Als ‚gesunde' Philosophie, die Ursachen und Wirkungen genau untersuche, habe der Cartesianismus dazu geführt, dass die Existenz so vieler Zauberer angezweifelt werde.[132] Für Bode war Bekker als Schüler von Descartes und als Vertreter der *philosophia corpusculari et mechanica* ein Vorbild im Kampf gegen den Hexenwahn, da er anhand philosophischer Grundsätze wie aus der Bibel mit vorurteilsfreier Vernunft bewies, dass der Teufel nicht auf der Erde weile und der Teufelspakt Einbildung sei, ja Hexenverfolgung in Geldgier und Rigorosität der Geistlichkeit wurzele,[133] wie Bode selber schon 1696 in *De abusu et usu torturae* dargetan hatte.

Da Geständnisse zum Beweis nicht reichen, ruft Bode zur Behutsamkeit auf. Die gesunde Vernunft sollte Leitlinie bei den Ermittlungen sein, und deshalb empfiehlt er eine gründliche Lektüre der *Betoverde Weereld*; er warnt den Leser aber, nicht ins andere Extrem zu verfallen und wie Bekker alle Magie abzustreiten. Der *Betoverde*

---

129 Vgl. Hartmut Lehmann: Hexenverfolgungen und Hexenprozesse im alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung. In: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* (Tel-Aviv) 7 (1978), S. 13-70. Hier: S. 61-64.

130 Zu Bodes Leben und Werk vgl. Maximilian Johannes Hommens: *Heinrich von Bode. Jurisconsultus. Lebensbild eines Rechtsgelehrten im protestantischen Deutschland um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert*. Bamberg 1975 [Urspr.: Jur. Diss. Saarbrücken].

131 Heinrich von Bode: *Dispvtatio Inavgvralis De Fallacibvs Indiciis Magiae, Quam Rectore Magnificentissimo, Serenissimo Principe Ac Domino, Dn. Friderico Wilhelmo, Regni Borussiae Ac Electoratus Brandenbvrgici Herede, &c. &c. &c. In Illustri Fridericiana Ex Decreto & Authoritate inclytae Facultatis Juridicae, Praeside Dn. Henrico Bodino, Serenissimi Et Potentissimi Regis Borvss. Consiliario Ecclesiastico In Dvcatv Magdeburgensi, Professore Juris Ordinario Et Facvlt. Juridicae h.t. Decano, Patrono Ac Promotore Svo Aetatem Devenerando, Pro Licentia Svmmos in utroque Jure Honores & Privilegia rite capessendi Die XXII. Octobris A.C. M. DCCI. horis ante & pomeridianis In Avditorio Majori, Placidae Eruditorum disquisitioni submittit Felix Martinvs Brähm/ Hilperhusa Francus*. Halle 1701 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: QuN 299.31 (3)).

132 Ebd., S. 4: „Quamvis autem vulgo ita existimetur; attamen ex quo Cartesiana aliaque sana philosophia caput erexit, & per Europam suos applausores invenit & ex his *Principiis* causae rerum, existentia, motus, figura, &c. accuratius considerata sunt, de existentia talium Magorum & Lamiarum valde dubitari nedum explodi incepit [...]".

133 Ebd., S. 4-5: „Verum inter hos uti inter stellas luna minores enituit Theologus Amstelodamensis Balthasar Beckerus, vir in philosophia corpusculari & mechanica, tum & in Mathesi versatissimus. Hic edito primum libro lingua vernacula sub Tit. de Betoverede [sic!] Wereld/ postea in linguam latinam, Gallicam, Anglicam translato, omni nisu contendit, qui probet non solum ex principiis, quibus imbutus est, sed & ex S. Scriptura, Ratione (praejudiciis non occupata) omnium hominum, non versari diabolum in his terris, pactum cum ipso esse mera ludibria phantasiae aut figmenta malitiae, spectra in papatu excogitata fuisse ad purgatorii ignes calefaciendos & loculos sacerdotum augendos, inquisitiones & vivicomburia Magorum avaritiae & crudelitati Cleri originem debere, quo scilicet postea concrematorum bona fisco subjiciantur, vel uti patet ex praxi multorum locorum inquisitorum salario cedant". Vgl. auch ebd., S. 17.

Weereld zugrunde liegende cartesianische Zweifel sollte auch auf die Aussagen der Gelehrten angewandt werden, denn eben der Zweifel bahne den Weg zur allgemeinen Aufdeckung der Unsorgfältigkeit und Leichtgläubigkeit bei der Beweisführung:

> Citra dubium etiam Beckerus & alii, qui existentiam sagarum in dubium vocant, ad id moti sunt nimis frivolis & fallacibus indiciis, quae a nonnullis Ictis ad crimen Magiae probandum, una cum infinitis fabulis & incredibilibus narrationibus, tanquam ex tripode solent aefrri [sic!]. [...] Cum enim crimen Magiae omnium confessione probatu & dijudicatu difficillimum sit, imprimis cavendum erit, ne circa indicia ejusdem praejudiciis & aliorum autoritate tantum nitamur, & caecus a caeco ducatur; sed ut sequestratis hisce mentis seductoribus juxta regulas sanae rationis rem illam examinemus & an indicia illa demonstrent, quod demonstrare debeant, ponderemus. Eum in finem nullus dubito, quin auctor suasorque sim alicui, Bekkeri mundum fascinatum diligenter evolvere, non ea intentione ut cum ipso praecipitanter nimis in alterum extremum impingat, & omnem magiam explodat, sed ut dubiis in illo libro formatis utatur ad Doctorum placita & asserta, tum & historias de Magis eo cautius & majori examine perpendenda. Nam dubitatio sternit viam ad prudentiam. Nullam enim est dubium, talem viam ingressum mox multorum nimiam facilitatem ac credulitatem in cumulandis indiciis detecturum esse. Quod ut clarius pateat, falsitatem potiorum indiciorum, quae allata sunt ad probandum crimen Magiae, nunc ordine expositurí sumus.[134]

Thomasius geht über Bode hinaus, indem er nicht nur wie dieser das Hexenverfahren ins Wanken bringt, sondern auch dem Teufel jeglichen Einfluss in materiellen Dingen abspricht. Mit Hilfe der antimechanistischen und antimaterialistischen Geisterphilosophie erklärt er, dass der Teufel bloß geistig wirke, und leugnet dessen Leibhaftigkeit.[135] Im eklektischen Verfahren übernahm er, wie Bekker, Descartes' Dualismus, wirft Bekker aber vor, dass er zu sehr von der *res extensa*, der Materie ausgehe, und das Geistige leugne. Für Thomasius ist der Satan nicht völlig machtlos; als Geist könne er zwar nicht den menschlichen Körper, dafür aber schon den menschlichen Geist, die *res cogitans*, beeinflussen,[136] während Bekker „alle äusserliche Operation des Teuffels in die Menschen, ja bey nahe gar das Wesen selbst öffentlich in Zweiffel zog",[137] und „wo nicht den Teuffel selbst, doch gewiß seine Macht und Wirckung über die Menschen".[138] Nicht aus Angst vor der Obrigkeit distanziert er sich von Bekker, und dass Gelehrte, die sich zur corpuscularischen oder zur mechanistischen Philosophie bekannten, Bekker ablehnen könnten, scheint ihm unmöglich,[139] er rückt aber insofern

134 Ebd., S. 5-6.

135 Sein ganzes Leben nahm Thomasius aber die Existenz und die Wirkung des Teufels an. Vgl. etwa die *Winter-Lectionen*, die er verfasste, um nochmals Unklarheiten in Bezug auf den Teufelspakt und den Schadenszauber zu erläutern. Darin hebt er hervor, dass er an die Existenz des Teufels glaube und ihn für eine allgemeine Ursache des Bösen halte. Christian Thomasius: *Christian Thomasens Erinnerung Wegen seiner künfftigen Winter-Lectionen/ So nach Michaelis Dieses 1702. Jahres ihren Anfang nehmen werden.* In: Ders.: *Vom Laster der Zauberei*, S. 219-224.

136 Vgl. dazu Pott: *Aufklärung*, S. 196-197.

137 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 41.

138 Ebd., S. 45.

139 Ebd., S. 45-47: „Unterschied zwischen dieser, Beckers und der gemeinen Meynung. Beschreibung des Teuffels. Wo ferne ich nun des Beckers Meynung, die vielleicht auch des van Dale zu seyn scheinet, annehmen wolte, würde ich itzo nicht nöthig haben, einige Beweißgründe

von Bekker ab, als er einen Teufel außerhalb des Menschen annimmt, der allerdings nur innerlich auf diesen einwirke: „Also gehe ich voritzo von allen diesen Meynungen ab, und statuiere, daß: zwar ein Teufel ausser dem Menschen sey, und daß derselbe gleichsam von aussen, jedoch auf eine innerliche und unsichtbare Weise in den Gottlosen sein Werck treibe“.[140] Diese Wirkung des Teufels sei bloß eine moralische: „Der ist ja schon des Teuffels Leibeigener, welcher sich der Wollust, dem Geitz und der Hoffarth als eigen ergeben hat“.[141] In der metaphysischen Begründung des Kampfes gegen den Hexenwahn unterscheiden beide sich: Bekker war Cartesianer, Thomasius bekannte sich zur „uhralten Geister-Philosophie“, d.h. zum grundsätzlichen Glauben an die Existenz von Geistern:

> Ich aber, der ich die uhralte Geister-Philosophie (Philosophiae Spirituali) ergeben bin, glaube nicht allein, sondern verstehe auch einiger massen, daß der Teuffel, der Herr der Finsternis und der Fürste in der Lufft, das ist, ein geistliches oder unsichtbares Wesen sey, welches auff eine geistliche oder unsichtbare Weise vermittelst der Lufft, oder auch wässeriger und erdener Cörperchen in den gottlosen Menschen seine Wirckung hat.[142]

Im *Versuch* hatte Thomasius den allgegenwärtigen Geist als den „edleren Stoff“ bestimmt, als das bewegende Prinzip, das die Körperwelt beseelt,[143] sich aber mit dem unedleren Stoff des Leiblichen als geistiges Wesen nicht mischen könne. Wo Bekker die materielle wie die geistige Wirkung des Teufels schlechthin leugnete, nimmt Thomasius die geistige an. Das Moralisch-Böse als Prinzip soll das Bild vom Satan mit Hörnern ersetzen.[144] Der Teufelspakt wird so zum Ammenmärchen, Hexenprozesse werden obsolet[145] und teuflische Magie zum Hirngespinst von Heiden, Juden und Katholiken.[146]

---

zusammen zu suchen, und damit zuerweisen, daß keine Bündnisse mit dem Satan seyn könten, sintemahl einer Sache, die an sich selber nichts ist, keine Eigenschafften und Verrichtungen beygeleget werden mögen. Allein da ich eben hierinn von dem Becker abgehe, so muß ichs auff eine andere Weise anfangen. Es wolle auch niemand glauben, als wenn ich nur zum Schein, und Neid und Mißgunst zu vermeiden, mit besagten Becker nicht übereinstimmen wolte. Es geschicht solches aus lauterm Ernst […]. Wie aber diejenigen, die der Artistotelischen Philosophie, so noch itzo überall in den höhern Disciplinen die Hand im Sote hat, und wovon der gemeine Irrthum von der Zauberey seine Nahrung genommen und erhalten worden, zugethan seyn, des Beckers Lehre refutiren mögen, kan ich nicht absehen. So kan ich mir auch nicht einbilden, wie es möglich sey, daß diejenigen, die sich zu der Corpuscularischen und Mechanischen Philosophie bekennen, den Principiis des Beckers und seinen daraus gezogenen Folgerungen in Ernst widersprechen können, wo sie nur selbst, was sie sagen, verstehen, auch machen, daß es andre ohne sich selbst widersprechende Concepte verstehen mögen“. Vgl. auch Ders.: *Versuch*, S. 120 Anm. f.

140 Ders.: *De Crimine Magiae*, S. 45.

141 Vgl. ebd., S. 75

142 Ebd., S. 47.

143 Vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 197. Thomasius nahm eine Art Pneuma an und scheint der Lehre der Stoiker anzuhängen. Zur Thomasius’ Geisterlehre im *Versuch* vgl. Schmidt-Biggemann: Pietismus.

144 Vgl. dazu Pott: *Aufklärung*, S. 198. Vgl. Thomasius: *Winter-Lectionen*, S. 221: „[...] ich leugne noch beständig, und kan es nicht glauben, daß der Teuffel Hörner, Klauen und Krallen habe, daß er wie ein Pharisäer, oder ein Mönch, oder ein Monstrum, oder wie man ihn sonst abmahlet, aussehe“.

145 Ebd., S. 222: „Ich halte dafür, daß wie der bißherige Hexen-Proceß nichts getaugt, da man das Bündnüß mit dem Teuffel zum Grund des Processes geleget hat, quod non est in rerum natura;

Anders als im *Versuch*,[147] klingt in *De Crimine Magiae* eine vorbehaltlos positive Beurteilung des Cartesianismus, besonders Bekkers, durch. Die Abnahme der Hexenprozesse schreibt Thomasius den cartesianischen Gelehrten zu, nicht zuletzt den niederländischen; auch in den deutschen Landen sieht er immer mehr Theologen und Juristen sich gegen Teufels- und Hexenglauben wenden. Er setzt daher auf den Cartesianismus, gegen den er sich wegen dessen Materialismus und dessen schlechthinnigen Leugnung des Teufels abgrenzt, der ihm aber als einzige Möglichkeit erscheint, die Auswüchse der scholastischen Philosophie, namentlich den Hexenglauben, zu überwinden:

> Denn ob ich es zwar nicht mit dem Cartesio halte, weil er in der Lehre von den Geistern zu sehr auff das andere Extremum gefallen, auch schon andere angemercket haben, wie ungereimt in diesem stücke verfahren worden, so ist genung, daß durch die Cartesianische Philosophie die Scholastischen Grillen, worunter mit gutem Rechte die nichtige Einbildung von dem Laster der Zauberey zu rechnen, auff vielen Universitäten allbereit sind ausgemertzet worden, man hat auch so leicht nicht zu besorgen, daß sie in der Protestirenden Fürsten Landen zu ihren vorigen Ansehen wiederum gelangen werden.[148]

Im *Versuch* wie in *De Crimine Magiae* kennzeichnet Ausgewogenheit Thomasius' Auseinandersetzung mit Bekkers Geister- und Teufelslehre. Anders als Stosch gab er Bekkers Ansichten richtig wieder. Er setzte sich, anders als die lutherische Orthodoxie, inhaltlich mit der cartesianischen Pneumatologie und dem mechanistischen Weltbild auseinander. Sein Verhältnis zu Bekker war aber zwiespaltig. Obwohl Thomasius sich vom Bekkerianismus distanzierte, zählten Kritiker ihn diesem zu. So bezeichnete Wilhelm Heinrich Beckher ihn als einen Anhänger Bekkers: „Praecipue tamen asseclis Bekkerianae hypotheseos adscribi solet Illustr. Hall. Ictus Christ. Thomasius [...]",[149] womit er keine Ausnahme bildete.

4.5 Buddes Kritik an Bekkers Geisterlehre als Mittlerstellung zwischen altem und neuem Denken

Die Bekämpfung von Bekkers cartesianischem Geistbegriff durch den Philosophen und Theologen Johann Franz Budde (1667-1729) in dessen *Elementa Philosophiae theoreticae* (1703), die den zweiten Teil seiner *Institutionum Philosophiae Eclectiae*

---

also auch sehr behutsam verfahren werden müsse, wenn man die Leute beschuldigen will, daß sie durch Hexerey Schaden gethan, denn es gehöret viel Beweiß darzu [...]".

146 Ders.: *De Crimine Magiae*, S. 45. Was vom Laster der Zauberei angenommen wird, verwirft Thomasius als bloßen Aberglauben, es müsse „der Heyden Betriegerey, und der Jüden einfältigem Aberglauben zugeschrieben werden". Ebd., S. 37.

147 Ders.: *Versuch*, Vorrede, Bl. B3^{r}-B4^{r}.

148 Ders.: *De Crimine Magiae*, S. 95.

149 Wilhelm Heinrich Beckher: *Schediasma Critico-Litterarivm De Controversiis Praecipvis Balthasari Bekkero Theologo Batavo Qvondam Motis, Ob Librvm Cvi Titvlvm Fecit: Die bezauberte Welt. Adiecta In Fine Avctorvm Farragine, Qui Vel Bekkeri Scriptvm Refvtarvnt, Vel Asseclarvm More Illvd Defendervnt*. Königsberg, Leipzig 1721 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (1)), S. 43.

bilden,[150] ähnelt Thomasius' Kritik im *Versuch* teilweise. Wie dieser begegnet er der Fähigkeit der Vernunft, das Wesen der Dinge zu erkennen, skeptisch: Da ein Sterblicher das Wesen der Dinge nicht ergründen könne, lehnt er Bekkers cartesianische Wesensbestimmung des Geistes ab und nimmt auf Grund der Erfahrung und der Schrift neben dem menschlichen Geist eine transzendente Geisterwelt sowie die Wirkungsmacht von Geistern an. Budde vertrat anders als die aristotelische Scholastik, aber wie Thomasius, einen auf die *res* zielenden, geschichtlich fundierten Eklektizismus,[151] der als neue Form der ‚philosophischen Freiheit' (*libertas philosophica*)[152] eine historische Kontextualisierung und eine philosophische Kritik implizierte, die traditionelle Doktrin relativierte und zugleich am Alten festhielt, während er andererseits die Abgrenzung gegen radikale Strömungen ermöglichte.

Anders als die ‚konservativeren' Vertreter der lutherischen Orthodoxie setzte Budde sich ausführlich mit der neuen Philosophie auseinander und versuchte, zwischen Orthodoxie und Pietismus zu vermitteln.[153] Er betrachtet Descartes als Erneuerer der Philosophie und bekennt sich zu dessen modernem mechanistischem Naturbild sowie zu dessen Auffassung von den Naturwissenschaften,[154] bekämpft ihn sowie Spinoza[155] und Christian Wolff[156] aber wegen ihrer metaphysischen Systeme, die sie als Dogmatiker auswiesen. Als Eklektiker widersetzt er sich deren starrer Einheitlichkeit. Die Cartesianer sieht er als Dogmatiker an, insofern sie auf Mathematik und Physik, somit auf bloße Formeln und Begriffe ausgerichtet seien, wodurch die Konzepte die Dinge

---

150 Johann Franz Budde: *Elementa Philosophiae theoreticae, seu institutiones philosophiae eclecticae. Tomus secundus*. Hildesheim, Zürich, New York 2004 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1724] (= Johann Franz Budde. Gesammelte Schriften 2). Zu den *Elementa Philosophiae theoreticae* vgl. Walter Sparn: Einleitung. In: Johann Franz Budde: *Elementa Philosophiae instrumentalis, seu institutionum philosophiae eclecticae. Tomus primus*. Hildesheim, Zürich, New York 2006 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1725. Mit einer Einleitung hrsg. von Walter Sparn] (= Johann Franz Budde. Gesammelte Schriften 1), S. V-LIX. Hier bes.: XIX-XXVI.

151 Am Ende des ersten Kapitels im ersten Teil der *Elementa Philosophiae instrumentalis* würdigt Budde die eklektische Philosophie. Vgl. Budde: *Elementa Philosophiae instrumentalis*, S. 9.

152 Zur Eklektik als Freiheitsphilosophie vgl. Horst Dreitzel: Zur Entwicklung und Eigenart der ‚eklektischen' Philosophie. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 18 (1991), S. 281-343.

153 Schneiders: *Aufklärung*, S. 122.

154 Vgl. Stolzenburg: *Theologie*, S. 295-296. Vgl. Budde: *Elementa Philosophiae theoreticae*, praefatio, S. 4-6.

155 Ders.: *Herrn Io. Franc. Bvddei SS. Th. D. und Prof. Pvbl. Ord. Hochfürstl. Sachsen Hildburghausischen hochverdienten Kirchen-Raths, Lehr-Sätze Von der Atheistereij und dem Abergläuben mit gelehrten Anmerckungen erläutert/ und zum Behueff seiner Auditorum in lateinischer Sprache herausgegeben, wegen des daraus zu hoffenden Nutzens aber zu Iedermanns Gebrauch ins Teutsche übersetzet Durch Theognostvm Evsebivm* [= Adolf Wilhelm von Gohren], *Der wahren Weißheit und Gottseeligkeit Beflissenem.* [Lat.: *Ioan. Francisci Bvddei Theol. D. Et P.P.O. Theses theologicae De Atheismo Et Svperstitione Variis Observationibvs Illustratae Et In Usum Recitationvm Academicarvm Editae.* Jena 1717]. *Jena 1717* (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: Fb 3366). Im Folgenden wird nach der deutschen Ausgabe zitiert. Hier: Anrede, Bl. C2^{r}.

156 Ders.: *Herrn. D. Io. Francisci Bvddei, Theologi Ienensis, Bedencken Uber die Wolffianische Philosophie. Nunmehro Aus dem Original correct abgedrucket/ Nebst Einem kurtzen historischen Vorbericht*. Frankfurt, Leipzig 1724 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Li 1046). Budde verband ein philosophisches mit theologischem Interesse, was typisch für die deutsche fromme Aufklärung war. Vgl. dazu: Lucian Hölscher: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München 2005, S. 125-156.

(*res*) bevormundeten,[157] er bekannte sich aber keineswegs zum reinen Idealismus, denn Ideen bleiben ja Ideen, sind ein eigenes Produkt, und nicht schon die Wirklichkeit, der das Christentum in der Geschichte zu begegnen sucht.[158]

Insofern Budde seine Philosophie dem Dogmatismus der neuen Philosophie entgegensetzt, könnte von rivalisierender Aufklärung gesprochen werden;[159] sein Denken ist einer moderaten oder konservativen Frühaufklärung zuzuzählen.[160] Als Theologe baute er auf der Grundlage der lutherischen Orthodoxie ein eigenes Lehrgebäude auf;[161] er hielt weiterhin an der Autorität der Offenbarung und am orthodoxen Lehrsystem fest, obwohl er sich der modernen Philosophie und der modernen Wissenschaft gegenüber offen zeigte und polemische Auseinandersetzungen eher mied. Darin unterscheidet er sich von anderen orthodox-lutherischen Kritikern Bekkers,[162] obwohl diese sich in ihrer Kritik an der *Betoverde Weereld* öfters auf Budde beriefen, so etwa der Dresdener Superintendent Valentin Ernst Löscher[163] (1673-1749), der in den *Unschuldigen Nachrichten* das zeitgenössische Denken nach den Kriterien ‚orthodox' oder ‚nicht-orthodox' einteilt. Mit Budde erscheint die lutherische Orthodoxie nicht so fortschrittfeindlich wie bisher angenommen wurde. Sie bildete durchaus kein einheitliches, monolitisches Gegengewicht zum neuen Denken und zu Bekkers Geisterlehre.[164]

Im sechsten Teil der *Elementa Philosophiae theoreticae* befasst Budde sich mit den erschaffenen Geistern und mit Gott, wobei auch Bekkers Geisterlehre zur Sprache kommt, dem er unterstellt, vielleicht nicht die Existenz der Geister, dafür aber ihre Wirkung in Zweifel gezogen zu haben.[165] Im Mittelpunkt der Kritik steht Bekkers cartesianische Deutung des Geistbegriffs, die Budde korrekt dahin zusammenfasst, dass ein Geist lauter aus Denken bestehe und deshalb nicht auf Körper einwirken könne.[166] Deshalb habe Bekker jegliche Wirkung von Geistern leugnen müssen, so erklärt Budde

---

157 Budde: *Lehr-Sätze*, S. 298 (Kap. 4, § 3).

158 Ebd., S. 334-335.

159 Ian Hunter: *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge 2001 (= Ideas in context 60).

160 Vgl. Mulsow: *Moderne*, S. 12-18, S. 350.

161 Vgl. Johann Franz Budde: *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae*. Hildesheim, Zürich, New York 1999. 2 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1723] (= Johann Franz Budde. Gesammelte Werke 7).

162 Detlef Döring: *Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibnitz' und die Leipziger Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig 1999 (= Abhandlungen der Sächsichen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse 75/4), S. 125-126; Hirsch: *Geschichte*, Bd. 2, S. 335-336.

163 Martin Greschat: *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*. Witten 1971 (= Untersuchungen zur Kirchengeschichte 5); Klaus Petzoldt: *Der unterlegene Sieger. Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen*. Leipzig 2001. Löscher gilt als der letzte große Vertreter der lutherischen Orthodoxie, der mit heftiger Polemik gleichermaßen gegen Pietismus und Aufklärung, Katholizismus und Reformierte sowie gegen den fürstlichen Absolutismus kämpfte.

164 Döring: *Philosophie*, S. 47, 90, 103.

165 Budde: *Elementa Philosophiae theoreticae*, S. 340 (6. Teil, Kap. 2, § 2).

166 Ebd., S. 340: „Primo itaque observandum, quod cum Renato Cartesio essentiam spritius constituat in cogitatione. [...] Hinc vero facile in eam est ingressus sententiam, non posse spiritus aut in corpora, aut in alios spiritus agere [...]". Vgl. auch Ders.: *Lehr-Sätze*, S. 249-250 (Kap. 3, § 3).

auch später in seiner Dogmatik (1723).[167] Für Budde dagegen ist das Denken bloß eine der vielen Eigenschaften eines Geistes; es bestimme nicht dessen Natur und dessen Wesen, daher habe er auch die Fähigkeit, Körper zu bewegen, was Bekkers System untergrabe.[168]

Budde bezweifelt, dass es mit Hilfe der bloßen Vernunft möglich sei, das Wesen der Geister zu bestimmen.[169] Anders als Bekker und die Leibniz-Wolffsche Philosophie, aber wie Thomasius, stand er der Vernunft skeptisch gegenüber, denn vieles wisse der Mensch einfach nicht.[170] Wenn neuere Philosophen wie Descartes und Bekker glaubten, das innerste Wesen des Geistes erkennen und als Denken bestimmen zu können, riskiere man letztendlich mit Spinoza bloß eine Wesenheit, den Geist, anzunehmen, und den Geist sowie den Körper des Menschen als *modi* bestimmen zu müssen.[171] Budde geht davon aus, dass das Wesen von Geistern wie von Körpern nicht zu ergründen sei und der Mensch nur deren Eigenschaften und Wirkungen kennen könne, weshalb er auch der materiellen Natur nicht das Denken absprechen könne.[172]

Bekker schloss mit der Vernunft und auf Grund der Erfahrung bloß auf die Existenz des menschlichen Geistes, nicht aber auf die anderer Geister.[173] Wie Bekker nimmt Budde die Existenz des menschlichen Geistes an, weil er bei sich eine andere als die bloß körperliche Tätigkeit verspürt, und stuft ihn als eine unsichtbare Wesenheit ein, die wollen, kennen und vielleicht sogar den Körper bewegen könne.[174] Anders als Bekker nimmt er aber auf Grund der Erfahrung, dass Körper durch unsichtbare, mit Verstand und Willen ausgestatteten Wesenheiten bewegt werden, die Existenz anderer

---

167 Ders.: *Institutiones*, zu Bekker bes. S. 505-511, 527-528, 541-548, 587-588; S. 506: „Quod si admittatur, nihil aliud superest, quam ut cum Balthasare Beckero omnes spirituum operationes in dubium vocemus. Non aliunde enim, quam ex hocce fonte, errores eius derivandos esse, dudum viris doctis observatum est“.

168 Ders.: *Elementa Philosophiae theoreticae*, S. 346 (6. Teil, Kap. 2, § 13): „Et primo quidem quod ad fontem erroris attinet, eum iam supra velut obturavimus, demonstrando, quod essentia spiritus neutiquam consistat in cogitatione. Et licet non negemus, inter praecipuas spirituum proprietates hanc a nobis deprehendi, ex eo tamen non sequitur, quod cogitationes naturam essentiamque spiritus constituant. Asserimus porro, praeter cognitiones, multas alias posse spiritibus competere proprietates, et inter illas etiam facultatem movendi corpora. Quo posito, statim totum systema Bekkerianum corruit“.

169 Ebd., S. 330-331 (6. Teil, Kap. 1, § 6-8).

170 Vgl. Ders.: *Elementa Philosophiae instrumentalis*, S. 120-135. Budde führt die Schwächen des menschlichen Verstandes besonders auf die Erbsünde zurück. Vgl. Mulsow: Eclecticism, S. 473-475, bes. S. 473.

171 Budde: *Institutiones*, S. 506. Im letzten (fünften) Kapitel des sechsten Teils der *Elementa Philosophiae theoreticae* bestreitet Budde die Auffassung Spinozas, dass Gott und Welt identisch seien. Vgl. Ders.: *Elementa Philosophiae theoreticae*, S. 383-392 (6. Teil, Kap. 5).

172 Ebd., S. 331 (6. Teil, Kap. 1, § 8): „Multi contra ex recentoribus, intimam spirituum naturam se penitius perspexisse, fidenter satis arbitrati sunt, cum dixerunt, ipsam spiritus essentiam consistere in cogitatione. Quae ipsa tamen sententia multis obnoxia est incommodis, ut ex sequentibus patebit. Enim vero, licet omnes spiritus, quantum nobis constat, cogitent, ex eo tamen non sequitur, ipsam illorum essentiam consistere in cogitatione [= Bekker und Descartes]. Essentia et spirituum, et corporum, nobis incognita est. De utrisque nihil nisi proprietates quasdam et operationes cognoscimus. Ergo temerarium est, si quis dicat, naturae materiali repugnare, si cogitet. De re enim nobis incognita, quid ei repugnet, aut non repugnet, nullo modo asserere possumus. Multo itaque minus inferre licet: spiritus cogitant, ergo sunt immateriales“.

173 Ebd., S. 341 (6. Teil, Kap. 2, § 3).

174 Ebd., S. 328-329 (6. Teil, Kap. 1, § 2-4).

Geister an.[175] Erfahrung lässt er als Beweis gelten, weil von vielen an unterschiedlichen Orten und zu unterschiedlichen Zeiten über die Geistereinwirkung berichtet worden sei, was Täuschung ausschließe.[176] Weil der menschliche Geist auf den Körper einwirke, glaubt Budde auch für die anderen Geister eine solche Wirkung annehmen zu können, womit er sich abermals von Bekker distanziert und sich viel stärker zur lutherischen Orthodoxie bekennt.[177]

Nicht die Vernunft, sondern die Schrift schafft für Budde letzte Klarheit über das Wesen von Geistern.[178] Daher gelte es sie daraufhin zu untersuchen.[179] Aus der Schrift schließt Budde auf die immaterielle Natur der Geister und auf ihre Fähigkeit, Körper zu bewegen.[180] Bekker wirft er vor, dass dieser die Bibelstellen über die Wirkung von Geistern fälschlich *metaphorice*, bloß als Wirkungen Gottes gedeutet habe.[181] Budde unterscheidet sich von Bekker vor allem dadurch, dass ihm die Bibel als letzte Entscheidungsinstanz im Bereich der Geisterlehre gilt. Budde geht davon aus, dass die bösen Geister schädigende Handlungen ausüben können,[182] leugnet aber später in seinen *Theses theologicae De Atheismo Et Superstitione* (1717) wie Thomasius die Möglichkeit von Zauberei.[183] Er unterscheidet sorgfältig zwischen natürlichen Wirkungen, Dämonenwirkungen und Wundern, denn nicht alle Wirkungen sollen bösen Geistern zugeschrieben werden, weil daneben *spectra* durch Betrug, aus Angst oder aus Aberglauben, oder durch Täuschungen auf Grund des Temperaments entstehen.

Durch sein behutsames Vorgehen und den moderaten Ton unterscheidet Budde sich von anderen orthodox-lutherischen Kritikern Bekkers. Dass alle Zeugnisse von

---

175 Ebd., S. 329 (6. Teil, Kap. 1, § 4): „Potest autem hoc quam rectissime probari ex illorum testimoniis, qui ipsa experientia hoc edocti sunt, oculis suis, sensibusque externis reliquis [...]“.

176 Ebd., S. 329-330 (6. Teil, Kap. 1, § 5): „Hoc argumentum, licet multis leve videatur, si tamen recte expendatur, est longe efficacissimum. Namque testimonium tot hominum, tanto temporis spatio, tot locorum intervallis, a se invicem remotorum [....]. Non enim sequitur: falluntur saepe homines, ergo semper: falluntur multi, ergo omnes“.

177 Ebd., S. 346 (6. Teil, Kap. 2, § 14). Vgl. auch Ders.: *Institutiones*, S. 511: „Nec est, quod regeras, angelos tamen, nostra confessione posse agere in corpora; unde sequatur, si vel maxime mentem habeant immortalem, eos tamen corpore quodam subtili praeditos esse, quae & veterum fuerit sententia. Verum, caussa prius adferenda erat, cur spiritus, seu substantia materiae expers nulla ratione in corpus agere queat? Exemplo animae nostrae contrarium iterum doceri potest, quam certos in corpore nostro motus excitare posse, cum ipsa materiae expers sit, experientia quotidiana omnes condocet“.

178 Ders.: *Elementa Philosophiae theoreticae*, S. 347 (6. Teil, Kap. 2, § 15): „Iam quod ad existentiam spirituum attinet, non magnopere cum eo contendemus, an illa ex sola ratione demonstrari possit. Cum enim scripturam aperte non reiiciat, sufficiet, ex ea hanc certissime probari posse. Interim quod ex ratione omnino clarissime evinci queat, iam supra a nobis ostensum est“.

179 Ders.: *Institutiones*, S. 506: „Quae cum ita sint, simulque constet, essentias rerum nobis non esse perspectas, tum demum recte incedemus, si ex scriptura sacra attributa, seu proprietates spiritus, investigemus, atque ita demum, quid spiritus sit, definiamus“.

180 Ders.: *Elementa Philosophiae theoreticae*, S. 328-329 (6. Teil, Kap. 1, § 2-5). Vgl. auch Ders.: *Institutiones*, S. 505.

181 Ders.: *Elementa Philosophiae theoreticae*, S. 342-345 (6. Teil, Kap. 2, § 5-12), bes. S. 342 (§ 5).

182 Vgl. auch Ders.: *Institutiones*, S. 541-548.

183 In seinen *Institutiones* nimmt Budde aber mit Rekurs auf die Schrift durchaus die Möglichkeit geistiger und leiblicher Besessenheit an. Zum Hintergrund vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 171-181.

Geisterwirkung ohne weiteres zu leugnen seien, erkennt er nicht an:[184] Bekker hätte seine Annahme, dass die in der Hölle geketteten bösen Geister nicht wirken könnten, begründen sollen, statt Bibelstellen zu verdrehen und die Autorität der Schrift zu erschüttern, denn dadurch habe er die Pflicht eines wahren Philosophen, der in Buddes Augen nicht bloß auf die Vernunft vertrauen, sondern durchaus auch die Autorität der Offenbarung annehmen sollte, vernachlässigt.[185] Bekkers Philosophie lehnt er schlichtweg ab: „Quorsum tandem ruit Philosophia Bekkeriana?“[186] und dem Dogmatismus der Bekker-Anhänger sowie der Cartesianer stellt er die eigene Geisterlehre gegenüber, die die Konsequenzen der cartesianischen Geisterlehre aufdecken will.[187] Buddes Kritik am cartesianischen Geistbegriff wurde für viele orthodoxe Gelehrte richtungweisend.

4.6 Orthodox-lutherische Stellungnahmen zu Bekker und Thomasius

Als Thomasius in *De Crimine Magiae* explizit das Laster der Zauberei leugnete und dem Teufel die Fähigkeit, auf Körper einzuwirken und Gestalt anzunehmen, absprach, brach die traditionelle Teufels- und Hexenlehre zusammen. Die Reaktionen der lutherischen Orthodoxie konnten nicht ausbleiben. Deren Argumente gegen Thomasius werden im Folgenden anhand von zwei juristischen Debatten und einer theologischen erörtert, insofern sich darin zeigt, wie die Orthodoxie im Kampf zum Erhalt der traditionellen Teufelslehre Thomasius’ Auffassungen mit denen Bekkers gleichsetzt und beide bekämpft.

4.6.1 Romanus’ nuancierte Verteidigung der *spectra*

Dass es Thomasius in den Augen der lutherischen Orthodoxie nicht gelungen war, sich von Bekkers Auffassungen über die Wirkungsmacht des Teufels zu distanzieren, belegt Karl Friedrich Romanus’[188] (gest. um 1749) Erwiderung auf *De Crimine Magiae*.

184 Budde: *Elementa Philosophiae theoreticae*, S. 338 (6. Teil, Kap. 1, § 22): „[...] ingenue profiteor, eius rei me nescire causam, quia ignoro essentiam et naturam horum spirituum. Ideo vero non omnia, quae narrantur, in dubium vocanda sunt“; ebd., S. 334-338 (6. Teil, Kap. 1, § 14-22).

185 Ebd., S. 348 (6. Teil, Kap. 2, § 17): „[...] scilicet angelos malos statim post lapsum in orcum detrusos, in hoc mundo nullibi existere. Huic hypothesi cum multa superstruat auctor, debuisset eam firmis et invictis rationibus demonstrare. Iam vero incerta, dubia, immo plane falsa assumit, ut inde evertat certa, clara et scripturae sacrae auctoritate luculentissime stabilita, confirmataque. In quo veri philosophi eum prorsus neglexisse officium, palam est“.

186 Ebd., S. 355 (6. Teil, Kap. 2, § 28).

187 Ders.: *Institutiones*, S. 585-588, bes. S. 588: „Renatus Cartesius, etsi luculentum inter corpus & spiritum sibi constituisse videatur discrimen, eiusmodi tamen spiritus notionem animo concepit, ut, qui eam sequitur, non possit non omnes tandem operationes spirituum, quibus vel maxime manifestantur, in dubium vocare“.

188 Zu Romanus vgl. Bernhard Fabian (Hrsg.): *Deutsches Biographisches Archiv*. Eine Kumulation aus 254 der wichtigsten biographischen Nachschlagewerke für den deutschen Bereich bis zum Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben von Bernhard Fabian; bearbeitet unter der Leitung von Willi Gorzny. Mikrofilm-Edition. München 1982 [= *DBA*]. Hier: *DBA* MF 1052.

Thomasius' Gegner finden sich, wie die der *Betoverde Weereld*, hauptsächlich unter den Orthodoxen in Norddeutschland und Sachsen.[189] Romanus, der Assessor an der Leipziger Juristenfakultät war, versucht im *Schediasma Polemicum Expendens Quaestionum, An Dentur Spectra, Magi Et Sagae*, das er 1703 anonym veröffentlichte,[190] nachzuweisen, dass der Teufel einen Körper annehmen könne und es somit *spectra* und teuflische Zauberei gebe, um so die Hexenverfolgung weiterhin sicher zu stellen. Einerseits erklärt er, dass Thomasius' und Bekkers Auffassungen über die Existenz und die Wirkung des Teufels im Körper, sowie über die Existenz der *spectra* sich ähneln: Thomasius habe Bekker zu Unrecht als Adämonisten bezeichnet, denn dieser leugne nicht die Existenz der Geister schlechthin, sondern bloß deren Wirkungen auf Körper.[191] Andererseits tut er dar, dass Thomasius auf Grund seiner Geisterlehre Teufelseinwirkung auf Körper schon hätte annehmen müssen.

Im Mittelpunkt der Debatte stehen die *spectra*, die Romanus definiert als „äußere Erscheinungen und Erschrecknisse seitens des Teufels, wozu er einen Körper oder etwas anderes, das sich den Sinnen offenbart, annimmt, um Menschen oder andere Lebewesen zu beunruhigen".[192] Wenn der Teufel auf Körper einwirken und sie annehmen könne, muss es, so Romanus, auch *spectra* geben und somit auch den Teufelspakt.[193] Insofern Bekker und Thomasius die Wirkung in der Materie leugnen, leugnen sie auch die Existenz der *spectra*.[194] Dass böse Geister über die Fähigkeit verfügen, eine Körpergestalt anzunehmen, tut Romanus dar anhand der Analogie eines optischen Experiments mit *camera obscura* und *laterna magica*.[195]

Die Kontroverse über die *spectra* geht für Romanus mit der über die Sichtbarkeit von Dämonen schlechthin einher, die seit der Reformation in Philosophie und Theologie heftig diskutiert wurde.[196] Im Laufe des 17. Jahrhunderts wuchs die Zahl der neuen Philosophen, die der lutherischen Orthodoxie als gefährliche Materialisten oder als Atheisten galten;[197] sie wurden als Epikuräer, Aristoteliker, und Sadduzäer bezeichnet und deuteten die Erscheinungen von Dämonen nicht als wirkliche Objekte des Sehens, sondern als bloße Produkte der Einbildungskraft oder der Melancholie, als Halluzinationen die durch optische Täuschung hervorgerufen wurden. Wie Romanus hatte auch der Theologe Johann Heinrich Decker (1665-1707) aus Hamburg schon

189 Lieberwirth: Einleitung, S. 21.

190 Karl Friedrich Romanus: *Schediasma Polemicvm Expendens Qvaestionvm, An Dentvr Spectra, Magi Et Sagae Vvlgo Ob wahrhafft Gespenster/ Zauberer und Hexen seyn? Una Cvm Recensione Historica Plvrimarvm Hac De Re Opinionvm Avctore Carolo Friderico Romano*. [2]Leipzig 1717 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 63-3220).

191 Ebd., S. 2.

192 Ebd., S. 2: „Intelligimus igitur per Spectra, Apparitiones & Territiones Diaboli externas, quibus corpus, aut aliud quid in sensus incurrens sibi assumit, ut Homines, animalia, aut alias res quascunque infestet". Zu *spectra* vgl. Johannes Micraelius: *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Düsseldorf 1966 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Stettin 1662], Sp. 1277. Zur Debatte über die *spectra* vgl. Stuart Clark: The Reformation of the Eyes. Apparitions and Optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe. In: *The Journal of Religious History* 27/2 (2003), S. 143-160.

193 Romanus: *Schediasma*, S. 2-3.

194 Ebd., S. 15.

195 Vgl. Clark: Reformation, S. 158; Romanus: *Schediasma*: S. 18-22.

196 Vgl. Johann Samuel Stryck: *Disputatio Iuridica Inauguralis, De Iure Spectrorum*. Halle 1700; Michael Alberti: *Dissertatio Inauguralis Medica, De Spectris*. Halle 1725.

197 Romanus sammelte die alten sowie die neuen Meinungen und erläuterte sie am Schluss seines *Schediasma*. Vgl. Romanus: *Schediasma*, S. 46-73.

einige Jahre vorher versucht, in ähnlicher Weise den ‚Neueren' gegenüber den Nachweis zu erbringen, dass *spectra* externe Erscheinungen des Teufels seien, die den Mensch beunruhigten,[198] wobei er Pietro Pomponazzi, Hobbes und John Webster (1610-1682)[199] als Leugner solcher Teufelserscheinungen anprangerte.

Romanus will Bekkers und Thomasius' Argumente für die Leugnung von Teufelseinwirkungen wie von *spectra* genauestens untersuchen. Er diffamiert sie gleich schon als ‚atheistisch'.[200] Niemand habe die Wirkung der bösen Geister kräftiger geleugnet als Bekker, und auf dessen *Betoverde Weereld* habe Thomasius zurückgegriffen,[201] so belegt Romanus mit Zitaten.[202] Thomasius werde, so Romanus, zu Unrecht unterstellt, dass er die Existenz des Teufels geleugnet habe,[203] denn er habe den Teufel als Wesenheit (*substantia*) durchaus angenommen.[204] Anders als Thomasius vermute, gebe es keinen Unterschied zwischen ihm und Bekker,[205] denn beide setzten die Existenz des Teufels voraus, und obwohl Thomasius sich von Bekker habe unterscheiden wollen, insofern er die Einwirkung des Teufels auf den Geist angenommen habe, hätten beide die Einwirkung auf Körper und den Teufelspakt geleugnet.[206]

Bei der Ähnlichkeit der Auffassungen hätte Thomasius klarer angeben sollen,[207] was er darunter verstand, dass der Teufel von außen, auf eine innerliche und unsichtbare Weise, im Menschen wirken könne,[208] obwohl er die Möglichkeit des Teufelspakts leugnete. Seine Auffassungen über die Teufelswirkung seien somit nicht schlüssig, so Romanus, denn wer den Teufel in sich hereinlasse, gehe im Grunde einen Pakt mit

---

198 Johann Heinrich Decker: *Spectrologia h. e. Discursus ut plurimum Philosophicus de Spectris. Brevibus & succinctis thesibus Illorum Existentiam, Essentiam, Qualitatem, pu, Varias apparitionum formas, & fallacias exhibens.* Hamburg 1690, S. 90. Zitiert nach: Clark: Reformation, S. 155-158.

199 John Webster behauptete in seiner *Untersuchung der vermeinten und so genannten Hexereyen*, dass der Teufel nicht leibhaftig einen Pakt mit Hexen mache. John Webster: *Johann Websters, Med. Pract. Untersuchung Der Vermeinten und so genannten Hexereijen Worinn zwar zugegeben wird, Daß es an mancherley Betrug und Aeffereyen nicht fehle, auch, daß viele Persohnen von ihrer Melancholischen Phantasie offt gewaltig hinters Licht geführet werden: Im Gegentheil aber die Fabel, daß der Teuffel leibhafftig einen Pact mit den Hexen mache; oder, daß er an den Hexen sauge, und sich fleischlich mit ihnen vermische, oder, daß die Zauberinnen sich in Katzen und Hunde verwandeln, Wetter machen, u.d.g. können, durchaus geleugnet und umgestossen wird. Dabey auch die Warheit, daß es allerdings Engel und Geister, wie nicht weniger Erscheinungen gebe, eröffnet; hiernechst von der Natur der Stern- und Astral-Geister, und der unleugbaren Würckung der Zaubereyen und Liebes-Träncken, nebst andern geheimen Sachen gehandelt wird. Aus dem Englischen ins Teutsche übersetzt, und nebst einer Vorrede des Hrn. Geheimbden Raths Thomasii, wie auch vollständigen Summarien und Registern herausgegeben. Mit Königl. Preußischen allergnädigstem Privilegio [The Displaying of supposed Witchcraft. London 1673]*. Halle 1719 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 2 N 35).

200 Romanus: *Schediasma*, S. 3.

201 Ebd., S. 3-4.

202 Ebd., S. 15.

203 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 39-41, 45-49.

204 Romanus: *Schediasma*, S. 6.

205 Ebd., S. 7: „Primo, quod non accurate potuerit dissensum suum a Beckero explicare, aut illum perperam, & ex parte tantum, dum voluit explicare, expresserit".

206 Ebd., S. 7: „Quodsi autem operationes diaboli in animam solum intelligit Vir Celeberrimus, & in eo dissentire a Beckero voluit, illud distinctius proponendum erat, dum status controversiae formabatur, quod tamen facere neglexit".

207 Ebd., S. 7: „Secundo, quod statum Controversiae itidem intricate admodum evolvat, nec satis dilucide proponere possit".

208 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 45.

diesem ein.[209] Auf Grund seiner ‚Geister-Philosophie' muss Thomasius die Teufelswirkung im Körper annehmen, so versucht Romanus nachzuweisen, denn wenn der Teufel, wie Thomasius behauptet, unsichtbar durch die Luft oder durch natürliche Körperteilchen aus Luft oder Erde wirke, könne er auch auf Körper einwirken und Körpergestalt annehmen.[210] Aus demselben Grund muss Thomasius, so betont Romanus, auch die Existenz von *spectra* annehmen, denn wenn er im *Versuch* behauptet, dass ein Geist die Materie bewege, ausbreite, zusammenziehe und sich eine Form schenken könne,[211] müsste es ihm ein Leichtes sein, auch *spectra* hervorzubringen.[212]

Romanus erzielte mit ein und demselben Argument somit einen doppelten Erfolg: Zum einen konnte er den Nachweis erbringen, dass die Auffassungen von Bekker und Thomasius in der Teufelslehre sich weitgehend ähnelten, zum anderen konnte er die Schwachstellen in Thomasius' Geisterlehre aufdecken. Dabei ging er gelinder und respektvoller vor als die meisten anderen orthodox-lutherischen Gelehrten der Zeit.

4.6.2 Brückners behutsame Verteidigung von Zauberei und *crimen magiae*

Als Bekker und Thomasius die Möglichkeit des Teufelspakts und der Buhlschaft mit dem Teufel leugneten, brach die Legitimation der Hexenverfolgung zusammen. Thomasius war aber überzeugt, dass Hexen und Zauberer die Todesstrafe verdienten, wenn sie heimlich Schäden bewirkten.[213] Das von ihm geleitete Spruchkollegium in Halle erlaubte deswegen die Folter und verhängte entsprechende Todesurteile, die noch bis etwa 1720 vollstreckt wurden. Die Juristenfakultät erstellte Spruchakte, d.h. schuf Jurisprudenz in diesen Bereichen, was seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zu den einträglichsten Geschäften jener Juristen gehörte, die durch Aufnahme in ein Spruchkollegium einen besonderen Status erlangten,[214] denn sie beurteilten in letzter Instanz die Geständnisse von Teufelspakt und Beischlaf mit dem Satan.[215]

Wilhelm Hieronymus Brückner[216] (1656-1736) gehörte dem Spruchkollegium in Jena an, das schreckliche Entscheidungen in Hexenprozessen führte, die Thomasius als

---

209 Romanus: *Schediasma*, S. 7-8.

210 Ebd., S. 44. Thomasius hatte jedoch die Körperlichkeit von Licht und Luft abgestritten. Die Luft sei unsichtbar, daher unkörperlich, und könne nicht wie die Materie geteilt werden. Die Luft könne also nicht auf Größe, Bewegung usw. hin erforscht werden. Nicht die Luft selber, sondern nur die Wirkungen des Luftgeistes könnten wahrgenommen werden. Vgl. Thomasius: *Versuch*, S. 79-84.

211 Ebd., S. 70, 62.

212 Romanus: *Schediasma*, S. 45: „Ac proinde ex concessis concludamus, diabolum posse materiam largiri, &c. qui istud facere potest, facili negotio corpus assumere valebit; nam corpus assumere nihil aliud est, quam materiam expandere, comprimere, attrahere, ei formam aliquam largiri, &c. Qui vero corpus assumere potens est, multo facilius partem corporis, uti caput, ungulam &c. assumere potest, aut umbris condensatis homines terrere, quod nos spectra appellamus".

213 Thomasius: *Winter-Lectionen*, S. 219-224. Hier bes. S. 221.

214 Vgl. Lorenz: Hexenprozesse, S. 227.

215 Ebd., S. 233-236.

216 Zu Brückner vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 1, Sp. 1412-1413.

„Elend“ charakterisierte.[217] In seinem juristischen Traktat *Von zauberischen Leuten und Künsten* (1712)[218] kritisiert Brückner Thomasius, und verteidigt die Möglichkeit von teuflischer Zauberei sowie das *crimen magiae*. Er richtet sich zwar unmittelbar gegen die *Betoverde Weereld*, die ihm aber nur ein Einstieg ist, um Thomasius zu widerlegen, der ebenfalls 1712 seine kirchenrechtliche Disputation über die Inquisitionsprozesse veröffentlicht hatte, in der er mit den Hexenprozessen ins Gericht ging und den historisch-kritischen Nachweis erbrachte, dass es bevor die Inquisitionsprozesse einsetzten, überhaupt keine Hexen gab.[219] Brückner beruft sich auf seinen Juristenkollegen Karl Friedrich Romanus und bekennt sich zu dessen Kampf gegen ‚Atheisten‘ wie Bekker und Thomasius.[220]

Brückner geht vom Kapitel *De Maleficiis et mathematicis et ceteris similibus* im Codex des Justinianus aus,[221] das von der Bestrafung von Verbrechern, Zauberern und Giftmischern handelt. Erwähnt werden hier auch Zauberer, die mit ihren magischen Künsten Unschuldigen schaden oder sie umbringen. Schon vorher hatte Kaiser Konstantin ihre Taten unter Strafe gestellt, so dass sich fragen lässt, was damals unter Zauberei verstanden wurde. Dass hier, wie Thomasius in *De Crimine Magiae* behauptete, der traditionelle Schadenzauber gemeint sei und kein Bündnis mit dem Teufel, will Brückner nicht gelten lassen.[222]

Um die Existenz von Zauberern und Magie zu beweisen, beruft Brückner sich auf die Bibel, auf Zeugnisse von Gelehrten und auf die langjährige Erfahrung. Aus der Schrift schließt er, dass Engel, aber auch der Teufel und die bösen Geister mit Gottes Zustimmung auf Erden wirken könnten,[223] was Bekker, da er die Vernunft in den Mittelpunkt rücke und die wortwörtliche Auslegung von Bibelstellen ablehne, zu Unrecht leugne. Manchmal kann der Mensch sich ja nicht auf seine Sinne verlassen,[224] denn der Teufel könne sich, wie damals bei der Versuchung Christi, immer noch in menschlicher Gestalt oder anderswie zeigen.[225]

Die ägyptischen Zauberer im Alten Testament gelten Brückner als Beweis dafür, dass es Menschen gebe, die mit Hilfe des Teufels Wunder bewirken könnten, obwohl

---

217 Lorenz: Hexenprozesse, S. 238-239.

218 Wilhelm Hieronymus Brückner: *Collegii Jvridici Decanvs Gvil. Hieronymvs Brvcknervs, Antecessor Jenensi De Magicis Personis Et Artibvs disserit, Et Eas Omnino Dari Ostendit, Von zauberischen Leuten und Künsten/ daß solche warhafftig anzutreffen/ und nicht in einer blossen Einbildung bestehen/ occasione Legis 6. C. de Malef. & Mathem. A Nobilissimo Jvrivm Candidato Jo. Reinhardo Wegelino Lindavia Acroniano Solemni lectione, quam cursoriam vocant, explicandae Die IX. Maji M DCC XII.* S.l. [2]1723 [[1]Jena 1712] (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: Jena, Diss., 1712 A-L (6)).

219 Thomasius, *Processus Inquisitorii*, S. 217.

220 Brückner: *De Magicis Personis*, S. 4-5.

221 Ebd., S. 3: „Clarissimus noster Candidatus interroganti mihi, quem textum Lectione Inaugurali explicandum elegisset, indicavit l. 6. C. de malef. et mathem. qua de maleficis hominibus eorumque magicis artibus agitur, unde mihi nata est occasio, de Magicis personis & earum artibus, a multis Neotericis Magni nominis Viris in dubium vocatis aut prorsus negatis disserendi, & existentiam earum ostendendi“. Zum Hintergrund vgl. Nicole Zeddies: *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert)*. Frankfurt am Main 2003 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 964).

222 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 85-89.

223 Brückner beruft sich etwa auf Hiob 1,7, 2 Petr 2,4, Apg. 12,7-11.

224 Brückner: *De Magicis Personis*, S. 5-8.

225 Ebd., S. 8-10.

Bekker und Thomasius hier natürliche Ursachen vermuteten. Sie wirkten wie Moses und Aaron, nur die Hervorbringung von Mücken gelang ihnen, anders als Moses, nicht, weil hier die Hand Gottes im Spiel war, wie die Schrift bekundet. Wenn die Zauberer, so Brückner, auf Grund ihrer Kenntnisse der Natur gewirkt hätten, hätten sie, als sie scheiterten, eben gesagt, dass Moses sie in Kenntnissen der Natur übertreffe. Wenn es nur Blendwerk gewesen wäre, wie Bekker glaubt, hätten die Zauberer auch im Falle der Mücken die Zuschauer betrügen können.[226]

Auf Grund der eigenen Erfahrung stellt Brückner fest, dass es immer noch Zauberer gebe, denn als Mitglied des Spruchkollegiums wisse er aus den Akten, dass die Zauberer in allerhand Gegenden, unter der Folter oder aus freiem Willen, von der Erscheinung des Teufels in menschlicher Gestalt berichteten und den Beischlaf mit ihm eingestanden. Vermeintliche Zauberei sei, so betont Brückner, zunächst naturwissenschaftlich zu untersuchen, wenn die Physiker aber für die Schäden keine natürliche Ursache finden könnten, sollten sie dem Teufelspakt zugeschrieben werden.[227] Zum Beleg führt er den Fall eines Soldaten an, dessen Todesstrafe Brückners Kollegium bestätigt hatte. Dieser sei nicht melancholisch oder einfältig gewesen,[228] was das Jenaer Spruchkollegium berücksichtige; wenn aber kein geistiges Defizit vorlag, sollten die Angeklagten hingerichtet werden, gemäß Ex 22,18, dass man die Zauberin nicht leben lassen solle, was Bekker und Thomasius nur auf natürliche Zauberei bezogen,[229] Brückner aber auch auf teuflische.[230]

Mehrmals ruft er aber zur Behutsamkeit bei Hinrichtungen auf, denn Richter sollten Zauberei nicht allzuleicht annehmen. Nur wenn es sichere Hinweise, wie magische Stigmata oder Zeugenaussagen gebe, sei zur Folter zu schreiten; wenn dagegen anderen kein Schaden zugefügt worden sei, seien Strafen zur Lehre, Unterricht und Besinnung zu verhängen.[231] Auch Bekker und Thomasius hatten die Richter zur Behutsamkeit gemahnt.[232] Sie glaubten aber, anders als Brückner, dass es Zauberei auf Grund eines Bündnisses mit dem Teufel überhaupt nicht gebe, denn die Indizien gründeten auf falsche Erzählungen, melancholische Einbildungen, oder, wie auch Spee aufgezeigt hatte, auf durch den Henker erpresste Aussagen.[233] Weder die Fürsten noch

---

226 Ebd., S. 11-12. Zu Thomasius' Auffassung über die ägyptischen Zauberer vgl. Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 55-57. Thomasius behauptet, dass in der Bibel von Hexen keine Rede sei. Vgl. Ders.: *Processus Inquisitorii*, S. 117.

227 Brückner: *De Magicis Personis*, S. 13.

228 Ebd., S. 14.

229 Vgl. etwa Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 53: Die Zauberer seien zu strafen wegen der Abgötterei statt wegen des Bündnisses mit dem Teufel. Zu Zauberei als Bündnis mit dem Teufel vgl. ebd., S. 51, 101-105.

230 Brückner: *De Magicis Personis*, S. 15-16.

231 Ebd., S. 19-24, etwa S. 21-22: „Optarem, ut, qui de indiciis Magicis tractant, ante recensita & similia non generaliter rejicerent, aut probarent, sed medium servantes usum & abusum eorum rite discernerent [...]. Prudentia judicis adsit necesse est, quae vel minimam attendit circumstantiam, in re tam ardua magnum momentum saepe habentem".

232 Thomasius: *Winter-Lectionen*, S. 222.

233 Ebd., S. 222; Ders.: *De Crimine Magiae*, S. 61, 66. Zum Hintergrund vgl. Johann Georg Walch: *Johann Georg Walchs philosophisches Lexicon, worinnen die in allen Theilen der Philosophie, vorkommende Materien und Kunstwörter erkläret, aus der Historie erläutert, die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, beurtheilet, und die dahin gehörigen Schriften angeführet werden, mit vielen neuen Zusätzen und Artikeln vermehret, und bis auf gegenwärtige Zeiten fortgesetzet, wie auch mit einer kurtzen kritischen Geschichte der Philosophie aus dem Bruckerischen großen Werke versehen von Justus Christian*

die niedere Gerichtsbarkeit sollten gegen das Laster der Zauberei vorgehen.[234] Thomasius veranlasste mit *De Crimine Magiae* eine Reform der Gerichtspraxis in Preußen und bald auch anderswo.[235] Brückners behutsames Vorgehen steht bereits in dieser Tradition.

4.6.3 Rumpäus' Rekurs auf Schrift und Erfahrung bei der Verteidigung von Teufelswirkung

Nicht nur die Juristen, auch die orthodox-lutherischen Theologen setzten in ihren Streitschriften Thomasius und Bekker gleich. Sie warfen beiden vor, die Existenz des Teufels in Frage zu stellen und den Weg zum Atheismus zu bahnen. Der einflussreiche Greifswalder Theologe Justus Wesselus Rumpäus[236] (1676-1730) ging, anders als Bekker und Thomasius, davon aus, dass der Teufel auch leiblich auf Menschen einwirken könne. Bekker galt seine besondere Aufmerksamkeit, weil dieser am kräftigsten den Wirkungsbereich des Teufels verkleinert habe: „[...] illam acerrime inter alios negat Balthasar Beckerus, in mundo suo fascinato, Scopus enim totius libri est, omnes diabolos eorundemque operationes ex mundo exterminare".[237] Als Theologe versuchte Rumpäus außerdem, Bekkers Auslegung der einschlägigen Bibelstellen zu widerlegen.[238]

Hennings. Vierte Auflage in zween Theilen. Hildesheim 1969. 2 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe [4]Leipzig 1775]. Hier: Bd. 1, Sp. 1918-1957 (Artikel Hexerey); Kittsteiner: Spee; Ders.: *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt am Main, Leipzig 1991; Italo Michele Battafarano: Von Spee zu Beccaria. Der Kampf um die Abschaffung der Folter und der Hexenprozesse in der frühen Neuzeit. In: Ders. (Hrsg.): *Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse*. Trento 1998 (= Apollo 1), S. 233-264; Gerd Schwerhoff: Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit. In: *Seaculum* 28 (1986), S. 45-82.

234 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 105-107. Thomasius prangerte in der Dissertation *De tortura ex foris Christianorum proscribenda* (Halle 1705) die Folter im Gerichtsverfahren an und wollte sie beseitigen. Vgl. zur juristischen Fakultät in Halle: Notker Hammerstein: Jurisprudenz und Historie in Halle. In: Norbert Hinske (Hrsg.): *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus*. Heidelberg 1989 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 15), S. 239-253.

235 In Thomasius' Todesjahr (1728) wurde die letzte Hexe in Preußen (Berlin) verbrannt. Vgl. Trevor-Roper: *Religion*, S. 168-169; Gloger, Zöllner: *Teufelsglaube*, S. 236-245; Hirsch: *Geschichte*, Bd. 1, S. 209-217.

236 Zu Rumpäus vgl. *ADB* XXIX, 662-663; *GVUL* XXXII, 1803-1804. Justus Wesselus Rumpäus: *Utrvm Detvr Aliqua Diaboli In Hoc Mvndo Operatio? In Regia Pomeranorum Academia, Consentiente, Summe Reverenda Facultate Theologica, Contra Balthasarem Beckervm disquirunt, Atque Scripturae Loca Matth. IV,24. Cap. VIII, 16. 28. C. IX, 32. C. XII, 22. C. XIII, 19. C. XV, 22. Marc. IV, 15. Luc. IV, 33. C. VIII, 12. C. XIII, 16. C. XXII, 3.31. Joh. XIII, 27. Act. V,3. C. VIII,7. Cap. XIX, 12.13. Eph.II,2. C. VI, 11.12. 1.Thess. II,18. 1. Petr. V,8. Apoc. IV, 9.13. Ab Exceptionibus Beckerianis vindicant Praeses M. Jvst. Wesselvs Rvmpaevs, SS. Theol. Baccalaureus, Facult. Theol. Adjunctus, & Ecclesiastes ad Div. Jacobi Sabbathicus, & Respondens Albertvs Behrens, Gryph. Pom. SS. Theol. & Philos. Studios. ad diem Decembr. Anno 1706.* [2]Greifswald 1711 [[1]1706] (Exemplar: Göttingen (SUB), Sign.: 8 PHIL V, 4276 (6)).

237 Ebd., S. 7.

238 Später setzt er sich nochmals mit der Frage auseinander, ob der Teufel eine Substanz erzeugen könne: Ders.: *Utrum Diabolus Possit Producere Substantiam?* Soest 1710. Auch beschäftigt er sich mit der Frage, ob der Teufel wirklich und eigentlich auf einen Körper einwirken

Obwohl die orthodox-lutherischen Kritiken vom systematisch-philosophischen Gesichtspunkt aus inhaltlich weniger interessant scheinen, zeigen sie durchaus, wie lebendig die damalige Pneumatologiedebatte war. Die deutsche Auseinandersetzung mit Bekker spielte darin eine entscheidende Rolle, denn wer sollte für das Böse verantwortlich sein, wenn der Teufel nicht wirkte. Statt sich aber mit den neuen Auffassungen auseinanderzusetzen, hielten die Theologen weitgehend am Alten fest, um die Reinheit der Lehre zu gewährleisten. Rumpäus' Erwiderung auf Bekkers und Thomasius' pneumatologisches System weist eben diese Schwäche auf. Es ging ihm als orthodoxem Theologen nicht um eine gründliche philosophische Auseinandersetzung. Er wollte letztendlich nur seiner uneingestandenen Angst vor der Radikalisierung der Pneumatologie, wie sie Böhme, Thomasius, Friedrich Hoffmann und Bekker in seinen Augen vertraten, Luft machen. Für die Beweisführung greift er größtenteils auf andere Quellen zurück, zumeist auf lutherische Mitstreiter wie Nathanael Falck, Zacharius Grapius und Peter Goldschmidt. Als Theologe stützt er sich implizit auf die orthodoxe Lehrmeinung, explizit aber besonders auf die Bibel. Eine eigene Pneumatologie liefert er nicht, auch den Ursprung des Bösen erklärt er nicht, sondern er bekämpft einzig und allein die Auffassung seiner Gegner.

Zunächst geht er der Frage nach, woher das Böse komme, wenn nicht aus Gott. Er kritisiert den falschen Teufelsbegriff, dass der Teufel, wenn er aus Gott (dem reinen Guten) sei und von ihm geschaffen wurde, nicht der böse Geist sein könnte, den er bei Jakob Böhme und Thomasius vorfindet. So bettet er die *Betoverde Weereld* in eine pneumatologische Tradition ein, bevor er zeigt, dass Bekker den Glauben an die Existenz des Teufels erschütterte.

Rumpäus' Kritik am Teufelsbild des Mystikers und Philosophen Jakob Böhme (1575-1624), mit dem er sich später noch ausführlicher auseinandersetzen sollte,[239] zeigt, dass er dessen Gottesbegriff fälschlich als pantheistisch oder emanatisch deutet und dessen Auffassung von Bösem und von bösen Geistern falsch versteht. Er behauptet, dass für den Teufel als bösen Geist in Böhmes Lehre kein Platz sei, da dieser alle Geschöpfe, somit auch den Teufel, als Teile der göttlichen Wesenheit betrachte. Er zählt ihn den modernen Fanatikern zu, die indirekt die Existenz des Teufels leugneten, denn wenn dieser ein Teil Gottes sei, könne er kein schlechter Geist sein, da Gott ja lauter Güte sei. Böhmes Lehre sei somit widersprüchlich, da die Prämissen sich gegenseitig aufheben würden.[240] Das war eine Vereinfachung: Böhme hatte ja den Ursprung des ‚Nein', des Bösen, in Gott selbst verlegt, in dem sich Gut und Böse, Liebe und Zorn wechselseitig bedingten und offenbarten, weshalb etwa der Zorn als Ungrund eine durchaus positive Kraft sei. Mit der Annahme des Ungrunds oder Urgrunds versuchte Böhme, Gut und Böse einen Ort zu verleihen, und zwar zeitlich vor der

könne: Ders.: *Utrum diabolus seu spiritus in verum atque proprie sic dictum operari possit corpus*. S.l. 1714.

239 Ders.: *De Iacobo Böhmio*. Soest 1714.

240 Ders.: *Diaboli Operatio*, S. 3: „Nescio, annon cum Bohmio hic consentientes allegandi merito sint Fanatici moderni, quando omnes creaturas, adeoque etiam diabolos, essentiae divinae particulas esse, falso scribunt. [...] Hi omnes indirecte diabolorum existentiam negant. Si enim diabolus est particula essentiae Divinae, certe non potest esse malus Spiritus, quemadmodum solet describi. Cum enim bonitas ab essentia Divina sit inseparabilis, hinc quod ex Deo emanavit neque minima potest esse infectum labe. Dicere vero, quod diabolus existat, & negare quod sit Spiritus malus, sunt ἀσύστατα, quae se mutuo tollunt".

Schöpfung, die der Wille zur Offenbarung des Ungrunds sei. Die Engel seien alle im Licht erschaffen worden, hätten aber die Macht, sich aus freiem Willen dem Dunkel zuzuwenden. Das erste Prinzip, das Feuer, habe sich durch Luzifer als willentlichen Abfall von der Einheit des Lichtes verselbständigt, der so den Zorn Gottes offenbart habe: So sei die komplementäre Einheit von Zorn und Liebe zur Zweiheit von Entgegengesetzem geworden.[241] Der Teufel sei somit ursprünglich als ein Geist in Schönheit, Klarheit und Vollkommenheit erschaffen worden, aus eigenem Willen aber abgefallen, ansonsten wäre er ja von Anfang an ein finsterer Geist gewesen, und kein Engel.[242] Im Grunde sei somit der Teufel größtenteils der Natur Gottes gleich. Aus dem Grund stufte Rumpäus Böhmes Gottesbegriff als pantheistisch oder epikuristisch ein, übersah dabei aber, dass der Teufel sich bei Böhme aus freiem Willen zum Bösen hingewandt hatte.

Rumpäus' Kritik an Thomasius wurzelt darin, dass er ihn wie Böhme dem Spiritualismus zuordnete: Thomasius hatte sich ja im *Versuch* wie Böhme auf Valentin Weigel und dazu auf Böhme selbst berufen.[243] So unterlegte er seine Philosophie mit einem spirituellen Grundzug.[244] Die Orthodoxie sah darin aber die Gefahr, so zeigt Rumpäus' Kritik, dass Gott und Natur gleichgesetzt würden, Gott immanenter Ursprung der Welt wäre und, mit dem Teufel als eigenständigem Geist, auch der Gott der Offenbarung verschwinden würde.

Rumpäus fragt sich, wie Thomasius als Anhänger der *philosophia spiritualis* wissen könne, dass der Teufel Herr der Finsternis sei, wenn die Vernunft nichts über die Engel (somit auch nichts über den Teufel als Engel) wisse.[245] Obwohl Thomasius sich in *De Crimine Magiae* gegen die Beschuldigung, dass er an keinen Teufel glaube, gewehrt hatte, wirft Rumpäus ihm vor, dass er den Glauben an die Existenz des Teufels erschüttere, weil er ja lehre, dass Gott die Geschöpfe, in sich selbst verborgen, aus dem

---

241 Sibylle Rusterholz: Jakob Böhme und Anhänger. In: Schobinger (Hrsg.): *Grundriss*, Bd. 4/1, S. 61-85; Andrew Weeks: Böhme. In: Wouter J. Hanegraaff (Hrsg.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden [usw.] 2005. 2 Bde. Hier: Bd. 1, S. 185-192.

242 Jakob Böhme: *Morgen-Röte im Aufgangk*. Frankfurt am Main 1997 (= Jakob Böhme. Werke. Hrsg. von Ferdinand van Ingen (= Bibliothek deutscher Klassiker 143; Bibliothek der frühen Neuzeit Abt. 2, Bd. 6)), S. 230-235. Hier bes. S. 234: „Nun in diesem herrlichen/ lieblichen und himmlischen Salitter oder Göttlichen qualitäten ist das Königreich Lucifers auch geschaffen/ ohn einige grösser bewegung als der andern. Dan als Lucifer geschaffen war/ so stund er da gantz vollkommen/ und war der schöneste Fürst im Himmel/ geschmückt und angethan mit der schönesten klarheit des Sohnes Gottes"; ebd., S. 263 (hierauf bezieht Rumpäus sich explizit): „Dan er [= Lucifer] ist und begreifft die gewalt/ wie Gott der Heilige Geist/ und ist in diesem zwischen Gott dem Heiligen Geist und des corpus geist gar kein unterscheidt/ als nur dieser/ daß der Heilige Geist Gottes die gantze Fülle ist/ und des corpus geist nur ein stücke/ welcher durch die gantze fülle dringet/ und wo er hinkompt/ sich mit demselben orthe inficiret/ und gleich in demselben loco mit Gott herrschet"; ebd., S. 266: „Also hat König Lucifer in seinem corpus das süsse Wasser in eine saure schärffe verwandelt/ in willens hiemit in der gantzen Gottheit in seinem übermuth zu regieren. Er hats auch so weit gebracht/ daß er in dieser Welt mit derselben schärffe allen Creaturen ins hertze greift/ so wol in laub und graß/ und in alles/ als ein König und Fürste dieser Welt. [...] Da ist nun der Held im streit/ zu dem wir fliehen müssen/ welcher ist unser König Jesus Christus/ der hat in sich des Vaters Liebe/ und streitet in Göttlicher Macht und gewalt wieder den angezündeten höllischen greuel".

243 Thomasius: *Versuch*, S. 128.

244 Schmidt-Biggemann: Pietismus, S. 84, 93.

245 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 45-47; Ders.: *Einleitung zur Vernunftlehre*, S. 83.

Nichts ausdehne[246] und dass der Teufel als „kältender“ Geist aus Gott seinen Ursprung habe.[247] Denn wie Böhme glaubte Thomasius, dass die Engel ursprünglich harmonische Geister gewesen seien, die vom höchsten Geist ihr Wesen erhalten hätten, dass aber der Teufel als böser Geist aus Gott, der lauter Gutes sei, nicht hervorgegangen sein könne, dafür aber einige Engel irgendwann aus freiem Willen einen verderblichen Charakter angenommen hätten und zu „Feuer und Frost“ geworden seien, wodurch Satan als der widerwärtigste Geist gelte.[248] Rumpäus beschuldigt Thomasius zu Unrecht derselben Inkonsequenz, die er Böhme vorwarf, dass nämlich der Teufel, wenn er von Gott, der lauter Gutes sei, herkomme, nicht ein böser Geist sein könne oder Gott müsste Ursache des Bösen sein:

> Ergo, si Diabolus quoad essentiam suam fuit in Deo occultatus, & quoad corruptionem suam, qua est factus Spiritus frigidus, est ex Deo, non erit Diabolus sive Spiritus malus, vel Deus mali est author.[249]

Im Grunde wirft Rumpäus Thomasius das vor, was dieser an den Cartesianern kritisierte: eine Rehabilitierung des Geistigen statt einer Fokussierung auf die Materie. Thomasius’ Hypothese, dass die Teufel als Geister aus Luft und Licht zusammengesetzt seien, erschüttere deren Geistigkeit und entziehe ihnen die Existenz, so Rumpäus, der Luft und Licht aber als materielle Gegebenheiten betrachtet und damit Thomasius’ Auffassungen falsch interpretiert, um ihn desto polemischer kritisieren zu können. Thomasius hatte ja im *Versuch* eben die Körperlichkeit von Licht und Luft abgestritten.

Die Gleichsetzung mit Bekkers Teufelslehre ermöglicht es Rumpäus, Thomasius’ Auffassungen desto kräftiger zu widerlegen, denn in der Nachfolge von Spinoza und Hobbes leugneten, so Rumpäus, Bekker und Thomasius, dass der Teufel einen Leib annehmen und als solcher erscheinen könne, und somit auch die *spectra*. Rumpäus versucht als orthodoxer Theologe, anders als Bekker, Thomasius und der Mediziner Friedrich Hoffmann[250] (1660-1742), nicht durch eine naturphilosophische Erklärung, sondern mit Rückgriff auf die Schrift, anhand des kanonischen und des bürgerlichen Rechts, in Anlehnung an Autoritäten wie Augustinus und Luther, und besonders auf Grund der Alltagserfahung, die er als „optimam rerum Magistram“ ansieht, zu beweisen, dass der Teufel durchaus einen Körper annehmen und darin erscheinen könne:

> Posse autem diabolum corpus aliquod assumere, etiam hominis demortui, atque in illo apperere, contra Beckerum, Dn. D. Thomasium,[251] atque Dn. D. Hoffmannum[252] peculiari disputatione bono cum Deo probabimus.[253]

---

246 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 4: „[...] quia docet, creationem esse actum, quo Deus creaturas (ergo & Diabolum) hactenus in ipso occultatas ex nihilo extenderit, confessione th. 94“. Vgl. Christian Thomasius: *Confessio doctrinae suae*. S.l. 1695.

247 Ders.: *Versuch*, S. 96-97.

248 Ebd., S. 95-97.

249 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 4.

250 Zu Hoffmann vgl. *NDB* IX, 416-417.

251 Vgl. Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 37, 47-49, 71-73, 105-107.

252 Hoffmann fragt sich in seiner *Philosophischen Untersuchung* über die Gewalt des Teufels, ob der Teufel menschliche Körper durch die Luft von einem Ort zum anderen wegführen könne. Er behauptet, dass das nicht möglich sei, denn das wäre ein Wunderwerk; nur Gott könne aber Wunderwerke verrichten. Vgl. Friedrich Hoffmann: *G.B.M.D. Philosophische Untersuchung/*

Die Wirkung des Teufels im Menschen und auf Erden versucht er mit den *spectra* zu begründen. Er schließt vom Effekt (*ab effectu*), der Erscheinungsweise einer Gestalt, hier des Teufels, auf die Ursache, die Wirkung und die faktische Erscheinung des Teufels in Körpern. Die bloße Existenz der Effekte ist ihm der Beleg für die Ursache, was anhand seiner Darstellung der Hexerei illustriert werden kann. Obwohl die Zusammenkünfte von Hexen zum Sabbat öfters bloß im Traum ablaufen und somit eingebildet sind, könnte der Teufel durchaus die Ursache sein von dem, was Zauberer und Zauberinnen machten, so Rumpäus. Die Möglichkeit der körperlichen Versetzung von Zauberinnen an andere Orte, die tägliche Erfahrung, die einmütigen Geständnisse der Zauberinnen und ihrer Begleiter bilden für Rumpäus den Beweis für die Wirkungsmacht des Teufels und da, so Rumpäus, die Folgen bewiesen seien, ist für ihn auch die Ursache, die Wirkungsmacht des Teufels, unleugbar gesetzt:

> Ex quibus jam invicte patet, dari diabolorum in hoc mundo operationem, cum, quicquid sagae & magi agunt, & quando ad sua sabbata transferuntur, illud omne a diabolo tanquam a vera causa dependeat. Neque puto, aliquem, qui sagas earumque translationes ad sua sabbata concedit, posse operationem diaboli in hoc mundo negare. Posito enim effectu, ponitur causa.[254]

4.6.4 Thomasius, Bekker und der pauschale Atheismusvorwurf seitens der lutherischen Orthodoxie

Da sowohl Bekker als Thomasius die Existenz des Teufels indirekt geleugnet hätten, indem sie ihn so machtlos gemacht hätten, dass er auf Grund des grundsätzlichen Unterschieds zwischen Geist und Körper,[255] sich nicht mit dem Körper vereinen, keinen Körper annehmen und kein Bündnis mit dem Menschen eingehen könne, seien sie mit Recht, so Rumpäus, als Atheisten zu bezeichnen, weil sie so die Existenz Gottes indirekt leugneten: „Atheos merito vocari, qui diabolorum existentiam negant [...]“.[256]

Ironischerweise hatte Thomasius im *Versuch* vor dem Weg in den Atheismus gewarnt. In *De Crimine Magiae* verteidigt er Bekker gegen Vorwürfe des Atheismus, den dessen Gegner, insbesondere die lutherische Orthodoxie, aus dessen Bibelkritik und aus dessen Anlehnung an den Cartesianismus herleiten wollten. Kritisch fragt er, wie bewiesen werden könne, dass derjenige, der das Laster der Magie beziehungsweise

---

Von Gewalt und Wirckung des Teuffels In Natürlichen Cörpern. Frankfurt, Leipzig 1704 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 420), S. 9.

253 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 24.

254 Ebd., S. 27.

255 Vgl. ebd., S. 30: Eine Antwort auf Bekkers Leugnung der Einwirkung des Teufels auf Körper auf Grund seines cartesianischen Geistbegriffs, dass weder die Philosophie, noch die Natur lehre, dass ein Geist auf einen anderen einwirken könne: „quia neque Philosophia neque natura doceat, Spiritum posse operari in alio“, hat Rumpäus nicht. Die Wirkung Gottes und des menschlichen Geistes sei ihm Beweis genug, dass auch der Teufel als Geist auf die Geschöpfe einwirken könne.

256 Ebd., S. 5. Die Leugnung der Wirkung des Teufels führe zum Epikurismus und Atheismus, so Rumpäus: Ebd., S. 27. Bereits vorher war Thomasius des Atheismus (und der Ketzerei) beschuldigt worden, etwa vom Leipziger Pastor Albrecht Christian Rotth in dessen *Atheistica Thomasiana* (Leipzig 1698). Vgl. Lieberwirth: Einleitung, S. 19.

der Hexerei sowie die Teufelswirkung leugne, nicht an Gott glaube, denn wer die Existenz des Teufels anzweifele, brauche nicht unbedingt Atheist zu sein:

> Hierbey aber kan ich keines weges begreiffen, warum diejenigen, welche mit dem Becker den Teuffel leugnen, bißher auch von frommen Männern vor Atheisten gehalten worden, da man sie vielmehr vor Adaemonisten, das ist, vor solche Leute, die keinen Teufel glauben, hätte halten sollen. Denn gleichwie es nicht folget, daß, wenn ich einen Gott glaube, auch nothwendig einen Teuffel glauben müsse; also folget auch nicht, daß, wenn ich keinen Teuffel glaube, auch nothwendig keinen Gott glauben müsse.[257]

Er versteht überhaupt nicht wie diejenigen, die die Zauberei ablehnten, den Weg zur „Atheisterey" bahnen sollten, wie die Orthodoxie glaubte:

> Vielmehr halte ich davor, daß diejenigen Geistlichen und Prediger, die an statt der seligmachenden Lehre auff der Cantzel und in ihren Schrifften lauter alte Weiber-Lehren und abergläubische Mährlein erzehlen, schuld sind, daß viel Leute, die noch ein wenig Verstand, und etwas von ihren fünff Sinnen übrig haben, und sich gerne von dem Schandfleck des Aberglaubens reinigen wollen, endlich in die äusserste Gefahr der Atheisterey verfallen.[258]

Der Steruper Pastor Peter Goldschmidt[259] (1662-1713) brandmarkte in seinem *Verworffenen Hexen- und Zauber-Advocaten* (1705) die Kritiker des Hexen- und Teufelsglaubens, besonders Bekker, ebenfalls als Atheisten und Spinozisten, weil sie die cartesianische und corpuscularische Philosophie, den Materialismus somit, vertraten. Die Existenz Gottes wollten sie, so Goldschmidt, nicht öffentlich leugnen, deshalb leugneten sie die Existenz der Geister und der Hexen und bereiteten so indirekt dem Atheismus den Weg.[260] Bereits in seinem *Höllischen Morpheus*[261] hatte er Bekkers Auffassungen über den Hexenglauben als Fabelwerk bekämpft. Thomasius' Auf-

---

257 Vgl. dazu Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 47. Vgl. auch Ders.: *Winter-Lectionen*, S. 224: „Damals hiesse es, wer Christum läugnet, der läugnet Gott. Heute heißt es: wer den gehörneten und gemahlten Teuffel läugnet, der läugnet Gott. Könten wohl in dem finsteren Pabstthum dergleichen Fratzen gehört werden?".

258 Ders.: *De Crimine Magiae*, S. 67. Thomasius richtet sich hier an den orthodox-lutherischen Theologen Theophil Spizel.

259 Zu Goldschmidt vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 2, 1058; Jan Ulbe Terpstra: Petrus Goldschmidt aus Husum. Ein nordfriesischer Gegner Balthasar Bekkers und Thomasius. In: *Euphorion* 59 (1965), S. 361-383.

260 Peter Goldschmidt: *Petri Goldschmidts Verworffener Hexen- und Zauberer-Advocat: Das ist: Wolgegründete Vernichtung des thörichten Vorhabens Hn. Christiani Thomasii J.U.D. & Professoris Hallensis, und aller derer, welche durch ihre superkluge Phantasie-Grillen dem teufflischen Hexen-Geschmeiß das Wort reden wollen [...]*. Hamburg 1705 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8991<a>), S. 62-72.

261 Ders.: *Petri Goldschmids Pastoris Sterupensis Höllischer Morpheus, Welcher kund wird Durch Die geschehene Erscheinungen Derer Gespenster und Polter-Geister So bißhero zum Theil von keinen eintzigen Scribenten angeführet und bemercket worden sind. Daraus nicht allein erwiesen wird/ daß Gespenster seyn/ was sie seyn/ und zu welchem Ende dieselbigen erscheinen/ Wider die vorige und heutige Atheisten/ Naturalisten/ und Nahmentlich D. Beckern in der Bezauberten Welt etc. Aus allen aber der Teuffels List/ Tücke/ Gewalt/ heimliche Nachstellungen und Betrug/ handgreiflich kan ersehen und erkandt werden*. Hamburg 1698 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 170), S. 22-35, 81-88, 131-135.

fassungen nimmt er im *Verworffenen Hexen- und Zauber-Advocaten* hinzu.[262] Die Kritik an Bekker hatte sich nur insofern geändert, als die Kritik seitens der Orthodoxie jetzt gleichermaßen Thomasius wie Bekker galt.

4.7 Hoffmanns Mittelweg zwischen Materialisierung und Vergeistigung

Die lutherische Orthodoxie setzte Thomasius und Bekker weitgehend gleich, obwohl Thomasius Bekkers cartesianischer Geisterlehre die eigene Geisterphilosophie entgegensetzte, mit ihren Geisterlehren, insbesondere mit dem Cartesianismus, hatte sie sich kaum auseinandergesetzt: Der Mediziner und Philosoph Friedrich Hoffmann[263] (1660-1742) bemüht sich erstmals um eine gediegene philosophische Antwort auf Bekkers cartesianischen Geistbegriff.

Wie Thomasius und die lutherische Orthodoxie übt auch er Kritik an Bekker, aber in ganz anderer Weise und in ganz anderem Ton. In der medizinisch-philosophischen Erörterung über die Gewalt und die Wirkung des Teufels in natürlichen Körpern, *Disputatio inauguralis medico-philosophico de potentia diaboli in corpora* (Halle 1703),[264] versucht er Bekkers cartesianischer Geisterlehre eine subtile Kritik entgegenzusetzen. Er geht nicht bloß polemisch vor, wie die Orthodoxie, und wollte auch nicht, wie Thomasius, ins andere Extrem verfallen, d.h. bloß auf das Geistige fokussieren, sondern er versucht vielmehr, einen Mittelweg zwischen der lutherischen Orthodoxie und Thomasius in der Kritik an Bekker zu finden, wie auch in der Geisterlehre zwischen Bekker, der auf die Materie, und Thomasius, der auf den Geist fokussierte. Erstaunlicherweise erscheint Thomasius' Name aber nirgends, obwohl anzunehmen ist, dass Hoffmann, der wie Thomasius in Halle wirkte, dessen Schriften gelesen hatte.

---

262 Thomasius äußerte sich in der Vorrede zu John Websters *Untersuchung der vermeynten und so genannten Hexereyen* zu Goldschmidts Kritik. Vgl. Webster: *Untersuchung*, S. 10-17.

263 Zu Hoffmann vgl. *ADB* XII, 584-588; Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 2, 2056-2070; Pott: *Aufklärung*, S. 369-396. Hier bes.: S. 387-396. Ingo Wilhelm Müller: *Iatromechanische Theorie und ärztliche Praxis im Vergleich zur galenistischen Medizin. (Friedrich Hoffmann, Pieter van Foreest, Jan van Heurne)*. Stuttgart 1991 (= Historische Forschungen 17). Zum medizinischen Hintergrund vgl. Jürgen Helm: Hallische Medizin zwischen Pietismus und Frühaufklärung. In: Notker Hammerstein (Hrsg.): *Universitäten und Aufklärung*. Göttingen 1995 (= Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 3), S. 63-96; Johanna Geyer-Kordesch: Die Medizin im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Pietismus. Das unbequeme Werk Georg Ernst Stahls und dessen kulturellen Bedeutung. In: Hinske: *Zentren der Aufklärung*, S. 255-274.

264 Friedrich Hoffmann: *Dispvtatio Inavgvralis Medico-Philosophica, De Potentia Diaboli In Corpora, Quam, Rectore Magnificentissimo Serenissimo Principe Ac Domino Dn. Friderico Wilhelmo, Regni Borussici Et Electoratus Brandenbvrgici Haerede, Etc. Etc. In Aacademia Fridericiana Ex Decreto Gratiosissimae Facvltatis Medicae Praeside Dn. Friderico Hoffmanno, D. Medicinae Et Philos. Nat. Prof. Pvbl. Ordinario, Potentiss. Regis Borvss. Consiliario Et Archiatro, h.t. Decano Patrono Ac Promotore Svo Ad Cineres Usqve Devenerando Pro Licentia, Svmmos In Arte Medica Honores Jvraqve Et Privilegia Doctoralia More Majorvm, Legitime Assvmendi, d. Octobr. Anno M. DCCIII. In Avditorio Majori Horis ante & pomeridianis Publico eruditorum examini submittit Godofredvs Büching/ Cöstricensis Misnicus*. Halle 1703 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 209); Ders.: *Untersuchung*. Im Folgenden wird nach der deutschen Ausgabe zitiert.

Bekker gilt Hoffmann als das Beispiel schlechthin eines Gelehrten, der die Wirkungsmacht des Teufels leugnet. Er schließt sich dessen Teufels- und Aberglaubenskritik an, nimmt aber immerhin eine geringfügige Teufelswirkung an. Er versuchte, Bekkers cartesianische Auffassungen nicht bloß mit dem Atheismusverdacht zu verteufeln, sondern mit der Kritik an Bekker die eigene Lehre der Teufelseinwirkung aus dem mechanistischen Weltbild zu entwickeln, indem er die cartesianische Physik auf eine orginelle und konstruktive Weise im Bereich der Teufelswirkung anwandte, die Irrtümer des Cartesianismus aufzeigte und sie verbesserte.

Mit Rekurs auf Überlieferung und Schrift nimmt er an, dass der Teufel auf natürliche Körper und in Menschen einwirken könne, da er über die Einbildungskraft und über den Leib eine, zwar eingeschränkte, Gewalt habe.[265] Bekkers cartesianische Argumente für die Leugnung des Teufels werden kritisch untersucht,[266] wobei diesem vorgeworfen wird, dass er Descartes' „schädliche Meinung", dass Gott die „näheste und unmittelbahre Ursach der Bewegung aller natürlichen Cörper sey", übernommen habe. Die Cartesianer verstanden unter einem natürlichen Körper „eine Materie/ welche an sich selbst nichts thun noch verrichten könne", weshalb sie Gott zur Ursache aller Bewegung der ganzen Welt machten[267] und so diesen mit Welt oder Natur gleichsetzten, wie Spinoza.[268] Bekker verkünde eine „gefährliche Lehre",[269] weil die Annahme der unmittelbaren Bewegung Gottes in den Körpern ihm und den Cartesianern als Beweis dafür gelte, dass der Teufel nicht in diesen wirken könne.[270] Hoffmann bestreitet, dass der Rückgriff auf Gott notwendig ist, indem er eine bewegungslose Materie ablehnt, sondern in jedem Körper Bewegungskräfte, *vires motrices*, annimmt. Bewegung ist ihm das wichtigste Prinzip des lebendigen Körpers. Er erklärt alle Bewegung mechanistisch, indem er Nervenflüssigkeit annimmt, die sie in Körpern auslöst. Damit distanzierte er sich von der animistischen Lehre, wie Thomasius sie in der *philosophia spiritualis* vertrat, postulierte die Seele nicht als immaterielles Steuerungsprinzip des Körpers und schrieb auch Geistern keine Bewegungskraft zu.

Wie Descartes und Bekker ging Hoffmann davon aus, dass jede Form des Lebens sich mit Hilfe von mechanisch-materialistischen Grundsätzen erklären lasse, wobei die mechanische Physik ihnen allen als einziges Lebensprinzip gilt.[271] Georg Ernst Stahl (1659-1734) dagegen, der 1694 von Hoffmann nach Halle geholt wurde, kehrte sich gegen ihn und nahm eine animistische bzw. organische Theorie des Lebens an. Die *anima* gilt ihm als organisches Ordnungsprinzip, als Hauptursache für die inneren Kör-

265 Hoffmann: *Untersuchung*, S. 2-4.
266 Ebd., S. 2.
267 Ebd., S. 4.
268 Ebd., S. 4-5.
269 Ebd., S. 4.
270 Vgl. ebd., S. 6.
271 Friedrich Hoffmann war Anhänger der Iatrophysik. Zu Hoffmann und zur Iatrochemie vgl. Müller: *Iatromechanische Theorie*. Vgl. auch Johanna Geyer-Kordesch: *Georg Ernst Stahl. Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*. Tübingen 2000 (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 13). Vgl. Friedrich Hoffmann: *Medicinae rationalis systematicae. Tl. 1 Philosophia corporis humani vivi et sani ex solidis physico-mechanicis et anatomicis principiis*. [2]Halle 1739, Vorrede. Verweis nach: Pott: *Aufklärung*, S. 372.

pervorgänge; für ihn erhält jeder Körper seinen Sinn erst durch Beseeltheit.[272] Im Naturbegriff unterscheiden sich die beiden Richtungen: Den Cartesianern gilt die Natur als ein Mechanismus der Welt, der bestimmten Gesetzen unterliegt, die Vertreter der animistischen Lehre glauben dagegen, dass die Seele im menschlichen Organismus alle körperlichen Prozesse anregt und beherrscht.[273] Hoffmann zielte vielmehr auf die autonomen Bewegungskräfte der Körper ab, die den Gesetzen der Mechanik unterlagen. Wie Descartes und Bekker vertrat er ein mechanistisches sowie ein dualistisches Konzept: Der Körper ist in seinen Augen von der Seele abgespaltet, was impliziert, dass ein Geist überhaupt nicht auf einen Körper einwirken könne, wie auch Bekker behauptete.

In Hoffmanns Augen war Bekkers zweiter ‚falscher' cartesianischer Grundsatz, mit dem dieser die Unmöglichkeit der Einwirkung des Teufels auf die Körper beweisen wollte, dass auf Grund des Dualismus ein Geist, weil er immateriell sei, bloß Willen und Verstand, dafür aber keine Ausgedehntheit habe, die Körper nicht berühren könne.[274] Obwohl auch Hoffmann den Dualismus annahm, glaubt er anders als Descartes und Bekker, dass die Seele über die Nerven und die Nervenflüssigkeit auf den Körpermechanismus einwirken könnte (und umgekehrt) und dass die Bewegungs-Geister (*spiritus animales*) die Glieder des Menschen bewegten wie die Seele ebenfalls,[275] denn sie regiere mit einer immateriellen Wirkung die Bewegungskraft, könne den Körper so zu einer gewissen Bewegung erregen, womit Geistiges auf Körperliches einwirken könne: „Woraus Sonnenklar erhellet/ daß ein Geist allerdings bloß durch seinen Willen und Verlangen/ welches keine materialische/ sondern unmaterialische Verrichtungen sind/ die Cörper zu einer gewissen Bewegung erregen könne".[276]

Vom menschlichen Geist kommt Hoffmann zum Teufel, dem „schadenstifftende[n] Geist".[277] Mit Bekker fragt er sich, was ein Geschöpf wie der Teufel vermöge.[278] Dabei geht er wie Descartes und Bekker davon aus, dass der Teufel, wie alles andere in der Welt, an die natürliche Ordnung der nach physikalischen Gesetzen geordneten Welt gebunden sei. Der Teufel könne deshalb nicht alles, was ihm zugeschrieben wird, etwa „Wunderwerke" verrichten,[279] Hexen durch die Luft führen[280] oder einen echten Leib annehmen.[281] Im Unterschied zu Bekker glaubt Hoffmann, dass der Teufel aber schon irgendwie wirken könne.

---

272 Vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 343-354. Zur Medizingeschichte des frühen 18. Jahrhunderts vgl. Richard Toellner, Marius Jan van Lieburg (Hrsg.): *Deutsch-niederländische Beziehungen in der Medizin des 18. Jahrhunderts. Vorträge des Deutsch-Niederländischen Medizinhistorikertreffens 1982*. Amsterdam 1985 (= Nieuwe Nederlandse bijdragen tot de geschiedenis der geneeskunde en der natuurwetenschappen 14; Münstersche Beiträge zur Geschichte und Theorie der Medizin 24).

273 Geyer-Kordesch: Medizin, S. 263-264.

274 Hoffmann: *Untersuchung*, S. 6: „Ein unausgespanntes Wesen aber könne die Cörper nicht berühren/ daher sprechen sie dem Teuffel die Wirckung ab/ die Cörper zu bewegen".

275 Ebd., S. 7.

276 Ebd., S. 8.

277 Ebd., S. 3.

278 Ebd., S. 14.

279 Ebd., S. 8-9.

280 Ebd., S. 10

281 Vgl. ebd., S. 12. Der Teufel könne aber schon, so Hoffmann, durch Beeinflussung oder Verblendung der *phantasia* einen vorgetäuschten Leib annehmen.

Bekker hatte auf Grund der Schrift bloß die Existenz des Teufels als Ursache des Bösen angenommen, dessen Wirkung auf Erden aber abgestritten. Hoffmann dagegen rekurriert auf die Schrift und die Vernunft, um nachzuweisen, dass der Teufel Ursache und Ursprung des Bösen sei und noch immer in den Gottlosen wirke.[282] Im Makrokosmos der großen Körperwelt habe der Teufel eine Macht über die dünnen und flüssigen Körperteilchen in der Luft: Er könne sie zu einer gewissen Bewegung ordnen, wie die Seele die Lebensgeister, habe aber keine physische Macht. Er sei nicht eigentliche Ursache, keine unmittelbare Wirkungsursache der Bewegung in den Körpern und in der Luft, sei nicht *causa mechanica*, denn „ein Geist hat vielmehr eine gewisse Macht und Herschafft über die dünnen und flüßiger Cörper/ welche albereit eine Bewegungs-Krafft in sich haben",[283] sondern könne als *causa moralis*, wie die Seele, „gantz mechanische Verrichtungen ins Werck richten".[284] Über die geistige Materie, ein dünnes flüssiges Wesen aus Äther in Körpern, habe der Teufel eine gewisse Macht. Mittels dieser *spiritus animales* könne er im menschlichen Leib und in der Seele wirken, denn diese Bewegungsgeister seien das Werkzeug der Seele, durch das diese körperliche Wirkungen hervorrufen könne;[285] sie verleihen darüber hinaus den anderen Gliedern des Leibes ihre Bewegung.[286] Der Teufel als Geist könne somit dem Menschen durch Einbildung Schaden zufügen, wie dies auch die Seele dem Leib zu tun vermöge.[287]

Der Teufel könne zwar, so Hoffmann, mittels der Bewegungsgeister Einfluss in der *phantasia* haben,[288] diese müsse aber – auf Grund physikalischer Gesetze – dazu prädisponiert sein, und zwar durch eine bestimmte Beschaffenheit des menschlichen Leibes und des Bluts. Hoffmann reduziert die Wirkung des Teufels somit auf ein Minimum. Besonders Menschen mit melancholischem Temperament sind in seinen Augen empfindlich für teuflisches Blendwerk,[289] denn die Einbildung ist ja als niedrigste Seelenkraft besonders vom Temperament abhängig, und die Melancholie ist als Krankheit die Ursache vom Teufelsglauben und vom Hexenglauben.[290] Einbildungen können allerdings nur als Teufelswerk gelten, wenn sie mit Zufällen einhergehen und anderen schaden.[291]

Bei den Krankheiten gehen die Auffassung von Bekker und Hoffmann grundsätzlich auseinander. Ersterer deutete alle Krankheit als natürlich, d.h. aus natürlichen und mechanischen Ursachen entstanden, während letzterer glaubte, dass der Teufel dem menschlichen Leib eine Krankheit verleihen könne durch die Lebensgeister, die ja dem Leib alle Bewegung verliehen. Unter Berufung auf die Schrift und die Zeugnisse erfah-

---

282 Ebd., S. 15-16.
283 Vgl. ebd., S. 17-18.
284 Ebd., S. 19.
285 Vgl. ebd., S. 17.
286 Ebd., S. 20.
287 Vgl. ebd., S. 19: „Denn so unsere Seele in unserm Microcosmo, als eine Moral-Ursache/ durch blosse Einbildung und Gedancken/ dem Leibe wunderlicher weise schaden zufügen und einen rechten Gifft zubringen kan; so wüste ich nicht/ warumb der Teuffel nicht auch dergleichen/ aus Gottes Verhengnis/ thun könte".
288 Ebd., S. 21.
289 Ebd., S. 21.
290 Friedrich Hoffmann: *Dissertatio inauguralis physico-moralis medica de temperamento fundamento morum et morborum in gentibus*. Halle 1705.
291 Ders.: *Untersuchung*, S. 22.

rener älterer und neuerer Mediziner beweist er erneut, dass es durchaus übernatürliche oder zauberische Krankheiten gebe.[292] Am Ende setzt er aber mit Bekker im Kampf gegen den weit verbreiteten Glauben an die Teufelswirkung auf die Vernunft:

> Denn es lässet sich fast aller Orten das Licht der Warheit in der Menschen Gemüthern heller sehen/ Künste und Wissenschafften kommen auffs höchste/ man gehet auffs höchste der Vernunfft nach.[293]

4.8 Albertis Kampf gegen animistische Pneumatologie und Teufelswirkung

Als 1725 eine zweite Auflage von Hoffmanns *Untersuchung* erschien, bekämpfte der Hallesche Theologe und Medizinprofessor Michael Alberti[294] (1682-1757) das mechanistische Modell und die rationalistische und dualistische Sichtweise seines Kollegen Hoffmann.[295] Wie dieser fragt er sich, ob der Teufel unmittelbar den menschlichen Körper beeinflussen und mit Krankheiten schlagen könne.[296] Auch er leugnet diese Möglichkeit der Teufelseinwirkung und versucht so, den Glauben an eine allzu große Macht des Teufels zu reduzieren. Als treuer Anhänger von Stahls Theorie griff er aber anders als Hoffmann auf das *anima*-Konzept zurück und nahm eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen Geist und Leib an. In Anlehnung an Thomasius' pietistischer Sittenlehre kritisierte er die cartesianischen Mechanisten, die Lebewesen zu leblosen Automaten machten, und so trat er auch gegen Bekker an.

An ihm kritisiert er zunächst dessen Auffassung von der Wirkungsmacht des Teufels unter Berufung auf die Theologen Budde, Grapius und Rumpäus.[297] Wie Hoffmann weist Alberti Bekker Irrtümer nach, die dieser mit den Cartesianern und Mechanisten teilte: Dass etwas Unkörperliches in einem Körper keine Kraft habe, dass die Übertragung von Bewegung nur durch Materie geschehen könne und dass der Teufel deshalb als Geist nie auf Körper einwirken könne. Bekker, die Cartesianer und die übrigen Mechanisten hätten aber nicht bewiesen, sondern bloß angenommen, so

---

292 Ebd., S. 23-26. Krankheit komme von Hexerei, so Hoffmann, etwa wenn Nägel oder Glas aus dem Mund kommen. Der Teufel bringe diese Gegenstände im Leib der Hexe oder der Zauberin mit deren Hilfe. Er habe ja auch Gewalt über die Bewegungsgeister und die Gliedmaßen der Hexen. So regiere er ihre Gliedmaßen. Vgl. dazu ebd., S. 28.

293 Ebd., S. 29.

294 Zu Alberti vgl. Wolfram Kaiser, Arina Völker: *Michael Alberti (1682-1757)*. Halle 1982 (= Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1982, 4).

295 Michael Alberti: *Dissertatio Inavgvralis Medica, De Potestate Diaboli In Corpvs Hvmanvm, Qvam Avspice Deo Propitio Et Consensu atque Auctoritate Gratiosae Facultatis Medicae, In Alma Regia Fridericiana, Praeside Dn. D. Michaele Alberti, Sacr. Majest. Reg. Borvssiae Avlico Et Consistorii Magdebvrg. Consiliario, Medicinae Et Philosophiae Natvralis Professore Pvblico Ordinario, Etc. Facvltatis Medicae Decano Spectatissimo, Domino Patrono, Praeceptore ac Promotore suo omni honoris cultu prosequendo, Pro Licentia Svmmisqve In Medicina Honoribvs Et Privilegiis Doctoralibvs Legitime Impetrandis Horis Locoqve Consvetis, Anno MDCCXXV. D. Avg. Pvblicae Ac Placidae Ervditorvm Ventilationi Svbjiciet Respondens Johannes Fridericvs Corvinvs, Friedeberga-Neomarchicvs*. Halle 1725 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Ma 3).

296 Ebd., S. 7: „Quaestio itaque ventilanda occurrit, an Diabolus proxima & immediata operatione hominum corpora alterare, affligere & morbis evidentibus invadere queat?".

297 Ebd., S. 8. Thomasius wird abermals überhaupt nicht genannt.

Alberti, dass es zwischen dem Unkörperlichen und Körperlichen kein *commercium* gebe.[298] Wenn angenommen werde, dass Materie und Geist von ihrem Wesen her unterschiedlich seien, folge daraus nicht notwendigerweise, wie Bekker glaubte, dass sie nicht zusammentreffen können.[299] Mit Hoffmann geht er, anders als Bekker, davon aus, dass die Geister nicht durch enge Berührung, sondern geistig oder moralisch auf die Materie einwirken können.[300] Er glaubt aber im Unterschied zu Hoffmann, dass die Geister selber schon eine bewegende Kraft hätten, mit der sie die Körper bewegen könnten.[301] Wie die Seele die Kraft habe, den Körper zu bewegen, so habe auch der Teufel Bewegungskraft. Er könne Verkehr mit der Seele haben, nicht aber unmittelbar deren Ideen kennen.[302] Innerhalb der animistisch verstandenen Natur könne er nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, über die *anima* als die Bewegungsursache des Körpers, Veränderungen hervorrufen, indem er die Seelenkräfte und Gemütsbewegungen des Menschen beeinflusse.[303] Alberti distanziert sich explizit von Johann Weyer wie von Bekker, die glaubten, dass die Dämonen die Menschen nicht mit Krankheiten schlagen könnten – obwohl er durchaus davon ausgeht, dass der Teufelsglaube öfters melancholische Einbildung sei. Über die *anima* könne der Teufel auf den Körper einwirken und diesen mit Krankheit schlagen, weil es eine starke und besondere Verbindung zwischen Seele und Leib gebe,[304] wie Alberti mit Rückgriff auf Stahls Auffassung von der Leib-Seele-Einheit annahm. So räumte er dem Teufel nicht nur mehr Wirkungsmacht ein als Hoffmann, und durchaus mehr als Bekker, sondern auch

298 Ebd., S. 22: „Illud vicissim argumentum plurimorum dubitantium mentem occupat, quod diabolus, ut pote mere spirituale adeoque incorporeum subjectum, in materiam nullam influendi vim habeat: hanc dubitationem antiquus ille error, quod ens incorporeum in subjectum corporeum nullum habeat vim, confirmare videtur, quemadmodum neotericorum physicorum & mechanicorum assertum de communicatione motuum non nisi per materias possibili eandem opinionem adjuvare solet. [....] quare nunquam probatum est, quod Diabolus propterea in corpus operari nequeat, quia Spiritus est, siquidem praesumpta illa probatio, quasi inter incorporeum & corporeum nullum detur commercium, aut nulla relatio activitatis & patibilitatis [...]“.

299 Ebd., S. 23-24: „[...] quin illud principium in hoc subjectum sive minus sive magis materiale agere queat: ex differentia enim essentiae inter spiritum & materiam, nulla sequitur necessitas conclusionis, quod propterea haec subjecta convenire nequeant“.

300 Ebd., S. 22-23.

301 Ebd., S. 23; S. 24: „[...] quod ad naturalem sic dictam aut essentialem spirituum facultatem referri mereatur vis illorum motrix in corpora“. Damit schließt Alberti sich den pietistischen Vorstellungen des Bösen an. Vgl. auch ebd., S. 11: „[...] in quo vero haec essentia consistat, nulli eruditorum cognitum esse judicamus; nam assertio quod essentia spiritus in activitate, in vi motrice, in mente consistat, ab omni sobria pneumatica abludit, quando inter essentiam & qualitatem rei perpetua agnoscenda erit differentia“.

302 Ebd., S. 31: „[...] tamen ejusmodi spiritus singulare habent commercium cum hominum animabus“; ebd., S. 32, 33.

303 Vgl. ebd., S. 29.

304 Ebd., S. 39: „Quod vero nunc praedicta naturalia subjecta attinet, quibus ad suas technas uti potest diabolus, tunc illa non modo copia multa, sed in sua relatione ad corpus humanum diversae sunt efficaciae, unde quaedam certas alterationes in anima, alia singulares mutationes in corpore causantur: quemadmodum enim nexus animae cum corpore firmus & eximius est, ita varia talia naturalia subjecta pro diversa sua relatione ad corpus, discrepantes mutationes in animo provocant [...]“. Vgl. ebd., bes. S. 35: „[...] exinde liquet, quam vario modo animam hominis diabolus pervertere & per eandem gravissima corporis tormenta morbosa provocare possit“; ebd., S. 37: „[...] quod diabolus, utpote spiritus suae naturae suisque viribus magis conforme quid operetur, si proximius iterum in spiritum & spirituali quidem modo, per communicationem & confusionem idearum in animam, quae ipsa etiam est spiritus & per hanc in corpus potestatem suam exercet & activitatem suam dirigit“.

mehr als Thomasius, der ihm nur eine innerliche, psychologische Wirkung in den Gottlosen zugestand.[305] Mit Verweis auf die Bibelstellen über die Plagen der Ägypter und über Hiob beweist er abermals, dass der Teufel diese Macht habe,[306] dass er durchaus wirken könne.[307] Die Teufelslehre der Cartesianer, der Mechanisten und der Bekkerianer betrachtete Alberti als Aberglauben, Bekkers Leugnung der Teufelswirkung führte er auf Vorurteile zurück und hielt er für Leichtgläubigkeit und Dummheit:

> [...] scioli, itaque levis & carnali securitate corrupti animi signum est Diaboli vires in dubium vocare, aut ita imbecillas supponere, siquidem minime vicissim creduli, stupidi, superstitiosi & praejudicantis animi character est, illas Satanae vires, ut pote potentes & eximias agnoscere, quod posterius ex rationis lumine aeque facile demonstrari poterit [...].[308]

Mit Albertis Kritik an Bekker ging die erste Phase der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* zu Ende. Bekkers grundsätzliche Leugnung der Wirkungsmacht des Teufels und der bösen Geister löste in den deutschen Landen eine heftige Debatte über die Geister- und Teufelswirkung, über die *spectra* und über den Teufelspakt aus. Thomasius' Bedeutung im Kampf gegen den Teufels- und Hexenglauben wird reduziert, wenn die lutherische Orthodoxie dessen Auffassungen mit denen Bekkers gleichsetzt. In der Debatte über die Teufelswirkung ging sie unmittelbar mit Bekker, dagegen aber eher mittelbar mit Thomasius ins Gericht.

Die *Betoverde Weereld* spielte nicht nur eine Rolle in der Teufels- und Aberglaubensdebatte und Bekker wurde nicht nur als Bekämpfer des Teufels- und Aberglaubens angegriffen bzw. verehrt: Im Mittelpunkt der Debatte stand in erster Linie die Auseinandersetzung mit Bekkers cartesianischem Geistbegriff und dem Dualismus, mit dessen mechanistischem Weltbild und mit dessen cartesianischem Naturbegriff. Die *Betoverde Weereld* spielte eine entscheidende Rolle in der deutschen Cartesianismusdebatte. Sie zwang besonders die lutherische Orthodoxie, aber auch deutsche Juristen und Philosophen zur Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus, mit der neuen Geisterlehre, ja mit dem neuen Denken überhaupt. An unterschiedlichen Quellen konnte aufgezeigt werden, wie differenziert, breit und lebendig deutsche Gelehrte sich mit der *Betoverde Weereld* auseinandersetzten und welche grundverschiedenen Antworten sie auf Bekker zu geben versuchten. Vom vertrauten christlichen Weltbild herkommend, rangen sie förmlich mit dem neuen Denken. Juristen, Ärzte, Theologen, Philosophen und Freidenker engagierten sich hier gleichermaßen. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sollten sie sich erneut intensiv mit Bekkers Geisterlehre und dessen Teufelskritik beschäftigen.

---

305 Ebd., S. 33-34: „[...] ita etiam Diabolus animam in aliis negotiis & occupationibus corpus humanum & oeconomiam vitae ac sanitatis concernentibus corrumpere potest, ut subinde malitiam suam proxime in animam exerceat, quae ipsa dehinc suum corpus misere affligit atque cruciat"; ebd., S. 17.

306 Ebd., S. 47-48.

307 Vgl. ebd., S. 12-13.

308 Ebd., S. 13-14.

5. Bekkers Geisterlehre und die aufgeklärte Schlussoffensive gegen den Aberglauben

5.1 Einführung

In der ersten Phase der Rezeption der *Betoverde Weereld* bildeten Bekker-Anhänger wie Christian Thomasius und Friedrich Hoffmann eine Minderheit und ihre orthodox-lutherischen Gegner überstimmten den Ruf nach Beendigung der Hexenprozesse und Abstellung des Aberglaubens. Um 1720 kam die akademische, philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit der *Betoverde Weereld* zum Erliegen. Mitte der zwanziger Jahre des 18. Jahrhunderts wird Bilanz gezogen: In gelassenem Ton werden sachliche, theologiegeschichtliche Informationen geliefert, und in Übersichtswerken wird Bekker als Teufelsleugner schlechthin dargestellt. Mit der historischen Distanz entwickelt sich ein ‚neutrales' Bild von Bekker, das zunehmend zum Positiven tendiert. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wird dann auf die Ansichten von Bekker, Thomasius und Hoffmann in einer erneuten deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* positiv zurückgegriffen, um dem Aberglauben, dem Hexen- und dem Teufelswahn den Todesstoß zu versetzen. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie Bekkers naturphilosophische Auffassungen und sein Versuch, die ‚bezauberte' Welt gerade aus dem Glauben heraus zu ‚entzaubern', um ein aufgeklärtes Christentum in die Wege zu leiten, in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von deutschen Gelehrten kritisiert, übernommen und ausgebaut werden.

5.1.1 Weltbild, Wissenschaft und Dämonologie in den deutschen Landen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts

‚Entzaubern' und ‚Entzauberung' ist im Rahmen der deutschen Debatte um Bekker nicht im Weberschen Sinne mit den Konstituenzien Berechnung, Naturalismus, Intellektualisierung und Rationalisierung zu verstehen. Die Gelehrten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die sich zu Bekker bekannten, glaubten, dass Überwindung des Aberglaubens und der Vorurteile zur Aufklärung beitrage. Als weitgehend noch traditionelle Gläubige, öfters sogar Theologen, versuchen sie, den Aberglauben als etwas Irrationales, das der Vernunft zuwider sei, zu widerlegen und bekämpfen sie den Teufels- und Dämonenglauben besonders als Verzerrung des reinen christlichen Glaubens. Ihr Kampf wird wesentlich auch aus religiöser Überzeugung, aus gläubigem Antrieb geführt: Das Streben nach dem wahren, christlichen Glauben, sowie die Verehrung der Allmacht und Allwissenheit Gottes bildeten den entscheidenden Ansatz. Die gängige These, dass der Aberglaube nicht mehr primär im Verhältnis zur Religion betrachtet, sondern vielmehr im Kantschen Sinne am absoluten Standpunkt des allgemeinen Menschenverstands bzw. am vernünftigen Sittengesetz gemessen worden wäre, sowie die Auffassung, dass die Kritik am Aberglauben als relativ zur wahren offenbarten Religion von der Kritik am Aberglauben als relativ zur ‚gesunden' Vernunft abgelöst wurde, ist anhand der Debatte um Bekker zu revidieren.[1]

1 Vgl. Dülmen: *Kultur*, Bd. 3, S. 211-226. Zum Hintergrund vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 396-399.

Aus der Perspektive der Entzauberung im Sinne einer reinen Rationalisierung und einer Säkularisierung ist den Auseinandersetzungen mit Bekker nicht gerecht zu werden, es ist vielmehr vom allgemeinen Gesichtspunkt des moralischen Habitus auszugehen, und von der Art und Weise, wie die Gelehrten mit den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen die philosophische Frage nach dem Bösen und dem Wesen und der Wirkungsmacht des Teufels zu beantworten versuchten, und zwar ohne Rekurs auf die Bibel. So kann das Ringen zwischen Alt und Neu aufgedeckt werden. Die Reaktionen auf Bekker sind ja öfters Versuche, mit der traditionellen Dämonologie vor einem neuen Welt- und Menschenbild das Böse in der Welt zu erklären. Sie zeigen, dass die Gelehrten nicht von einem Gegensatz zwischen Glauben an Dämonen einerseits und Wissenschaft und Rationalität andererseits ausgingen. Die Dämonologie half lange vielen Gelehrten, die Bereiche der Geschichte, Medizin, Jura, Politik und Theologie rational und kohärent zu integrieren, daher stritten nur wenige die Existenz des Teufels und dessen Wirken ab, und viele verzichteten auf einen Naturalismus, der den Teufel ganz aus der Wirklichkeit bannte und das Böse als natürlichen Prozess erklärte; sie vertraten allesamt eher eine Mittelposition, indem sie die alten Auffassungen transformierten.[2]

Es galt immerhin, sich mit dem Problem des Bösen zu beschäftigen, wobei allerdings die Positionen auseinanderliefen, denn manche glaubten, dass natürliche Übel wie Erdbeben keineswegs Strafe für die moralische Bosheit des Menschen waren, während andere das Böse als Ergebnis des schlauen Willens des Teufels ansahen. Wenn die Existenz des Teufels geleugnet wurde, war das Böse schwer zu verorten, und daher kam die Dämonologie als negative Theologie dem menschlichen Bedürfnis nach sinnvoller Deutung entgegen.[3]

In den deutschen Landen war die Dämonologie viel stärker und nachhaltiger als in der niederländischen Republik Gegenstand der gelehrten Diskussion, bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts.[4] Dabei stand nicht mehr das Teufelsbündnis, sondern standen vielmehr Besessenheit, Dämonologie und Exorzismus im Mittelpunkt. Aktuelle Ereignisse förderten die Debatte über die Wirkungsmacht des Teufels: 1759 entbrannte eine heftige Auseinandersetzung über die Existenz und die Personenhaftigkeit des Teufels, der sogenannte ‚Teufelsstreit'.[5] Noch in den siebziger und achtziger Jahren lösten Johann Georg Schröpfer und Johann Joseph Gaßner mit ihren Geisterbeschwörungen und ‚Wunderkuren' eine umfassende Auseinandersetzung über ‚das Böse' sowie über den ‚Teufel', der wie ein ‚brüllender Löwe' umhergehen sollte (1 Petr 5,8), aus, an der sich Philosophen, Ärzte, Juristen und besonders Theologen beteiligten. Die Gesellschaft war damals durchaus noch dämonengläubig, und die Orthodoxie hielt immer noch auf Grund der biblischen Bekundungen und des alten Weltbildes am Teufels- und Dämonenglauben fest. Die Gelehrten der Aufklärung da-

2 Susan Neiman: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton 2002; Clark: *Thinking*.

3 Vgl. Midelfort: *Exorcism*, S. 16-17.

4 Auch in Frankreich war die Debatte damals noch aktuell. Vgl. dazu Kay S. Wilkins: Attitudes to Witchcraft and Demonic Possession in France during the Eighteenth Century. In: *Journal of European Studies* 3 (1973), S. 348-362.

5 Zum ‚Teufelsstreit' vgl. Karl Aner: *Die Theologie der Lessingzeit*. Hildesheim 1964 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1929], S. 234-252.

gegen reduzierten die Wirkungsmacht des Teufels auf einen bloß moralischen Einfluss oder gar bis auf Null.

Der Prozess der Entzauberung wirkte in den deutschen Landen wegen der andauernden öffentlichen Auseinandersetzung über die Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen, anders als in der niederländischen Republik, als Katalysator für den Prozess der Aufklärung schlechthin.[6] Besessenheit und Geisterwirkung bildeten mit dem Ende der Hexenprozesse und dem Durchbruch der modernen Naturphilosophie in den deutschen Landen kein abgeschlossenes Kapitel; sie firmierten im Spannungsfeld von Aufklärung, Weltbild, Pneumatologie, Menschenbild, Theodizee und Kampf um das reine, vernünftige Christentum. Bekkers *Betoverde Weereld* spielte dabei eine wichtige Rolle, weil hier moderne Metaphysik und Bibelexegese zusammentrafen.

Der Theologe Johann Salomo Semler war die zentrale Gestalt bei der Verabschiedung des dämonologischen Weltbildes und damit in der deutschen Bekker-Debatte. Bekker galt ihm im Kampf gegen den Aberglauben als Wegbereiter und Vorbild. Wie dieser versuchte er, die Aufklärung durch freie Anwendung der Vernunft, Entlarvung und Ablegung der Vorurteile, durch Quellenforschung und historische Erinnerungsarbeit voranzutreiben. Er setzte sich mit anderen zeitgenössischen Gelehrten für ein aufgeklärtes, vernünftiges Christentum ein. Die abergläubischen, heidnisch-jüdischen Vorstellungen und Vorurteile über die leibliche Wirkungsmacht des Teufels sollten aufgedeckt, von der wahren christlichen Lehre unterschieden und überwunden werden. Dabei wurde sowohl an der Autorität der Vernunft wie an der der Offenbarung festgehalten. Anders als in Frankreich und in England wurde in der deutschen Aufklärung, die durchaus religiös war, die ontologisch-metaphysische Tradition in enger Verknüpfung mit theologischen Fragestellungen weiterentwickelt: Nicht Fragen der Gesellschafts- und Staatskritik, sondern solche nach dem Verhältnis von Seele und Körper, nach dem Vorhandensein einfacher Wesenheiten und nach der Beweisbarkeit der Existenz Gottes standen im Mittelpunkt. Lange richtete sich das Denken auf die überlieferte Religion: Philosophen und aufgeklärte Theologen versuchten öfters, die Übereinstimmung von Glaubens- und Vernunftwahrheiten zu demonstrieren und die Widersprüche zwischen Glauben und Vernunft in harmonisierender Deutung aufzuheben. Teufelskritik wurde auf der Grundlage der christlichen Heilslehre geübt. Im Mittelpunkt der Aufklärung stand daher nicht der Kampf gegen den Glauben, sondern gegen den Aberglauben, der nicht zum Wesen des Christentums gehörte,[7] denn nur so wäre zu erreichen, dass die „Teufeleien“ auch in den deutschen Landen ein für allemal der Vergangenheit angehörten.[8]

5.1.2 Aufklärung als Befreiung vom Aberglauben

Im Laufe des 18. Jahrhunderts wurden dem Hexenwahn und dem Teufelsglauben die weltanschaulichen Grundlagen entzogen, indem dem Teufel die Wirkungsmacht im

6 Vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 257-265.

7 Die theologische Prägung der Aufklärung und die Auseinandersetzung mit ihr scheinen in den deutschen Landen stärker zu sein als in anderen westeuropäischen Ländern. Vgl. Bödecker: Religiosität, S. 145-149.

8 Semler: *Samlungen*, Bd. 2, Vorrede, Bl. B3^{r}, B6^{r}-C2^{r}.

Bereich des Körperlichen abgesprochen wurde. In der Debatte um Bekker galt Aufklärung als Befreiung vom Aberglauben und ging es um Reinigung des wahren christlichen Glaubens sowie um Bildung einer tugendhaften, selbstkritischen und verantwortungsvollen Menschheit.

Aufklärung als Befreiung vom Aberglauben verweist auf Kant, der sie in seiner *Kritik der Urteilskraft* (1790) solchermaßen definierte. Im Paragraphen über die Geschmackskritik behandelt er hier die Maximen des allgemeinen Menschenverstands, zuerst das Selbstdenken als „Maxime der vorurtheilsfreien [...] Denkungsart" oder als „Maxime einer niemals passiven Vernunft". Der Mensch habe, so erklärt Kant, als Alternative entweder die Autonomie, d.h. das Selbstdenken als aktive Selbstbestimmung der Vernunft, oder die Heteronomie, d.h. die Vorurteile, besonders den Aberglauben, im Sinne der Bestimmtheit einer passiven Vernunft durch andere. Aufklärung sei der Weg von dieser Bestimmtheit durch andere in Richtung Selbstbestimmung. Sie sei ja die Befreiung von Vorurteilen, besonders vom größten Vorurteil, dem Aberglauben. Obwohl Aufklärung einfach zu verwirklichen scheine, sei sie eine schwierige Aufgabe, denn die Vernunft habe ja nicht passiv zu sein, sondern soll sich selbst Gesetze geben. In einem neuen Selbstbewusstsein der Vernunft lag das Selbstverständnis der Aufklärung, die somit das Ende des Aberglaubens implizierte:

> Der Hang zur letztern [= passiver Vernunft], mithin zur Heteronomie der Vernunft heißt das Vorurtheil; und das größte unter allen ist, sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen: d.i. der Aberglaube. Befreiung vom Aberglauben heißt Aufklärung; weil, obschon diese Benennung auch der Befreiung von Vorurtheilen überhaupt zukommt, jener doch vorzugsweise (in sensu eminenti) ein Vorurtheil genannt zu werden verdient, indem die Blindheit, worin der Aberglaube versetzt, ja sie wohl gar als Obliegenheit fordert, das Bedürfnis von andern geleitet zu werden, mithin den Zustand einer passiven Vernunft vorzüglich kenntlich macht.[9]

Seine Kritik am Teufelsglauben äußerte Kant im selben Jahr, indem er den Teufel reduzierte auf ein bloß moralisches Prinzip. Damit sei, so Kant, die Theologie endlich „vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei" gereinigt.[10] Die Äußerungen Kants liegen zwar zeitlich nach der neuen Phase der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* im späten 18. Jahrhundert, wenn sie aber als Äußerungen einer Zeit betrachtet werden, in der die Grundlagen der Aufklärung gelegt wurden und nur noch die Konsequenzen zu ziehen waren, markieren sie den Abschluss von Aufklärung als Prozess der Befreiung vom Aberglauben.

Bekker wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den deutschen Landen als Bekämpfer des Aberglaubens eingesetzt, wobei er als Wegbereiter galt, da er als einer der ersten die Wirkungsmacht des Teufels umfassend aus genuin philosophischer Perspektive untersucht hatte. Zu fragen ist nach dem Stellenwert seiner Auffassungen

---

9 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790). In: Ders.: *Schriften AA*, Bd. 5, hier bes. S. 293-295.

10 Ders.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [1793] (= Ders.: *Schriften AA*, Bd. 6). Hier: S. 101. Kant war auch mit Semlers Bemühungen im Teufelsstreit vertraut. Vgl. Ders.: *Kant's Vorlesungen*. 3 Tle. Hier: Bd. 5, *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie* (= Ders.: *Schriften AA* Bd. 28/1). Hier: *Vorlesungen über Metaphysik*, S. 148-149.

zwischen aufgeklärter Bestätigung und orthodox-lutherischer Ablehnung.[11] Die Reaktionen der lutherischen Orthodoxie bilden jetzt, anders als in der ersten Phase der Rezeption, eine klare Minderheit. Bekker wird zunehmend mit Thomasius positiv als beispielhafter Aberglaubensbekämpfer gedeutet und so zur Identifikationsfigur im Kampf für die Aufklärung als Befreiung vom Aberglauben hochstilisiert, obwohl viele sich immer noch von ihm distanzieren, anders als von Thomasius, der ja die moralische Wirkungsmacht des Teufels annahm. Die Auseinandersetzung ist daher insofern nuancierter, als Bekker nicht mehr kurzerhand mit Thomasius gleichgesetzt wird.

Die Debatte um Bekker ist symptomatisch für die philosophischen und moraltheologischen Entwicklungen in den deutschen Landen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, denn der Entzauberungsprozess bildete in den deutschen Landen einen Katalysator für den Prozess der Aufklärung, und insofern stellt die *Betoverde Weereld* einen entscheidenden Beitrag zum Aufklärungsdiskurs insgesamt dar.

5.1.3 Die Protagonisten

Im folgenden Kapitel werden die Quellen herangezogen, deren Verfasser sich vor dem Hintergrund der Diskussion über die Teufels-, Dämonen- und Hexenwirkung mit Bekkers naturphilosophischen-pneumatologischen Auffassungen und dessen Kampf gegen den Aberglauben auseinandersetzten. Zunächst wird dargetan, wie vor dem Hintergrund der *historia literaria* und der eklektischen Historiographie in biographisch-bibliographischen Schriften von Michael Lilienthal, Wilhelm Heinrich Becker und Johann Jacob Brucker in einem gelassenen, historisch-kritischen Ton eine Historisierung von Bekkers Auffassungen vorgenommen wird, wobei Bekker immer mehr, wie aus den Schriften David Faßmanns treffend hervorgeht, als Teufelsleugner schlechthin gilt. Theologen, die einen Mittelweg zwischen Orthodoxie und Aufklärung gehen und den Aberglauben durchaus bekämpfen, wie Johann Franz Budde und Johann Georg Walch, setzen sich jetzt weniger polemisch und sachlicher mit Bekkers Auffassungen auseinander, insofern sie ihn nicht gleich, wie ihre Kollegen um 1700, als Atheisten bezeichnen. Eberhard David Hauber knüpft unmittelbar an Bekkers und Thomasius' Versuch an, den Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels im Bereich der Körperwelt zu widerlegen, indem er zahlreiche Zauber- und Hexereigeschichten entlarvt. Als einer der ersten setzt er die Historisierung methodisch als Instrument zur Aufhebung der Vorurteile und des Aberglaubens ein, was Semler systematisch ausbaute. Bekker und Thomasius werden von ihm erstmals uneingeschränkt positiv als beispielhafte Aberglaubensbekämpfer hingestellt.

Weiter wird im Folgenden gezeigt, wie in den fünfziger und sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts Historiker oder Theologen, und viel seltener Philosophen, sich fragten, inwiefern die Philosophie überhaupt etwas über den Teufel und dessen Wirkungsmacht aussagen kann. Vertreter der Leibniz-Wolffschen Richtung wie Christoph Andreas Büttner fokussierten auf Vernunft und Erkenntnis und versuchten, die Existenz des Teufels und dessen Wirkung auf Körper mit der Vernunft zu beweisen. Die Vertreter der ‚anti-rationalistischen' thomasianisch-pietistischen Richtung dagegen

11 Vgl. Midelfort: *Exorcism*, S. 115.

waren eher skeptisch, wo es um die Erkenntnis des Wesens der Dinge ging, und hielten sich bei Teufelswirkungen mit ihrem Urteil zurück, so etwa Georg Friedrich Meier. Bekkers Geisterlehre wurde von Semler aufgegriffen, um nachzuweisen, dass die Wirkungsmacht des Teufels in der Körperwelt philosophisch, d.h. von der Metaphysik her, nicht zu beweisen ist. Anders als Bekker nahmen die meisten Gelehrten einen moralischen Einfluss des Teufels durchaus an, in der Kritik an Vorurteilen wie dem Hexenwahn bekannten sie sich jedoch durchaus zu ihm. Nach wie vor wurde jedoch Kritik am „Geisterstürmer" Bekker geübt und an Bestrebungen schlechthin, die Einwirkung von Geistern im Menschen philosophisch zu leugnen, wie Gotthelf Friedrich Oesfeld zeigt.

Anschließend wird die Rolle und Bedeutung von Bekkers *Betoverde Weereld* im zweiten ‚Teufelsstreit' um die Geisterbeschwörungen von Schröpfer und Gaßner dargelegt. Dabei wurde die Frage aktuell, ob der Teufel existiert, ob er wirken kann und ob er in der Körperwelt oder bloß moralisch wirkt, wobei zunehmend das Innere als der Ort des Bösen angesehen wurde. An den Reaktionen auf Bekker kann dies aufgezeigt werden. Es wurde immer mehr in den Menschen selber verlegt, u.a. unter dem Einfluss des Pietismus, der auf die innere Erfahrung und das religiöse Empfinden setzte. Damit geht eine positive Anthropologie einher. Zwar gab es nach wie vor Gelehrte, die Geistereinwirkung auf den Menschen für möglich hielten, wie Christian August Crusius, Semler galt aber als Hauptvertreter der Dämonenkritiker, die weitgehend in Bekkers Tradition standen, und Naturforscher wie Johann Peter Eberhard bekannten sich zu Bekkers naturphilosophischen Auffassungen, um den Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels im Bereich des Körperlichen endgültig zu widerlegen.

Schließlich wird auf den letzten Schub der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* zu Beginn der achtziger Jahre eingegangen, als Johann Moritz Schwager eine Rehabilitierung Bekkers anstrebte über seine gemeinsam mit Semler herausgebrachte Neuübersetzung der *Betoverde Weereld*, die als Beitrag zur endgültigen Bekämpfung des Aberglaubens durch historische Erinnerungsarbeit, zur allseitigen Bildung der Menschheit, zum Anwachsen der Toleranz und zur ‚Entzauberung' der Welt gedacht war. Damit wurde Bekker gleichsam zur Ikone der Aufklärung überhöht.

5.2 Die Rezeption der *Betoverde Weereld* und das Bild Bekkers im Kontext der *historia literaria*

Um 1720 war die deutsche Rezeption der *Betoverde Weereld* offensichtlich zu Ende und schien es an der Zeit, Bilanz zu ziehen, wie in Johann Heinrich Zedlers *Universal-Lexicon* geschieht,[12] der auf die Darstellung der Debatte um Bekker durch Wilhelm Heinrich Beckher[13] (1694-1768), Heinrich Ludolf Benthem[14] (1661-1723) und den

12 Vgl. *GVUL* III, 873-874.
13 Beckher: *Schediasma*.
14 Heinrich Ludolf Benthem: *Henrich Ludolff Benthems P.C. und S. Holländischer Kirch- und Schulen-Staat*. Frankfurt, Leipzig 1698. 2 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 189 c 372). Hier: 2. Tl., S. 110-116.

Königsberger Theologen Michael Lilienthal[15] (1686-1750) verweist.[16] Beckher wie Lilienthal würdigen Bekker sachlich. Das apologetische Interesse ist unverkennbar abgeebt und die historische Distanz wird bemerkbar. Eine solche Historisierung als Mittel zur Überwindung des Aberglaubens deutet auf Eberhard David Hauber und Johann Salomo Semler voraus. In den zwanziger und dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts entwickelt sich die *historia literaria*, die historisch-kritisch und eklektisch die Aufklärung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in die Wege leiten sollte. Immer wieder gilt Bekker als Propagandist schlechthin der Skepsis gegenüber dem Teufel, den Geistern und der Hexerei, und als solcher erhält er Vorbildfunktion. Die Quellen aus dieser Zeit konstituieren eine erste Phase der historischen Distanznahme, die auf Überwindung des Aberglaubens durch Historisierung und auf aufgeklärte Auseinandersetzung mit der *Betoverde Weereld* zielt.

5.2.1 Objektive historische Auseinandersetzungen mit der älteren Debatte um Bekker

Anders als seine Zeitgenossen, die ohne lebhafte Teilnahme die Geschichte der ausländischen Streitigkeiten der Gelehrten behandeln, will Lilienthal sie in seiner *Selecta Historica Et Literaria* historisch-kritisch darstellen.[17] So hofft er deren Vernachlässigung zu beenden und die falsche Behandlung zu korrigieren. Da die erforderlichen Hilfsmittel fehlten, hätten die Gelehrten sie nicht verfolgen und nicht neutral über dies berichten können, da sie zugleich Darsteller und Beurteiler seien.[18] Wegen unzulänglicher Sprachkenntnisse hätten sie zudem deren Quellen nicht aufdecken können: „Cum itaque multi Eruditorum sermonis exotici sint ignari, fontes controversiarum recentiorum aperire nequeunt [...]“.[19] Durch Vorurteile irrten sie sich, und seien gar stolz darauf.[20] Dies lässt Lilienthal auch für den Streit um Bekker gelten, der es aber wert scheint, etwas genauer bekannt zu werden, nicht nur weil er sehr heftig war, sondern auch weil Bekker heutzutage in den deutschen Landen nicht wenige Vorkämpfer finde.[21]

Die nicht gerade ausgewogene Geschichte von Bekkers Leben, seinen Schriften und den Streitigkeiten um ihn will Lilienthal auf Grund kritischer Quellenforschung

15 Michael Lilienthal: Observatio II De Balthasare Bekkero, et motibus ab eo excitatis. In: Ders. (Hrsg.): *Selecta Historica Et Literaria*. Königsberg, Leipzig 1715 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Bibl. Diez 9955), S. 17-52. Zu Lilienthal vgl. *ADB* XVIII, 650.

16 Vgl. *GVUL* III, 874: „Sein Leben hat Guil. Heinr. Becker nebst der Historie seiner Controversien gar fein beschrieben. Benthem Holländ. Kirchen- und Schulstaat P. II.c.2. Lilienthal, Selecta litteraria. Lettres de Mr. Bayle“.

17 Lilienthal: Observatio, S. 18.

18 Ebd., S. 19.

19 Ebd., S. 20.

20 Ebd., S. 20.

21 Ebd., S. 20-21: „Atque hae potiores mihi semper visae sunt causae neglecti hactenus, aut praepostere tractati, controversiarum exoticarum inter Eruditos studii. Forte etiam una vel altera illarum in culpa fuit, quod tam exiguam hactenus historiae rerum a Bekkero gestarum, ut & turbarum ab eodem excitatarum habeamus cognitionem: quae tamen, cum non gravissimae solum sint, sed suos etiam in nostris terris hodie reperiant defensores paene multos, dignae profecto existunt, quae aliquanto accuratius omnibus innotescant“.

vorurteilsfrei korrigieren.[22] Er will zudem zeigen, wie heftig der Streit der Theologen in der niederländischen Republik war und unkritische Darstellungen entlarven. Der Leser soll erkennen, dass die Streitigkeiten öfters bloß aus persönlichem Groll oder aus Hass, statt auf Grund einer grundsätzlichen inhaltlichen Auseinandersetzung entstanden seien.[23]

Auf Lilienthal stützt sich Wilhelm Heinrich Beckher in seinem *Schediasma Critico-Litterarium*.[24] Ausführlicher als ersterer stellt er die niederländische Debatte um Bekker dar, darüber hinaus inventarisiert er die deutschen Reaktionen. Die erste Phase der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* ist damit historisch festgelegt und abgeschlossen. Am Ende gesteht Beckher zwar ein, dass er keine erschöpfende Übersicht habe geben können, er betrachtet sein *Schediasma* aber als hilfreiches Nachschlagewerk zum Streit um Bekker: „Singula interim, quae hic adscripta sunt, Tu usurpare poteris relegereque".[25] In der Folgezeit sollten viele es in diesem Sinne benutzen.

5.2.2 Die *historia literaria*

Die historisch-kritischen Übersichtswerke zum Streit um Bekker sind im Rahmen der *historia literaria*, der Geschichte der Gelehrsamkeit oder der Literärgeschichte, zu verorten, die 1690-1730 eine Hochblüte erlebte. Sie wurde zwar in der gesamten europäischen *respublica literaria* geübt, besonders aber in den deutschen Landen, an den protestantischen Universitäten, vorangetrieben.[26] Die *historia literaria* kritisierte Vorurteile und untersuchte tradierte Lehren. Sie bemühte sich um geschichtliches Wissen auf Grund methodisch gesicherter Kenntnis der Quellen und von deren historischen Kontexten. Die Geschichte der Wissenschaften sollte systematisch rekonstruiert werden. Vergangenes Wissen sollte präsent gehalten werden, um den Zugang zu den Wissenschaften zu erleichtern.

Die *historia literaria* als kritische Sichtung der gelehrten Überlieferung realisierte sich auf der Grundlage des freien Urteils und der *philosophia eclectica*, einer kritischen Weise zu philosophieren.[27] Besonders in den deutschen Landen war der Eklektizismus

---

22 Ebd., S. 21: „Praesens ergo observatio in conspectu quasi historiam vitae, scriptorum & controversiarum Balthasaris Bekkeri, ea qua fieri poterit ἀκρίβεια, exponet, atque insimul, quae ab aliis praeterita sunt, adjiciet, quae vero oscitanter relata emendabit: idque partim e relationibus Virorum Belgii doctorum, qui scenae hujus & actores & spectatores fuere; partim ex scriptis Bekkerianis, quae ea, qua potui, industria conquisivi, conquisita perlegi, perlecta tandem cum narrationibus illis Virorum Eruditorum contuli".

23 Ebd., S. 21: „Tibi L.B. notitia haec ad id proderit, ut, gravissimas semper fuisse Theologorum in Belgio controversias domesticas, inde intelligas: varias quoque hominum machinationes, quibus veritati obicem ponere solent, inde discas; denique novo hoc specimine experiaris, Ecclesiae controversias nonnullas ex privatis Theologorum rixis & odiis ortas fuisse".

24 Vgl. Beckher: *Schediasma*, S. 4.

25 Ebd., S. 47.

26 Zur *historia literaria* vgl. besonders Frank Gunert, Friedrich Vollhardt: *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlin 2007. Vgl. Gierl: *Pietismus*, S. 514-542. Die Universitäten Göttingen, Jena und Halle galten dabei als Zentren.

27 Vgl. Ulrich Johannes Schneider: *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*. Frankfurt am Main 1990; Sebastian Neumeister, Conrad Wiedemann (Hrsg.): *Res publica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*.

vertreten und in der Philosophie und der Theologie maßgeblich.[28] Der kritisch-historische Ansatz im Sinne der *philosophia eclectica* wurde in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zum Kennzeichen der protestantischen aufklärerischen Theologie, besonders in Jena, Leipzig, Tübingen und vor allem Göttingen. Das kritisch-eklektische Verfahren erlaubte eine methodisch neutrale, unparteiische Geschichtsschreibung.[29]

Mit Bekker setzten sich drei zentrale Vertreter der *historia literaria* auseinander. Johann Franz Budde wandte sie als Erster in Jena auf ihn an, wo sein Schüler Johann Georg Walch sie ausbaute. Über Walch ist die eklektisch-kritische Philosophie zu Johann Jacob Brucker gekommen. Anders als die orthodox-lutherischen Gelehrten vor ihnen setzten sie Bekker nicht einfach mit Spinoza und Hobbes gleich, genausowenig stempelten sie ihn kurzerhand als Atheisten ab. Polemik wurde in der *historia literaria* bewusst vermieden. Es interessiert hier weniger, ob Bekker überhaupt Spinozist war, vielmehr wird untersucht, was Bekkers Auffassungen sind und was sie implizieren. In heiklen theologischen Fragen urteilen sie moderat. Bekker wird so im Grunde historisiert und kanonisiert.

5.2.3 Die Rezeption Bekkers im Kontext der *historia atheismi*

Johann Franz Budde versucht, historisch-kritische Elemente in die *theologia polemica* (die strikt konfessionelle Kontroverstheologie) einzubringen, so dass es zu einer historischen Rückbesinnung auf die theologische Tradition kommt. Er will sachlich vorgehen und Bekkers Auffassungen prüfen, bevor er sie gegebenenfalls als atheistisch einstuft.

Der Atheismusvorwurf kehrte in der Debatte um Bekker ständig wieder. Budde aber versucht, Kriterien zu entwickeln, die er in seinen *Lehr-Sätzen Von der Atheistereij und dem Abergläuben* veröffentlichte. Sie sind als Schlussstrich unter die Atheismusdebatte der Frühaufklärung zu betrachten, sind nicht mehr theologische Polemik, sondern gehören als Teil der *historia atheismi* in den Bereich der *historia literaria*: Historische Kritik, eklektisches Vorgehen und differenzierte Berücksichtigung der unterschiedlichen Strömungen kennzeichnen sie.[30] Als Antwort auf Pierre Bayles Versuch, den Atheismus in der Abgrenzung zum Aberglauben als tugendhafte und ungefährliche Haltung darzustellen, strebte Budde in den *Lehr-Sätzen* einen Mittelweg an:[31]

Wiesbaden 1987. 2 Bde. (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 14); Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983 (= Paradeigmata 1), S. 249ff. Zu den zwei Bedeutungen von *historia literaria* vgl. Martin Gierl: Bestandsaufnahme im gelehrten Bereich. Zur Entwicklung der ‚Historia literaria' im 18. Jahrhundert. In: Rudolf Vierhaus: *Denkhorizonte und Handlungsspielräume. Historische Studien für Rudolf Vierhaus zum 70. Geburtstag.* Göttingen 1992, S. 53-80. Hier bes.: S. 55ff.

28 Zum Eklektizimus vgl. *HWP* II, 432-433.

29 Die Autorität der Bibel und der Bekenntnisschriften blieb dabei unangetastet. Vgl. Walter Sparn: Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle. Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten. In: Hinske: *Zentren der Aufklärung*, S. 71-89. Hier bes.: S. 73-74.

30 Die *Lehr-Sätze* seien, so Budde, als Supplement zu dessen *Philosophia Eclectica* zu betrachten. Vgl. Budde: *Lehr-Sätze*, Anrede, Bl. C7^{v}-C8^{r}.

31 Vor dem Hintergrund der von Pierre Bayle gegen Pierre Jurieu vertretenen These vom tugendhaften Atheismus (Spinoza als *athée vertueux*), auf Grund dessen er als Atheist und Frei-

Die sichere „Mittelstrasse [...] zwischen der Atheisterey und dem Aberglauben“, echte Gottesfurcht, sollte zur wahren Religion führen.[32] Sein Hauptgegner war Spinoza, „ein Mensch/ der von Betrug und List gantz zusammen gesetzet ist“,[33] Bekkers Auffassungen zum Geisterglauben schont er genauso wenig; sie implizierten immerhin einen *atheismus indirectus* oder *per consequentiam*.[34]

Um das täglich zunehmende „Gifft des Atheismi“ aufzudecken und zu bekämpfen,[35] bietet Budde in einem „kurtzen systemate“ eine Übersicht über den Atheismus und die mit ihm einhergehenden Streitigkeiten.[36] Immer wieder versucht er, zum besseren Verständnis eine historische Genese zu geben: „Damit die Sentiments der Atheisten von der Existenz und Wirckungen derer endlichen Geister desto besser verstanden werden/ so müssen wiederum die unterschiedlichen Systemata derer Philosophorum in Betrachtung gezogen werden“.[37] Er warnt davor, jemandem vorschnell und unbedacht Atheismus vorzuwerfen. Zunächst untersucht er, ob die neuen Lehren zum Atheismus führen könnten. Für Bekker, der die Existenz der guten und bösen Engel leugnet, nimmt er dies an.[38] Historisch untersucht er, ob die Leugner der Geister(wirkung) *a priori* als Atheisten zu bestimmen seien, was er nicht annimmt.[39] Am Beispiel der Sadduzäer, die als erste die Existenz der Geister leugneten, zeigt er auf, dass es möglich sei, „daß einer einen Gott glaube/ der doch dabey nicht glaube/ daß erschaffene Geister seyn“. Mit der Leugnung der Existenz der Geister entfällt jedoch ein Argument zur Annahme der Existenz Gottes, Bekkers Geisterlehre könne somit zum Atheismus führen: „Unterdessen werde ich doch nicht irren/ wenn ich sage/ daß diese Meynung dem Atheismo favorisire und den Weg dazu bahne/ weil solche Leute ohne Ursache uns ein solches Argument wegnehmen/ wodurch der Atheismus auf eine bündige Art kan umgestossen werden“.[40]

---

denker angeklagt wurde, sind viele Reaktionen der lutherischen Orthodoxie auf die *Betoverde Weereld* zu betrachten. Zur Diskussion über die tugendhaften Atheisten vgl. Winfried Schröder: Zwei ‚tugendhafte Atheisten‘. Zum Verhältnis von Moral und Religion bei Pierre Bayle. In: *Aufklärung. Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts* 16 (2004), S. 9-20; Pott: *Aufklärung*, S. 165.

32 Budde: *Lehr-Sätze*, Vorrede, Bl. B2^{r}; S. 590.

33 Ebd., S. 266. Vgl. auch Buddes *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam* (Halle 1701). Mit seiner Religionskritik hätte Spinoza ja die positive Religion mit dem Aberglauben gleichgesetzt. Zur damaligen Atheismusdebatte vgl. auch Erich Hans Leube: Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 43 (1924), S. 227-244.

34 Zum Atheismus *per consequentiam* vgl. Schröder: *Atheismus*, S. 25. Zum Hintergrund vgl. auch Ders.: Philosophischer Standpunkt.

35 Budde: *Lehr-Sätze*, Anrede, Bl. B2^{v}.

36 Ebd., Anrede, Bl. B6^{v}-C6^{r}.

37 Ebd., S. 241 (Kap. 3, § 3).

38 Vgl. ebd., S. 240-241 (Kap. 3, § 3): „Nun folget die dritte Lehre, welche mit dem Atheismo eine genaue Verwandschafft hat, nemlich, daß man läugnet, es seyn keine Geister, oder keine gute noch böse Engel. [...] es gebe keine andere Substantzen, als nur materielle oder cörperliche [...]. Daher diejenigen, so die Existenz dergleichen geistliche Substanzen nicht zugeben wollen, wenn sie gleich nicht so fort vor Atheisten können gehalten werden, doch so etwas lehren, welches leicht zum Atheismo führet“.

39 Ebd., S. 247 (Kap. 3, § 3): „Ob man daraus/ wenn einer läugnet/ daß es Geister von endlicher Natur gebe/ ohnfehlbar schliessen könne/ ein solcher sey ein Atheist etc.“.

40 Ebd., S. 247-248 (Kap. 3, § 3).

Bekker gilt Budde als Teufels-, Hexen- und Geisterleugner schlechthin,[41] dessen Geisterlehre hielt er aber für widerlegbar.[42] Wie in seinen *Elementa Philosophiae theoreticae* glaubt er auf Grund der Zeugnisse von Erscheinungen oder anderen Wirkungen von Geistern, neben Gott und dem menschlichen Geist geistige Wesenheiten, ohne Materie, die Körper bewegen könnten, annehmen zu können.[43] Die Möglichkeit der Erscheinung von Geistern und die eines Paktes mit Geistern präsupponniert er, obwohl er sie zugleich als töricht und unvernünftig einstuft. Ob es sie wirklich gibt, soll bewiesen werden.[44] Er scheint Zauberei als Aberglauben abzulehnen,[45] obwohl er zugleich Zeugnisse von Geisterwirkungen annimmt.[46] Budde führt Bekkers Irrtum auf dessen cartesianischen Geistbegriff zurück, der das Wesen des Geistes als Denken versteht und daher annimmt, dass dieser keine Körper bewegen könne: „Also geräth dieses Raisonnement ins Stecken/ und fällt gäntzlich übern Hauffen: Der Geist ist ein gedenckendes Wesen. Ergo kan er den Cörper nicht bewegen/ oder in die Materie wircken“.[47]

Im Kampf gegen den Aberglauben, „eine verkehrte und nicht recht eingerichtete Art Gott zu dienen“,[48] weiß Budde sich aber durchaus mit Bekker verbunden. Wenn er vom Maßstab der Vernunft ausgeht, sind auch für ihn Teufelsglaube und Hexenwahn als „höchster Grad der Thorheit und des Aberglaubens“ einzustufen.[49] Mit besonnener

---

41 Vgl. Ders.: *Io. Francisci Bvddei Compendivm Historiae Philosophicae, Observationibvs Illvstratvm Cvm Praefatione Io. Georgii Walchii*. Halle 1731 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Va 38), S. 487-489, bes. S. 487.

42 Ders.: *Lehr-Sätze*, S. 484 (Kap. 7): „Die Widerlegung derer Lehren, welche mit dem Atheismo verknüpfft sind/ oder zu denselben führen“.Budde versucht zu beweisen, dass es eine göttliche Providenz sei, dass die Seele des Menschen immateriell und unsterblich sei, und „Daß ausser der Seele des Menschen auch andere Geister gefunden werden/ oder solche Substanzen/ die gar keine Materie an sich haben“.

43 Ebd., S. 518-519 (Kap. 7, § 3).

44 Ebd., S. 624-625 (Kap. 9, § 3): „Ist also nichts anders übrig/ als daß man nur beweise/ daß die Menschen dann und wann durch Hülffe der bösen Geister solche Dinge verrichtet haben/ welche zwar nicht vor Wunderwercke zu halten/ als welche/ wie oben dargethan ist/ von keinem erschaffenen Geiste können hervorgebracht werden/ dennoch aber die menschlichen Kräffte weit übersteigen“.

45 Ebd., S. 633 (Kap. 9, § 3): „[...] indem es auch biß auff den heutigen Tag nicht an gottlosen Leuten fehlet/ die diesen schändlichen Künsten nachhängen und sich durch einen nicht weniger lächerlichen als gottlosen Wahn einbilden/ daß sie alles was sie verlangen/ durch Hülffe der bösen Geister erhalten können“; ebd., S. 638-639: „Es ist aber die Thorheit dieser Leute/ die solches begehen/ nicht geringer als ihre Gottlosigkeit. [...] Es kan auch mit keinem Exempel bewiesen werden/ daß die Menschen durch Zauber-Künste entweder Reichthümer/ oder Ehren-Stellen oder dergleichen etwas erlanget hätten. Entweder ist es ein pur lautrer Betrug/ wenn sie ja was auff die Art erhalten/ oder auch so gering und schlecht gewesen/ daß man die Ohmacht des Teuffels gar mercklich daraus abnehmen können. Gar lächerlich aber ist es/ wenn sie sich mit ihm in Bündnisse einlassen. Gleich als wenn auch nur die geringste Raison vorhanden wäre/ die den argen Geist zur Haltung und Erfüllung seiner Bündnisse anhalten könne“.

46 Ebd., S. 520-521 (Kap. 7, § 3), S. 521: „Ob ich nun wohl wünsche/ daß man in diesen Besitzungen dasjenige/ welches von der Melancholie oder anderer Art Kranckheiten herrühret/ behutsam von demjenigen unterscheide/ was über die Kräffte der Natur gehet; so kan doch auch in Wahrheit niemand ohne die gröste Verwegenheit zu begehen läugnen/ daß dann und wann dergleichen Dinge dabey vorkommen/ davon man keine raison zu geben weiß/ wo man nicht die Gewalt eines Geistes dabey statt finden lässet/ und zu Hülffe nimmt“.

47 Ebd., S. 529 (Kap. 7, § 3).

48 Ebd., S. 590 (Kap. 8, § 1).

49 Vgl. ebd., S. 623-640 (Kap. 9, § 3). Hier bes.: S. 640.

Schriftlektüre, andächtigem Gebet[50] und solidem Studium der Philosophie soll der Aberglaube besiegt werden.[51]

Lange sollten Buddes *Lehr-Sätze* als das Handbuch schlechthin der *historia atheismi* gelten, während Jakob Friedrich Reimmanns[52] (1668-1743) *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum* (1725) als Erläuterung und Ergänzung dazu betrachtet wurde.[53] Reimmann ging wie Budde vom weiten Atheismusbegriff aus, der jedem, der mit dem Prädikat ‚Atheist' versehen worden war, einen Platz in der *Historia* zuerkannte, auch solchen, denen auf Grund der vermeintlichen schädlichen Folgen von deren Lehren *atheismus indirectus* oder *atheismus per consequentiam* vorgeworfen wurde.[54]

Reimmann versucht, unter Einbezug möglichst umfassenden Quellenmaterials die theologische Unhaltbarkeit bzw. die moralische Verwerflichkeit der bekämpften Positionen aufzuzeigen. Er rehabilitiert aber auch einzelne Gelehrte, so wird Christian Thomasius den „atheismi falso suspecti",[55] oder „injuste Atheism accusati" zugezählt.[56] Bekker dagegen, den gerade Thomasius gegen den Atheismusvorwurf verteidigt hatte, wird einer solchen Rehabilitierung nicht zuteil. Dies rechtfertigt Lilienthals kritisches Urteil, dass viele, die aus Feindschaft, Hass, wegen ihres umstrittenen Charakters oder aus Missverständnis als Atheisten bezeichnet worden waren, einfach in die *Historia* übernommen worden seien.[57]

Budde ordnete, anders als die ältere theologische Apologetik, den Adämonisten Bekker nicht gleich den Atheisten zu. Er prüfte vielmehr, ob dessen Geisterlehre *a priori* den Atheismus implizierte, und wies auf die Gefahr der cartesianischen Grundsätze hin, woraus philosophisches Interesse spricht. Reimmann geht dagegen vielmehr als Historiograph vor und schreibt besonders aus literarhistorischem Interesse.[58] Noch 1725 stuft er Bekker als Atheisten ein und beschuldigt ihn kurzerhand des Spinozismus: „Balthasar Beckerus Spinozismi suspectus". Ohne jeglichen Kommentar listet er

---

50 Ebd., S. 728-733 (Kap. 10, § 4).

51 Vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 181; Budde: *Lehr-Sätze*, S. 728 (Kap. 10, § 4): „mäßige und wohl eingerichtete Erlernung und Treibung der reinen, wahren und ächten Philosophie [...]".

52 Zu Reimmann vgl. *ADB* XXVII, 716-717; Martin Mulsow, Helmut Zadelmaier (Hrsg.): *Skepsis, Providenz, Polyhistorie. Jacob Friedrich Reimmann (1668-1743)*. Tübingen 1998 (= Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 7).

53 Jakob Friedrich Reimmann: *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum*. Mit einer Einleitung hrsg. von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Hildesheim 1725] (= Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung 2/1). Reimmann verfasste die erste deutsche Historia Literaria: *Versuch einer Einleitung In die Historiam literariam so wohl insgemein als auch in die Historiam literariam derer Teutschen* (Halle 1708-1713). Er gilt als der Begründer der Literaturgeschichte in Deutschland. Vgl. dazu: Sigmund von Lempicki: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. [2]Göttingen 1968, S. 195-202; Winfried Schröder: Einleitung. In: Reimmann: *Historia atheismi*, S. 7-37. Hier: S. 33-34. Vgl. *Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen theologischen Sachen* (1726), S. 296-299. Verweis nach: Schröder: Einleitung (zu Reimmanns *Historia atheismi*), S. 25.

54 Ebd., S. 23.

55 Vgl. auch Johann Christoph Wolf: *Atheismi falso suspectos [...]*. Wittenberg 1710.

56 Vgl. Reimmann: *Historia atheismi*, S. 509-510.

57 Vgl. Michael Lilienthal: *Theologische Bibliothec*. Königsberg 1741, S. 243-245. Verweis nach: Schröder: Einleitung (zu Reimmanns *Historia atheismi*), S. 27.

58 Schröder: Einleitung (zu Reimmanns *Historia atheismi*), S. 34-37.

Dokumente des Senats und der Synode auf, die den Atheismusvorwurf bestätigen sollen.[59]

5.2.4 Bekker als Adämonist in Walchs Religionsgeschichte

Die Angst der moderaten orthodox-lutherischen Gelehrten vor der Verbindung von cartesianischen Grundsätzen mit Exegese, wie sie in Bekkers *Betoverde Weereld* anzutreffen war, herrschte offenbar immer noch, wurde aber milder und sachlicher geäußert: Sie firmierte nicht mehr vor dem Hintergrund der christlichen Apologetik, der *theologia polemica* als konfessioneller Kontroverstheologie, sondern vielmehr vor dem der *historia literaria*, die historisch-kritische Momente mit einbezog. Das kann an den Schriften von Buddes Schüler und Schwiegersohn, dem Philosophen und Theologieprofessor Johann Georg Walch[60] (1693-1775), abgelesen werden. Er gab Buddes Vorlesungen über religiöse Auseinandersetzungen, die *Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religions-Streitigkeiten* (1724), heraus und führte sie fort.[61] Sie gelten als Musterbeispiel methodisch neutraler, unparteiischer Geschichtsschreibung:[62] Die Geschichte wurde nicht mehr dem theologischen Konflikt untergeordnet, sondern der theologische Konflikt galt vielmehr als Bestandteil der Geschichtsschreibung. Versucht wird, die Wahrheit der evangelisch-lutherischen Kirche mit den Ansprüchen der anderen Kirchen, religiösen oder atheistischen Strömungen zu konfrontieren, letztere aber nicht als Ketzer zu stigmatisieren, sondern ihnen vorurteilsfrei, bescheiden und sachlich entgegenzutreten, indem sie von ihrem Entstehen, ihrer Entwicklung und ihrem historischen Kontext her verstanden werden.[63] Walch fragt sich denn auch, ob Bekker mit Hobbes und Spinoza gleichzusetzen sei, weshalb deren Systeme als ‚Atheisterey' einzustufen seien und ob Bekker die Existenz Gottes leugne.

Im *Philosophischen Lexicon* hatte Walch Bekker bereits als Teufelsleugner hingestellt und als einen, der eine „höchst irrige und gefährliche Meynung" vertrete.[64] Seinem Vorhaben, die Entwicklung der Philosophie im *Lexicon* ausgewogen und

---

59 Reimmann: *Historia atheismi*, S. 485-487.

60 Zu Walch vgl. *ADB* XL, 650-652.

61 Vgl. Johann Georg Walch: *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden, herausgegeben von Johann Georg Walch, Der Heil. Schrifft Doctor und P. P. O. auf der Universität Jena*. [3]Jena 1733-1736. 5 Tle. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Tm 79); Ders.: *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen von der Reformation bis auf ietzige Zeiten ausgeführet und herausgegeben von Johann Georg Walch, Der Heil. Schrifft Doctor und P.P.O. auf der Universität Jena*. Jena 1730-1739. 5 Tle. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 63 c 69).

62 Vgl. Sparn: Wege, S. 73-74.

63 Johann Georg Walch: *Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religions-Streitigkeiten, aus Hrn. Johann Francisci Buddei Collegio herausgegeben, auch mit Anmerckungen erläutert und vielen Zusätzen vermehret*. Jena 1724. Die dritte Auflage des Werkes erschien als erster Teil von Johann Georg Walchs *Historische und theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden*. Vgl. Walch: *Religions-Streitigkeiten [...] ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 1. Teil, Vorrede Budde, S.)(8^r , S.)( )(2^r-2^v.

64 Ders.: *Lexicon*, Sp. 1111-1121 (Artikel ‚Teufel'). Zu Bekker, der für Walch den Fokus bildet und zugleich als größter Teufelsleugner herangezogen wird, vgl. bes. Sp. 1113-1121.

neutral historisch darzustellen,[65] scheint er nicht immer gerecht zu werden, gerade nicht im Umgang mit Bekkers Geisterlehre. Wie die orthodox-lutherischen Gegner Bekkers, hält Walch die Grundsätze des Cartesianismus, wenn sie auf die Theologie angewandt werden, für gefährlich. Descartes und die Cartesianer an sich würden zu Unrecht des Atheismus und des Spinozismus beschuldigt, so Walch,[66] die cartesianischen Theologen aber hätten den Missbrauch der Vernunft in Glaubenssachen auf die Bahn gebracht. Sie, und daher auch Bekker, sollten vielmehr eklektisch philosophieren, so Walch, da dies Freiheit impliziere. Cartesianische Theologen wie Bekker dagegen interpretierten, so Walch, Descartes' Lehre zu starr und gingen damit unphilosophisch vor:

> Sehen wir auf die Beschafffenheit dieser Controvers mit den Cartesianischen Theologen, so hatte man wohl Ursach, sich deshalben zuregen, daß man Cartesii Principien in die Theologie brachte: nach denselbigen die göttlichen Wahrheiten beurtheilen wolte und dabey alzu eifrig seinem Lehrmeister anhienge. Denn ob man gleich darinnen dem Cartesio zuviel gethan, daß man ihn der Atheisterey und insonderheit des Spinozismi beschuldiget; so ist doch das unläugbar, daß er viele Sätze angenommen, die nicht nur an sich ungegründet und ungeräumt sind; sondern auch gefährlich werden können, wenn man sie auf die Schrifft und auf die darinnen geoffenbahrte Wahrheiten appliciren wil, wie aus dem vorher gemachten Verzeichnis derselbigen zuersehen ist. Es war auch an dem, daß die Cartesianischen Theologen aus alzu grosser Hochachtung gegen diese Philosophie auf einen Misbrauch der Vernunfft in Glaubens-Sachen verfielen und anbey durch ihren Beyfall die Ausbreitung derselbigen beförderten, mithin zugleich vieles beytrugen, daß man auf eine sectirische und sclavische Art philosophirte. Man hatte sich von dem Artistotelischen Joch losgemacht und Cartesius war selbst ein Eclecticus, der sich seiner Freyheit zugedencken, bedienet hatte; seine Anhänger aber liessen sich zu Sclaven machen und sich zum Theil unter einen solchen knechtischen Gehorsam bringen, daß sie sich ein Gewissen machten, im geringsten von den Satzungen ihres Lehrers abzuweichen. Das war etwas unphilosophisches.[67]

Wenn Walch sich mit der Frage auseinandersetzt, ob Bekker aus atheistischen Gründen die Existenz der Geister leugnete, bemüht er sich, anders als seine orthodox-luthe-

---

65 Ebd., Auszug aus der Vorrede der ersten Auflage, Bl. A7^{v}: „Vielmals, wo es die Umstände angegeben, habe ich auch eine historische Vorstellung gemacht, und aus der ältern und neuern Historie die Meynungen und Lehrsätze der Philosophen angeführet, und die Controversien, die unter ihnen fürgefallen, erzählet, auch bisweilen beurtheilet. Denn bey allen ist das letztere, und zwar aus hinlänglichen Ursachen nicht geschehen. Bey einigen habe ich meine eigne Meynung frey entdecket; bey andern die historische Erzählung so eingerichtet, daß man nicht undeutlich sehen kann, zu welcher Secte ich geneigt sey, und bey etlichen ist bloß erzählet worden, was bey einem Streit fürgegangen. Man ist zwar verbunden, dem andern mit den erkannten Wahrheiten zu dienen und hat das Recht, seine Meynung worüber zu sagen; es erfordert aber auch die Klugheit, hierinnen behutsam zu gehen. Ich habe mit Fleiß gesucht, alles so einzurichten, daß ich mit diesem Buch keine Gelegenheit zu Streitigkeiten geben möge, und wo ich des andern Meynung widerleget, ist solches mit gehöriger Bescheidenheit geschehen, welches vernünftige Leute gar wohl vertragen können". Zum *Lexicon* vgl. Dagmar von Wille: Johann Georg Walch und sein ‚Philosophisches Lexicon'. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 22/1 (1998), S. 31-39.

66 Walch: *Religions-Streitigkeiten [...] ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 3. Teil, S. 777-779.

67 Ebd., S. 782-783.

rischen Vorgänger, zunächst um eine sorgfältige historisch-kritische Definition des Begriffs Atheismus.[68] Er fragt sich, ob Bekker, wie Spinoza und Hobbes, aus philosophischen Gründen die Existenz der Geister leugnet.[69] Angeblich soll er zwar nicht die Existenz, sondern bloß die Macht der Geister abgestritten haben, da er aber seine Geisterlehre auf cartesianische Grundprinzipien gründete, bringt er sich in den Verdacht, an gar keinen Teufel zu glauben.[70] Walch will prüfen, ob Bekker, weil er die Existenz der Engel leugnet, mit Recht als Atheist bezeichnet werden könne, womit er das Problem philosophisch gründlicher angeht als Budde in den *Lehr-Sätzen*: „Die Haupt-Frage, welche hier zu erörtern, ist: ob der Irrthum, es gäbe keine Engel, weder gute; noch böse, mit der Atheisterey verknüpfet, und worinnen solche Verknüpfung gegründet sey?“. Bei Spinoza und Hobbes geht die Leugnung der Existenz von Geistern insofern mit dem Atheismus einher, als sie auf dem atheistischen Prinzip beruhe, dass es nur eine einzige materielle Wesenheit, beziehungsweise, dass es keine unkörperlichen Substanzen gebe.[71] Bekkers Geisterlehre mag zwar eine atheistische Schlussfolgerung sein, kann jedoch kein atheistisches Prinzip sein, denn er nimmt ja die Existenz Gottes an. Es muss daher zwischen ‚Atheist‘ und ‚Adämonist‘ unterschieden werden: „Ein anders ist ein Atheist; ein anders ein Adämonist“.[72]

Obwohl Bekkers Geisterlehre immer noch als eine Gefahr für den Glauben angesehen wurde, milderte sich der Ton. Allmählich urteilten die Historiker weniger kon-

---

68 Walch definiert den Atheismus als „dieienige verderbte Beschaffenheit des Gemüths, da man von Gott nichts wissen will, und sich einbildet, es sey kein Gott“. Vgl. Walch: *Religions-Streitigkeiten [...] ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 5. Teil, Kap. 7, S. 6. Vgl. auch vorher: Walch: *Philosophisches Lexicon*, Sp. 210-225 (Artikel ‚Atheisterey‘).

69 Ebd., Sp. 1524: „Ob man diesen beyden dem Spinoza und Hobbesio auch den Balthasar Bekker mit Recht beyfügen könne, daß er nicht weniger die Existenz solcher Geister, sonderlich des Teufels geleugnet, daran dürfte jemand fast zweifeln, weil er solche sonderlich in dem andern Buch der bezauberten Welt behauptet, und sich deswegen auf die heilige Schrift beruft [....]“.

70 Den Verdacht hatte Walch bereits in seinem *Philosophischen Lexicon* geäußert. Ebd., Bd. 1, Sp. 1523-1525 (Artikel ‚Geist‘). Hier: Sp. 1524-1525. Vgl. ebd., Sp. 1113 (Artikel ‚Teufel‘); Ders.: *Religions-Streitigkeiten [...] ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 5. Teil, S. 120-121: „Zu den neuern Zeiten haben einige die Existenz solcher Geister Folgerungsweise aufgehoben, indem sie solche Principia angenommen, dabey selbige nicht bestehen kan. Dahin gehören vor andern Spinoza und Hobbesius. Jener nahm zum ersten Grundsatz seines Systematis an, daß nur eine einige, und zwar materielle Substanz sey, nach welchem kein Platz in der Welt vor die Geister übrig bliebe. Hobbesius hat gemeinet, es gäbe gar keine uncörperliche Substanz: ein Cörper und eine Substanz wären gleichgültige Wörter. Indem Balthasar Bekker in der bezauberten Welt alle Macht der bösen Geister geläugnet: von ihren aussernatürlichen Würckungen in den Cörpern der Menschen, und von den Gespenstern nichts wissen wollen: zu dem Ende die deutlichsten Schrift-Stellen verdrehet: zum Grund seines Systematis Cartesii Meinung gesetzt, daß das Wesen der Seelen in dem Dencken bestehe, so hat er sich in den Verdacht gebracht, daß er gar keine Teufel geglaubt. Eine ausführlichere Nachricht von den mancherley Meinungen habe ich im philos. Lexico p. 1125. sqq. gegeben“.

71 Ebd., 5. Teil, S. 121; Ders.: *Philosophisches Lexicon*, Sp. 1523 (Artikel ‚Geist‘): „Zu den neuern Zeiten haben einige, welche nicht sectirisch philosophiren wollen, besondere Gedanken von der Existenz und von den unterschieden Arten solcher Geister gehabt. Etliche haben selbige wohl nicht schlechterdings, doch Folgerungsweise geleugnet, wenn sie solche Principia angenommen, dabey die Existenz der Geister nicht bestehen kann, wohin wir Spinozam und Hobbesium rechnen“.

72 Ders.: *Religions-Streitigkeiten [...] ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, 5. Teil, S. 122-123; vgl. auch ebd., 3. Teil, S. 951-952.

trovers über ihn. Die Historisierung führte nach und nach dazu, dass die *Betoverde Weereld* weniger negativ eingestuft wurde.

5.2.5 Die Auseinandersetzung mit Bekker in Bruckers Geschichte der Philosophie

Die Historisierung hatte sich besonders auf der Grundlage der eklektischen Philosophie vollzogen. Eklektizismus, Philosophie und Geschichte wurde erstmals grundsätzlich von Johann Jacob Brucker (1696-1770) zueinander in Beziehung gesetzt. Er arbeitete die eklektischen Ansätze seines Lehrers Budde aus, war aber anders als dieser kein Universitätsprofessor, sondern galt vielmehr als typischer Vertreter der protestantischen Pfarrerschaft des 18. Jahrhunderts. In seiner *Historia Critica Philosophiae* (1742-1744) überführte er die *historia literaria* und die eklektische Historiographie in die Philosophiegeschichte, damit jeder sich selbst ein Urteil über die philosophischen Systeme bilden könnte.[73] Seine Darstellung ist nüchtern und respektvoll. Als Eklektiker tritt er dem einzelnen Philosophen offen entgegen, was es dem Leser ermöglicht, sich unabhängig von historischen Zuordnungen ein Urteil zu bilden.[74] Auch Bekkers Geisterlehre belässt er in ihrem Eigenrecht und Bekker betrachtet er mit Recht als einen Philosophen der Moderne, d.h. als Eklektiker, wobei er, anders als Walch, den Begriff weit fasst; jeder Philosoph, der Neues initiierte, das nur teilweise dessen Vorgängern zugeschrieben werden konnte, galt ihm als Eklektiker.[75] Bekker wird historisch-kritisch als einer der ersten hingestellt, die cartesianisches Gedankengut auf die Pneumatologie und die Metaphysik anwandten. Brucker erörtert Bekkers cartesianischen Geistbegriff, der beinhaltet, dass alle Bewegung in Körpern auf Gott zurückzuführen sei.[76] Über Bekkers Geisterlehre urteilt er kritisch behutsam: Bekker habe auf Grund seines Geistbegriffs derartige Kunstgriffe vornehmen müssen, dass er sämtliche Zeugnisse der Bibel wie der älteren Schriftsteller verdreht habe, daher sei eine Kontroverse über die *Betoverde Weereld* unvermeidlich gewesen.[77]

Brucker ist insofern historisch-kritischer Philosoph, als er nicht von vornherein verurteilt und stereotype Einstufungen nicht ungeprüft übernimmt. Seine Vorgänger unter den Gegnern Bekkers, besonders die orthodox-lutherischen, fragten nach der Herkunft von Bekkers Hypothesen zur Geist-Körper-Beziehung[78] und führten sie auf den Spinozismus und den Hobbesianismus zurück oder brachten sie mit Malebranche

---

73 Zu Brucker vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, Theo Stammen (Hrsg.): *Jacob Brucker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Berlin 1998 (= Colloquia Augustana 7). Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept. In: ebd., S. 113-134. Hier: S. 128

74 Vgl. Ulrich Johannes Schneider: Das Eklektizismusproblem der Philosophiegeschichte. In: Schmidt-Biggemann, Stammen: *Jacob Brucker*, S. 135-158. Hier: S. 156.

75 Ebd., S. 136.

76 Johann Jacob Brucker: *Iacobi Brvckeri Reg. Soc. Scient. Berol. Membri Historia Critica Philosophiae*. Leipzig 1742-1744. 5 Bde. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 1241 c 10). Hier: Bd. 5 [= 4/2], S. 712-721; S. 664: „De metaphysicae et pneumatologiae mutationibus recentioribus“.

77 Ebd., S. 715.

78 Ebd., S. 715.

und dem Okkasionalismus in Verbindung.[79] Brucker hält solche Einordnungen für sinnlos. Er will sich nicht in Vorwürfen ergehen, sondern Bekkers Geisterlehre neutral prüfen. Obwohl Bekker die genannten Einflüsse erfahren haben könnte, in cartesianischer Tradition angenommen haben könnte, dass kein Geist ohne Gottes Erlaubnis auf Körper einwirken könne, und andere ihn veranlasst haben könnten, die Wahrheit der Überlieferung in Zweifel zu ziehen, so habe er schon ein eigenes System entwickelt: Er schrieb über die Geisterlehre, um andere zu widerlegen, deren Meinung er für nicht hinreichend begründet hielt. Allerdings klingt bei Brucker insofern eine leichte Verurteilung durch, als er behauptet, dass Bekker seine Auffassungen „mit einer dunklen Subtilität" vorbringe.[80] In der angehängten *tabula mnemonica* ordnet Brucker Bekker den eklektischen Philosophen zu, die einzelne Teile der Philosophie verbessert hätten, er grenzt ihn aber, mit Spinoza, von solchen ab, die die Metaphysik erhellt hätten, wie Descartes, Leibniz und Wolff: Bekker habe vielmehr eine „ungesunde" Umgestaltung der Metaphysik erwirkt.[81]

Brucker bewertete Bekkers Geisterlehre als eigenständig. Er distanzierte sich von dessen Gegnern, die ihn polemisch der Heterodoxie zuordneten. Es geht ihm darum, möglichst objektiv zu berichten, auch wenn er Bekkers metaphysische Auffassungen als Philosoph nicht versteht.

5.2.6 Bekker als historische Gestalt und Stereotyp in Faßmanns Totengesprächen

Bekkers Geisterlehre wurde in Übersichtswerken historisch-kritisch rezipiert, und er selbst als Teufels- und Hexenleugner dargestellt. In anonymen pamphletartigen ‚Totengesprächen', den *Gesprächen aus dem Reiche der Todten*, liefert der lutherische

---

79 Vgl. auch Ders.: *Iacobi Brvckeri Academiae Scientiarvm Berolinens. Et Bonon. Membri Institvtiones Historiae Philosophicae Usvi Academicae Ivventvtis Adornatae*. Leipzig 1747 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 468 c 333), S. 681-683. Hier: bes.: S. 682.

80 Ders.: *Historia Critica*, S. 716-717: „Adversarii quoque Bekkeri Hobbesianismum et Spinozismum inter caussas hypotheseos Bekkerianae retulerunt, eo quod ex illorum principiis ea sponte sua consequatilium veritatem impugnantem, eaque ad imposturas sacerdotum referentem accusarunt: quibusdam Mallebranchius huc trahendus visus est. [...] Nobis inutilis quaestio videtur; quamvis enim ex his omnibus occasionem de hac hypothesi cogitandi Bekkerum hausisse a verisimili non abludat, et probabile sit, tum Cartesianum systema unionis inter corpus et animam, (sive assistentiae, sive caussarum occasionalium Bekkero arrisisse dicamus) eum permovisse ut crederet, nullum spiritum actionem quandam in corpus edere posse, nisi peculiari Dei consilio et operatione corpori eum finem iunctus sit, tum eos, qui Scripturae et gentium testimonia in alios sensus rapuerunt, ei, persuasisse, ipsam huius traditionis veritatem posse in dubium vocari; apparet tamen ex ipsa Bekkeri tractatione, ipsum sytema novum eum suo ingenio debuisse, idque ideo eum commentum esse, quod contrariam sententiam nec fide testimonii, nec claritate rationis constare crederet. Totum enim singulare quid spirat, et ab aliorum opinionibus distinctum, nam, quaecunque operose, et obscura haud raro subtilitate disputat [...]".

81 Ebd., S. 1030-1031: „Philosophos eclecticos, qui singulas Philosophiae partes restaurarunt atque emendarunt, nam [...] Metaphysicam novis luminibus persuderunt Cartesiani, Leibnitius, Wolfius, alii, male sanam vero Metaphysicae reformationem suscepere Balthasar Bekkerus et Benedictus Spinoza, qui tamen Tarig Iellis, Ludovicum Meierum [...] et alios sectatores habuit".

Abb. 8: Frontispiz zum ersten Band von David Faßmanns *Curieuse Gespräche im Reiche derer Todten*. Frankfurt, Leipzig 1730 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Schulenb. B 58 (5:1)]

Schriftsteller David Faßmann[82] (1683-1744) einen Beitrag zur *historia literaria*,[83] denn die Satire war ein beliebtes Mittel der Gelehrtenkritik: In der Tradition von Lukians

82 [David Faßmann]: *Curieuse Gespräche Im Reiche derer Todten, Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt, und ehemaligen Prediger in Holland Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teufel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teutschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Der einen Menschen zurecht gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen nebst ihren Lebens-Beschreibungen von allerhand denckwürdigen Sachen, als Engeln, Erscheinungen der Geister, dem Teufel, Zauberern, verschiedenen*

‚Totengesprächen‘ will er Bekker förmlich ‚beisetzen‘, was allerdings voreilig war, denn von der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an sollte es zu einer Neubelebung der deutschen Bekker-Rezeption kommen. Faßmanns Hauptanliegen war die Geschichte, und er verfestigt Klischees, statt inhaltlich-philosophisch Stellung zu nehmen. Die *Totengespräche* sind vielmehr ein enzyklopädischer Spiegel der damaligen kulturellen und geistesgeschichtlichen Lage. In den vier Gesprächen mit Bekker präsentiert Faßmann Schriften und Urkunden über Bekkers Geisterlehre zu Teufelspakt und Hexerei, was er mit aktuellen Ereignissen verbindet. Er regt auf eine ungezwungene Weise zum Nachdenken an:

> Er hielte also mit Herren Beckern das Dritte Gespräch von allerhand Geister und Gespenster Sachen, welches wenn es Zeit und Gelegenheit leiden dürffte künfftig hin mit dem Vierdten noch konte vergesellschafftet werden, indem doch die Materie von Geistern, und was dem anhängig so weitläufftig, sonderbahr und zugleich angenehm zu lesen ist, daß man kaum ermüden dürffte einen gantzen Folianten davon zu lesen wofern die Materien davon nur wohl ausgesuchet, in gehörige Ordnung gebracht und von einem gesunden Urtheil entschieden werden. Der geneigte Leser trifft hier verschiedene Meinungen an, und hat also die Freyheit diejenige zu erwehlen, welche ihm am besten gefält.[84]

Die Gespräche über Zauber- und Hexenwesen sollen *prodesse et delectare*, somit zum Nutzen und zur Belustigung dienen:

> Der geneigte Leser wird also hier vieles finden so er in denen vorigen Gesprächen umsonst gesuchet, und wie in denen vorhergehenden Unterredungen die Sachen dermassen gemischet seyn, daß Nutz und Lust allenthalben so viel möglich verbunden worden, so wird auch ein gleiches allhier anzutreffen seyn.[85]

Sprüchen heiliger Schrifft, so davon handeln; vornhemlich aber von der Frage gehandelt wird: Ob es Menschen gebe, die einen Pact mit dem Teufel gemacht hätten? Und was dieser sonst anhängig. Leipzig, Braunschweig 1731-1734. 4 Tle. Hier: Teil 1 (1731) (Exemplar: German Baroque Literature, Sammlung Faber du Faur). Zu Faßmann vgl. *ADB* VI, 580-581; Ludwig Lindenberg: *Leben und Schriften David Fassmanns (1683-1744) mit besonderer Berücksichtigung seiner Totengespräche*. Berlin 1937 [Phil. Diss. Berlin]; Käthe Kaschmieder: *David Faßmanns ‚Gespräche im Reiche der Toten‘ (1718-1740). Ein Beitrag zur deutschen Geistes- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Breslau 1934 [Phil. Diss. Breslau].

83 Die *Totengespräche* verfasste Faßmann von 1718 bis 1739 jedes Jahr für die Leipziger Buchmesse (fünfzehn umfängliche Quartbände). 1740 erschien ein Supplementband als Ergänzung und Zusammenfassung des Werkes und als Anleitung zur Benutzung.

84 Faßmann: *Gespräche*, Teil 3 (1732): *Besonderes Curiueses* [sic!] *Gespräche Im Reiche derer Todten, Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt, und ehemaligen Prediger in Holland, Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teufel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teutschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Der einen Menschen zurecht gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen nebst ihren Lebens-Beschreibungen von allerhand erdichteten Gespenstern der Jenischen Teufels Beschwerung in der Christ-Nacht, und andern hieher gehörigen curieusen und wichtigen Materien auf eine angenehme Art discuriret wird*. Hier: S. 113.

85 Ders.: *Gespräche*, Teil 4 (1734): *Curieuses Gespräche In dem Reiche derer Todten Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt und ehemahligen Prediger in Holland, Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teuffel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teutschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Welcher einen Menschen zu recht gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen von allerhand seltnen Dingen und Meynungen über Erscheinungen, Besessene, Geister, Schatz-Graben, Heckethaler, Springwurtzel, Hexen und dem Blocksberge auff eine angenehme Art discuriret wird*. Hier: S. 165.

Seit Fontenelles *Nouveaux Dialogues des Morts* (Paris 1683) waren Totengespräche wieder populär. Anders als Fontenelle aber, der Lukian nachahmte und unmittelbar moralisierte, wollte Faßmann die Moral nur in Diskursen und Reflexionen anklingen lassen. Zudem bringt er Lebensdaten und gestaltet die Gespräche unterhaltend.

Bekker begegnet im Reiche der Toten dem evangelischen, pietistischen Theologen und Erbauungsschriftsteller Christian Scriver[86] (1629-1693), der versucht, ihn von der Wirklichkeit der Teufelsmacht und der Besessenheit zu überzeugen. Bekker sei ja zu Lebzeiten wegen seiner „finsteren" Gedanken des Amtes enthoben worden und im Reiche der Toten immer noch von den „Irrthümer[n]" über den Teufel und dessen beschränkte Macht überzeugt, so urteilt Faßmann in der Vorrede zum ersten Gespräch. Scriver sei die geeignete Person, Bekker auf andere Gedanken zu bringen, weil er die Wirkungsmacht des Teufels selber erfahren hatte, an Peter Otten, der sechs Jahre vom Teufel besessen war. Mit Buße und fleißigem Beten, wie dies unter Pietisten üblich war, wusste Scriver Otten aus der Gewalt des Teufels zu befreien und 1672 hatte er seine Erfahrungen im *Verlohrnen und wiedergefundenen Schäfflein*[87] zur Warnung vor dem Atheismus[88] und zum Beleg dafür, dass es Besessenheit wirklich gebe, veröffentlicht:

> Balthasar Becker, welcher mit seinem Buch, die bezauberte Welt genannt, so viel Aufsehens gemachet, gieng in dem Reiche derer Todten, in welches er seit geraumer Zeit versetzet worden, spatzieren. Seine finstere Gedancken, durch welche er verursachet, daß er im Reiche derer Lebendigen seines Amtes entsetzet worden, da er sonsten als Prediger in Holland gestanden, ich meyne seine Irrthümer, die er vom Teufel und dessen gar zu eingeschränckter Macht gehabt, begleiteten ihn noch beständig, und war er von denenselben nicht abzubringen. Alle, die ihn ehemahlen auf der Ober-Welt widerleget, hatten sich vergebene Mühe gemachet, ihm andere Gedancken einzuflössen. Sein Irrthum war bey ihm gar zu fest eingewurtzelt. Endlich berieff sich auch einer von ihnen auf, den seligen Herrn Theologum Herrn Christian Scrivern, als welcher in seinem Leben mit einer Person würcklich zu thun gehabt, welche sich dem Satan ergeben. Sie erzehlten es Beckern, und als dieser deßhalb auffuhre, und sich dabey noch sagen lassen muste, wie Herr Scriver einen eigenen Tractat davon in seinem Leben geschrieben, und daß sie hoffeten, daß wenn er selbsten mit ihm sprechen solte, er vielleicht durch dessen angenehmen und durchdringenden Vortrag auf eine bessere Meynung geführet werden dürffte, so ließ er sich mit demselben in folgendes Gespräche ein.[89]

86 Zu Scriver vgl. *ADB* XXXIII, 489-492.

87 Christian Scriver: *Das Verlohrne und wiedergefundene Schäfflein/ Oder Historischer Christlicher Bericht von einem jungen Menschen/ der sich vom Satan/ mit Ihm einen Bund zu machen/ und Ihm in allerley Gottlosen Wesen/ Sechs Jahr zu dienen/ verleiten lassen/ Darauff/ durch des Gerechten Gottes Urtheil in dessen Leibliche Gewalt und Besitzung gerathen/ erschröcklich gequälet/ Endlich aber/ Durch die sonderbare Gnade undt Barmhertzigkeit des Höchsten von seiner Tyranney errettet und befreyet worden/ Nebst einer Historischen Zugabe von allerhand merckwürdigen Sachen/ der heutigen sichern Welt zum Schrecken/ denen Bußfertigen und Frommen aber zum Troßt Fürgestellet Von M. Christiano Scriver/ Pastore bey der S. Jacobskirche in Magdeburg*. [4]Magdeburg 1684 (Exemplar: German Baroque Literature, Sammlung Harold Jantz).

88 Ebd., S. 20.

89 Faßmann: *Gespräche*, Teil 1, S. 3.

Bei Faßmann ist das literarische Moment stärker vertreten als bei Fontenelle: Bekker und Scriver stellen sich zu Beginn der Begegnung ausführlich vor und erzählen ihre Lebensgeschichten.[90] Als Stereotype werden sie mit einander konfrontiert: Der Neuerer tritt hier dem lutherischen, pietistisch-angehauchten Theologen entgegen, wobei Bekker als Teufelsleugner und Magiegegner und Scriver als Teufelsgläubiger aufgeführt wird.[91] Ihre philosophischen und theologischen Auffassungen zur Geisterlehre werden erläutert, und Scriver plädiert dafür, immer die Mittelstraße zwischen Aberglauben und Unglauben zu gehen.[92] Das Publikum war offenbar sehr am weiteren Verlauf des Gesprächs interessiert, denn es kam zu weiteren Fortsetzungen.[93]

Obwohl Faßmann Bekkers Auffassungen im Großen und Ganzen neutral wiedergibt, lässt er ihn sagen, dass er, wenn er das Glück gehabt hätte, Scriver früher begegnet zu sein, bestimmt seine Auffassungen über die Wirkungsmacht des Teufels geändert hätte:

> Ey, daß mir doch in meinem Leben kein solches Glück begegnet, gewiß ich hätte meine Meynung auf einmahl niederlegen und mein Buch selber auf das gründlichste refutiren wollen. Denn daß Sie wissen wer ich bin, so heiß ich Balthasar Becker und habe ein Buch geschrieben welches ich die bezauberte Welt genennet; in demselben will ich beweisen, daß die gantze Welt bezaubert ist, weil sie glaubet, daß der Teufel so eine grosse Macht und Gewalt habe, als doch weder aus der Heil. Schrifft noch aus der gesunden Vernunfft und denen Geschichten kan bewiesen werden. Indessen belieben Sie nur ihren Lebens-Lauff zu erzehlen.[94]

---

90 Ebd., S. 4.

91 Scriver glaubt etwa, dass der Teufel Hexen durch die Luft führen könne. Vgl. Faßmann: *Gespräche*, Teil 4, S. 202: „Mein Herr Becker sie werden die Wegführungen der Hexen nicht läugnen können da dieselbe 1) Durch die Erfahrung bestätiget wird 2) Da es die Hexen alle sämmtlich gestehen 3) Nicht weniger auch diejenige die durch einen ungefähren Zufall in ihre Gesellschaft gerathen“.

92 Ebd., Teil 1, S. 58: „Es ist gar ein anderes, die Erscheinungen der Teufel in Zweifel ziehen, und zu abergläubischen Dingen eine Neigung bezeigen, dieses sind zwey Dinge, die alle beyde ausschweiffen, ein Christ aber bleibt in der Mitte, und hütet sich so wohl vor der Atheisterey, als vor dem Aberglauben [...]“. Vgl auch ebd., Teil 3, S. 154.

93 Ders.: *Gespräche*, Teil 2 (1732): *Zweyte Unterredung Oder Gespräche Im Reiche derer Todten, Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt und ehemaligen Prediger in Holland, Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teufel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teuschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Welcher einen Menschen zu rechte gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen nebst ihren Lebens-Beschreibungen von allerhand denckwürdigen Sachen gehandelt wird: Sonderlich aber ausführlich beschrieben: Auf was Art und Weise der Satan von dem besessenen Menschen, Nahmens Peter Otten, ausgetrieben worden*. Hier: S. 63: „Geneigter Leser. Ich hatte mir vorgenommen, demselben in dieser Leipziger Jubilate-Messe des 1731sten Jahres, mit einem angenehmen Gespräche zwischen zweyen hochberühmten Theologis aufzuwarten. Allein die beständige Nachfrage nach der Continuation des Gesprächs zwischen Balthasar Beckern, und dem Gottseligen Theologo, Christian Scrivern, hat verursachet, daß solches auf eine kurtze Zeit habe aufschieben und solche befördern müssen. Es wird dann solche Continuation des Gesprächs hiermit dem geneigten Leser mitgetheilet, mit der Bitte, solchen Theil, gleich wie den ersten, auf- und anzunehmen, und bald eine neue Entrevüe im Reiche der Todten zu erwarten. Adieu“.

94 Ebd., Teil 1, S. 4.

Abb. 9: Frontispiz zum zweiten Band von David Faßmanns *Curieuse Gespräche im Reiche derer Todten*. Frankfurt, Leipzig 1731 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Schulenb. B 58 (5:2)]

Wenn Faßmann Bekker eingestehen lässt, dass er zu weit gegangen sei,[95] widerspricht das der historischen Wahrheit: Bis zu seinem Tod widerrief und bedauerte Bekker keine seiner Auffassungen. Wenn er hier eingesteht, dass er bei der Beurteilung der Geschichte von Kögen, die er in der *Betoverde Weereld* widerlegt hatte,[96] vielleicht zu

95 Ebd., Teil 3, S. 111: „Ich bin nun im Reiche der Todten, und habe schon bezeuget, daß ich zu weit gegangen“. Vgl. auch ebd., Teil 2, S. 101.

96 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 4, S. 237-244 (Kap. 28).

weit gegangen sei,[97] ist das eher fiktionale Literatur als historische Wahrheit. Faßmann legte großen Wert darauf, Bekkers ‚Beisetzung' als Teufelsleugner unterhaltend zu gestalten, ohne dass er sein Publikum über den Hexen- und Teufelsglauben aufklären wollte. Dass die historischen Geschehnisse aber durchaus als Instrument zur Aufklärung eingesetzt werden konnten, steht außer Zweifel.

5.2.7 Bekker als aufgeklärter Mitstreiter im Prozess der Historisierung von Hexerei und Teufelsglauben

Während Faßmann zum Glauben an Hexerei und Teufelsbesessenheit kaum Stellung nahm, beurteilte der schwäbische Pastor und Geograph Eberhard David Hauber[98] (1695-1765) in seiner *Bibliotheca sive acta et scripta magica* (1738-1745) die Bekämpfer des Hexenwahns und somit auch Bekker, explizit positiv. In den dreißiger und vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts deutet sich in den deutschen Landen das Ende des Hexenglaubens als kollektiver Wahn an, ein Prozess, der um die Mitte des Jahrhunderts vollzogen zu sein scheint, was Hauber in der *Bibliotheca magica* überzeugend dokumentierte.[99] Hauber gibt Quellentexte zum Hexenwahn heraus und berichtet über die Geschichte der Hexenverfolgung und des Aberglaubens.[100] Die *Bibliotheca magica* ist wie eine Zeitschrift angelegt. Gelehrte werden als Gegner oder als Befürworter des Hexenwahns eingestuft; diejenigen, die auf Grund des Hexenwahns hingerichtet wurden, betrachtet Hauber als Opfer von Dummheit, die Bekämpfer des Hexenwahns wie Spee, Thomasius und Bekker dagegen als seine Mitstreiter. Vor ihm hatte bereits Antonius van Dale (1638-1708) in *De oraculis ethnicorum* (1683) die heidnischen Orakel untersucht,[101] Bekker hatte in der *Betoverde Weereld* die Begriffe zur Bezeichnung des Teufels sowie die unterschiedlichen Vorstellungen von Teufeln, Dämonen und Geistern kritisch gesichtet, und Thomasius hatte in den deutschen Landen das Hexenwesen historisiert,[102] indem er im *Processus Inquisitorii* nachwies, dass Hexerei als Delikt sehr jung sei, und damit die Geschichte als Argument gegen die Hexerei eingesetzt. Die Vernunft könne wieder zu Ehren kommen, so Thomasius, wenn anhand

97 Faßmann: *Gespräche*, Teil 2, S. 70.

98 Hauber: *Bibliotheca magica*. Zu Hauber vgl. neben Oehme: *Hauber*, *ADB* XI, 36-37.

99 Zum Hintergrund vgl. Guillaume van Gemert: Das langwierige Ende des Hexenwahns in den deutschen Landen. Eberhard David Haubers ‚Bibliotheca Magica', 1738-1745, als Versuch einer Schlussbilanz. In: *Lias. Sources and Documents relating to the Early Modern History of Ideas* 32/1 (2005), S. 67-90.

100 Hauber: *Bibliotheca magica*, Bd. 1, Vorrede 1738, Bl.)(3^{v}-)(4^{v}.

101 Zum Hintergrund vgl. de Vet: *Rabus*, S. 205-230; Buisman, de Vet: Rede, bes. S. 78-80, 88-89.

102 Vgl. Wolfgang Behringer: Die Geschichte der Hexenforschung. In: Sönke Lorenz, Jürgen Michael Schmidt (Hrsg.): *Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland*. Ostfildern 2004, S. 485-668. Besonders die Juristen konnten, anders als die Theologen, historisch vorgehen, da sie auf Grund der ständigen Auseinandersetzung mit der komplexen ‚Reichshistorie' den methodischen Zugang gewohnt waren. Vgl. dazu Notker Hammerstein: *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an den deutschen Universitäten im späten 17. und 18. Jahrhundert*. Göttingen 1972, S. 90-120.

der Geschichte aufgezeigt werde, wer am Hexen- und Teufelsglauben schuld sei.[103] Hauber geht über seine Vorgänger hinaus, indem er mit seiner riesigen Materialsammlung die wenigen, die noch im Hexenwahn befangen sind, aufzuklären hofft: Abstellung der Unwissenheit, die „schreckliche und traurige Würckungen“ gehabt habe, sollen besonders den Christen zum Vorteil gereichen.[104]

Über die *Betoverde Weereld* Bekkers, „dieses vortreflichen Mannes“[105] sei von vielen geschrieben worden, obwohl „nur wenige [...] davon eine gründliche Erkänntniß haben“.[106] Die Kontroversen um Bekker seien aber nicht umsonst gewesen, denn sie hätten dazu beigetragen, dass der Glaube an die Macht des Teufels gebrochen sei, ein Verdienst, an dem auch Thomasius teil gehabt habe:

> Es hat die Vorsehung Gottes solchen Lermen und die dem Autori dardurch erweckte Wiederwärtigkeiten nach ihrer Weise, weißlich also veranlasset, weil ohne solches die Absicht des Autoris nicht erhalten worden, und der Teufel in seinem Ansehen geblieben wäre. Und wann nicht die bezauberte Welt D. Beckers, und die Disputation von dem Laster der Zauberey des Herrn Thomasii durch einige darin entfaltene fremde, und zum Theil irrige, Sätze solchen Lermen erwecket hätten, so würden wir vielleicht noch tieff in dem alten Aberglauben von der erdichteten Macht des Teufels stecken, von denen wir noch nicht gantz befreyet seyn, alle Tage zu gewarten und zu fürchten haben.[107]

Hauber bewertet Bekker wie Thomasius positiv. Die Kontroversen um ihre Schriften präsentiert er zur Abschreckung. Er will aber nicht unmittelbar mit ihnen in Verbindung gebracht werden, weil er dadurch die letzten Anhänger des Hexenglaubens gegen sich in Harnisch bringen könnte.[108]

Wie andere Vertreter der *historia literaria* geht Hauber in der *Bibliotheca magica* eklektisch vor: Den Quellen entnimmt er einfach einzelne für ihn ergiebige Stellen, die er deutet: „[...] also will ich hier nur den Inhalt desselben kürtzlich und gründlich anzeigen, und zugleich meine eigene Gedancken und Urtheil davon aufrichtig und nach der Wahrheit mit beyfügen“.[109] Die Auffassungen der Gelehrten misst er an deren konkreter Brauchbarkeit im Kampf gegen den Hexen- und Teufelsglauben und stuft sie dementsprechend als positiv oder negativ ein. Bekker ist in seinen Augen insofern zu weit gegangen, als er die Möglichkeit der Wirkungsmacht des Teufels auf Körper offenlassen wollte, daher bezeichnet er Bekkers Grundsatz, dass der Teufel nie auf

---

103 Verweis nach: Behringer: Geschichte, S. 500. Nach dem Vorbild seines Halleschen Kollegen versuchte auch der Thomasius-Schüler Jacob Brunnemann (1674-1735) die historische Argumentation. Vgl. Jacob Brunnemann: *Jacobi Brunnemanni Discours Von betrüglichen Kennzeichen der Zauberey: Worinnen viel abergläubische Meinungen freymüthig untersuchet und verworffen, Wie auch Carpzovii, Berlichii, Crusii und anderer so wohl Protestant-, als Päbstischer Ictorum mißliche und leichtgläubige Lehr-Sätze der Zauberey erwogen, zugleich Herrn Jo. Joach. Weidneri Gegensätze wider diesen Discours kurtz und bescheidentlich beantwortet werden; Nebst einer historischen Anleitung von dem Zustande des Hexen-Processes vor und nach der Reformation bis auf jetzige Zeiten und nöthigen Registern.* [2]Halle 1727 [[1]Stargard 1708] (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: an Kp 1821 a (8) [= 9]).

104 Hauber: *Bibliotheca magica*, Bd. 1, Vorrede 1738, Bl.)(3[r] -)(3[v].

105 Ebd., 25. Stück, S. 68.

106 Ebd., 9. Stück, S. 565; ebd., 25. Stück, S. 66-70.

107 Ebd., 25. Stück, S. 67.

108 Ebd., Bd. 1, Vorrede 1739 (2. Auflage), Bl.)( )(3[r] -)( )(3[v].

109 Ebd., 9. Stück, S. 565.

einen Leib hätte einwirken können, als „Hauptirrtum“. Sein Urteil über Bekkers Verhältnis zum Cartesianismus zeigt, dass er sich mit dessen Auffassungen eher historisch als inhaltlich-philosophisch auseinandersetzte, denn er betont, dass dessen Geister- und Teufelslehre nicht in der cartesianischen Philosophie gründe, sondern in der seelsorgerischen Praxis, indem er vielen angeblich vom Teufel gequälten Menschen begegnet sei.[110]

Wie Thomasius einige Jahrzehnte zuvor nimmt auch Hauber Bekker gegen den Vorwurf des Atheismus im Schutz:

> D. Bekker ist ausser diesen irrigen Meynungen und ohngeachtet derselben, nach dem Zeugniß rechtschaffener Leute, die ihn gekennet haben, ein verständiger, gelehrter und gottesfürchtiger Mann gewesen, und alle, die anders von ihm urtheilen, thun ihm groß Unrecht. Uberhaupt ist D. Bekker auf dem rechten Weg zu der Erkänntniß der Wahrheit gewesen, ist nur ein einiger Punct, der ihn verhindert hat, daß er dieselbe nicht erreichet, sondern auf einen Abweg gerathen ist.[111]

Hauber ist vor allem der Faktizitätverhaftete. Er entlarvt viele Fälle angeblicher Hexerei als Betrug oder Wahnvorstellung. Die Materialien bewertet er sorgfältig[112] und fordert den Leser auf, selber Stellung zu nehmen, was an seiner Besprechung der Schrift von Andreas Kunad, dem Superintendenten von Annaberg, über die angeblich dort durch Teufelswirken grassierenden Krankheiten, aufgezeigt werden kann.[113] Kunad hält die vermeintlich teuflischen Anfälle, die bei einem Jungen anfingen, dann aber schnell viele in Annaberg trafen, für eine natürliche Krankheit.[114] Hauber schließt sich eher implizit dessen Urteil an und bewertet sie mit Kunad als „Narren-Possen“:

> Kaum habe ich die Gedult behalten, die obwohl sehr kurtze Erzählung dieser offenbahren Narren-Possen zu vollenden; Es ist dieses [= Narren-Possen] kein verwegenes Urtheil von mir, oder bloß meine Gedancken, sondern der Herr D. Kunad wird solche bald selbst also nennen, und zugleich bezeugen, daß sie als solche seyn erkennet und befunden worden.[115]

---

110 Ebd., 9. Stück, S. 566.

111 Ebd., 9. Stück, S. 567. Obwohl er Thomasius’ Auffassungen teilweise kritisiert, lobt er ihn auch, weil Thomasius durch die Anwendung der Vernunft den Hexenwahn zu bekämpfen begann. Zu Thomasius vgl. Hauber: *Bibliotheca magica*, Bd. 1, S. 448-457, Bd. 2, S. 308-330, 330-333, 333-340.

112 Vgl. ebd., Bd. 1, Vorrede 1738, Bl.)(4^v -)(5^r.

113 Ebd., 28. Stück, S. 207-239: „D. Andreae Kunads Synodal-Programma und Disputation von den Annabergischen ausserordentlichen Kranckheiten“. Andreas Kunad: *Consideratio Theologica Morbi Convvlsivi Et Phantasmatum, Qvibvs Annabergae Nonnvlli Homines Utrivsque Sexvs Ac Diversae Aetatis Hoc Et Svperioribvs Annis Misere Conflictati Fvervnt, Consensv Venerandae Facvltatis Theologicae Wittebergensis Synodo Fratrvm Ad Placidvm Examen Proposita Ab Andrea Kvnado, SS. Theol. Doctore Ac Svperint. Respondente M. Christiano Andrea Schvbarto, Pastore Marckersbacensi*. Annaberg 1717 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Na 1807). Zu Annaberg vgl. Hauber: *Bibliotheca magica*, Bd. 3, S. 27-66, 207-239, 343-348, 577-586. Zum Hintergrund vgl. Falk Bretschneider: *Die unerträgliche Macht der Wahrheit. Magie und Frühaufklärung in Annaberg (1712-1720)*. Aichach 2001 (= Magie-forum historicum 2).

114 Ebd., 28. Stück, S. 207-239.

115 Ebd., 28. Stück, S. 223-224.

In den Anmerkungen berichtete Kunad, dass die Obrigkeit Teufelseinwirkung ausgeschlossen hatte,[116] und Hauber plädiert wie Bekker dafür, die vorhandenen Zeugnisse kritisch zu untersuchen:

> Diese Anmerkungen sind von grosser Wichtigkeit, und dieses vor andern berühmte Exempel lehret uns, wie wenig denen Erzählungen von den teufelischen Würckungen zu trauen sey, denn alle die Dinge, die der Herr Autor hier anführet, daß sie falsch erfunden worden, die hat man zuvor als Wahrheiten ausgegeben und angenommen.[117]

Hauber fordert dazu auf, die Aussagen und die Schriften über angebliche Einwirkungen des Teufels kritisch zu prüfen und ihnen zunächst skeptisch entgegenzutreten.[118] Das passt in sein Bestreben, zum kritischen Selbstdenken aufzufordern.[119] Bekker galt ihm daher als Identifikationsgestalt. Indem Hauber die Phänomene historisiert und zu klassifizieren versucht, übt er „aufklärerische Abwehrmagie".[120] Semler und seine Zeitgenossen bauten dieses Vorgehen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts systematischer aus: Viele Bekämpfer des Aberglaubens griffen damals auf die *Bibliotheca magica* zurück und schrieben sie fort: Elias Caspar Reichard[121] (1714-1791) wollte seine *Vermischte[n] Beiträge [...] zur Verminderung und Vertilgung des Aberglaubens* (1781-1788) explizit als „Fortsetzung von D. David Everhard Haubers Magischen Bibliothek" verstanden wissen.[122] Die historische Argumentation war mit der *Bibliotheca magica* erstmals systematisch im Bereich der Hexen- und Teufelskritik eingesetzt worden. Bekkers Kampf gegen den Aberglauben galt hier als lehrreiches Vorbild aus der Vergangenheit, besonders weil auch er auf historischem Wege den Aberglauben in vielen Bereichen aufgedeckt hatte.

1751 erschien in der Nachfolge Haubers eine weitere historische Übersicht über den Teufelswahn, *Die sogenannten Werke des Teufels auf dem Erdboden*.[123] Der

---

116 Ebd., 28. Stück, S. 235.

117 Ebd., 28. Stück, S. 235.

118 Ebd., 28. Stück, S. 238-239: „Zum Beschluß dieses Articuls mache ich noch die Frage an meine Leser: Ob nicht ich und andere Ursache haben, an der Warheit der gemeinen Erzählungen von den Teufels-Geschichten, und denen ausserordentlichen Dingen, welche durch die Kraft des Teufels gewürcket seyn sollen, zu zweifeln, und die Zeugnisse davon, ohne Ansehen der Person, zu verwerffen? Darff ein Prediger, wider das öffentliche Zeugniß seines Superintendenten, in ein Königliches Ober-Consistorium schreiben, die Teufelische Würckungen seyen Stadt-kündig, es werde noch würcklich eine Person, die er mit Namen nennet, von demselben erschrecklich geplaget, [...] und es ist doch nicht wahr, sondern es sind Lügen, und die Person selbst, die von dem Prediger genennet worden, sagt das Gegentheil aus, und sagt es in dem Gerichte aus, und wil es eydlich aussagen, und sie hat es demselben Prediger selbst gesaget; welchem Zeugniß werden wir nun trauen dürffen, da wir einem solchen nicht trauen dürffen? Es ist dem Teufel gar zu sehr daran gelegen, daß den Lügen geglaubet werde, und die Menschen haben auch oft ein, obwol falsches, Interesse darbey".

119 Ebd., Bd. 1, Vorrede 1739, Bl.)( )(2^{v} -)( )(3^{r}.

120 Behringer: Geschichte, S. 500.

121 Zu Reichard vgl. *ADB* XXVII, 621-622; Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 6, Sp. 1605-1606.

122 Elias Caspar Reichard: *Elias Caspar Reichards, Professor und Rectors des Stadtgymnasiums zu Magdeburg vermischte Beyträge zur Beförderung einer nähern Einsicht in das gesamte Geisterreich. Zur Verminderung und Tilgung des Unglaubens und Aberglaubens. Als eine Fortsetzung von D. David Eberhard Haubers Magischen Bibliotheck herausgegeben*. Helmstedt 1781-1788. 2 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 350).

123 [Anonym]: *Die sogenannten Werke des Teufels auf dem Erdboden*. Freiburg 1751 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Zsch C VIII 12 Okt.

anonyme Verfasser reduziert die Wirkungsmacht des Teufels in Körpern auf ein Mindestmaß und zieht zahlreiche Quellen heran, um den Aberglauben zu entlarven. Bekker gilt ihm als erster der neueren Teufelsleugner und mit Thomasius als aufgeklärter Bekämpfer des Aberglaubens.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts weiß der Verfasser sich stärker als Hauber im anfangenden Zeitalter der Aufklärung beheimatet, in „klaren" Zeiten, in denen die große „Macht des Reichs der Finsternis" vertrieben worden sei und die Vernunft den Aberglauben besiegt habe: „Es ist billig ein besonderer Vorzug unserer Zeiten, daß die Vernunft über den Aberglauben erhaben worden".[124] Gelehrte wie Thomasius und Leibniz, aber auch Bekker, „welche die Klarheit gehabt haben, erfundene Sätze wider die algemeinen Vorurtheile aller damaligen Gelehrten zu behaupten", haben, so hebt er hervor, die Aufklärung als Remedium gegen den alten Teufels- und Hexenglauben in die Wege geleitet. Zu ihrer Nachfolge bekennt sich der Verfasser.[125] Da die „verfinsterte[n] Zeiten" noch nicht überall vorüber seien, griff er vermutlich zur Feder, um gegen sie anzutreten. Obwohl er auf Haubers *Bibliotheca magica* aufbaut und ihn übertreffen will, bleibt er in der Argumentation eher hinter diesem zurück, obwohl er sich ausführlicher zu den naturphilosophischen Grundlagen des Teufelswahns äußert.

Zur Aufklärung seines Publikums legt der unbekannte Verfasser eine „Historisch-Geographische- und Politische Beschreibung" der sogenannten Werke des Teufels auf Erden vor.[126] Zunächst äußert er sich zur Existenz und zum Einfluss des Teufels. Auf Grund der Bibel nimmt er als „klar bewiesene Wahrheit", an, dass es den Teufel als bösen Geist, der besonders geistig wirkt, gibt.[127] Philosophisch lässt sich, so betont er, die Existenz des Teufels dagegen nicht beweisen, wohl aber mit größter Wahrscheinlichkeit annehmen. Das scholastische Argument, dass die selbständigen Geister einen Platz in der Stufenfolge der Schöpfung einnehmen würden, spreche für ihre Existenz.[128] Ähnlich wie Budde argumentiert der Verfasser, dass auch aus den Wirkungen auf die Existenz des Teufels geschlossen werden könne.[129] Wie die Mediziner Friedrich Hoffmann und Michael Alberti und der lutherische Theologe Johann Georg Dorsch (1597-1659), der für einen behutsamen Umgang mit der leiblichen Wirkung des Teufels plädierte,[130] wertet er den Glauben an teuflische Blendwerke und Gespenster aber als bloßes Vorurteil, als „Mährgen", ab. Er will zur kritischen Bewertung der historischen

124 Ebd., Vorrede Bl.)(2^{r} -)(2^{v}.
125 Ebd., Vorrede Bl.)(2^{r} -)(2^{v}.
126 Vgl. ebd., S. 1.
127 Ebd., S. 2: „[...] einen gewissen erschaffenen und completen Geist giebet, welcher mit seiner sittlichen Bosheit allen zu schaden trachtet".
128 Vgl. ebd., S. 3: „Denn es ist sehr vernünftig solche mittlere Wesen anzunehmen, um dadurch die Lücke und Kluft zu füllen, die sich sonst in der Natur befinden würde".
129 Ebd., S. 5-6.
130 Johann Georg Dorsch: *Disputatio Theologica De Horrenda Et Miserabili Satanae Obsessione Ejvsdemqve Ex Obsessis Expvlsione, Quam Divina Cooperante Gratia, In Illvstri Ad Varnvm Academia, Svb Praesidio Viri Summe Reverendi, Amplissimi atque Excellentissimi, Dn. Joh. Georg. Dorschei, S.S. Theol. Doct. ejusdemque in Acad. Argentoratensi, nunc Rostochiensi Professoris celeberrimi, Serenissimis Dvcibvs Megapolit. a Consilijs Sanctoribvs, Consistorii Ducalis Assessoris Primarij, & h.t. Rectoris Magnifici, & Decani Spectabilis, Dn. Patroni ac Praeceptoris omni observantiae cultu aetatem prosequendi, Publico Eruditorum Examini submittit Daniel Springinsgvt, Werb. Marchicus, Autor & Respondens, In Auditorio Majori, ad diem 23. Augusti, horis antemeridianis, Anno MDCLVI.* Rostock 1656 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Wa 5973:18 (20)). Hier bes. Bl. B4^{r}-B4^{v} (*quaestio* 5).

Berichte (etwa über Orakel) anleiten: „Die historischen Untersuchungen sind solchen Irrthümern noch mehr unterworfen. Man handelt von demjenigen, was die Geschichtschreiber gesagt haben, ohne vorher zu untersuchen, ob nicht diese Leute partheyisch oder leichtgläubig oder übel berichtet gewesen seyn“.[131] Aus einer Übersicht über die unterschiedlichen Auffassungen der einzelnen Religionen und Völker zur Macht und zur Wirkung des Teufels, die zur kritischen Prüfung empfohlen werden,[132] sollen die Geschichtlichkeit der Hexerei und die mangelhafte Fundierung der Teufelslehre hervorgehen.[133]

Dem Teufel wird jede Wirkungsmacht im materiellen Bereich abgesprochen, weil er ein Geist sei.[134] Ob er auf Menschen einwirken könne, wird philosophisch untersucht, und zwar „politice“, insofern es die Gesellschaft betrifft, und „nach Anleitung der Vernunft“, d.h. ohne Rekurs auf die Bibel.[135] Besondere Aufmerksamkeit gilt den Leugnern von Teufelswerken von der Antike bis in die Frühe Neuzeit.[136] Bekker wird als Neuerer betrachtet und der Inhalt der *Betoverde Weereld* referiert.[137] Wie Thomasius stuft der Verfasser ihn positiv ein und lässt er den Vorwurf des praktischen Atheismus nicht gelten. Indem er Thomasius' Ansicht übernimmt, dass Bekker die Gottseligkeit hätte fördern können, wenn er von der Nichtigkeit der cartesianischen Grundsätze überzeugt worden wäre, scheint er Bekkers philosophische Begründung der Geisterlehre abzulehnen,[138] er bekennt sich aber durchaus zu dessen Kampf gegen den Aberglauben und schließt, dass die Teufelseinwirkung auf den Menschen „politice betrachtet“ leere Einbildung sei: Im gesellschaftlichen Bereich sei er machtlos[139] und alles andere als ein Tausendkünstler: Teufelsgeschichten hält der Verfasser für Fabeln, die zu „alten Müttergens“, nicht aber zu vernünftigen Menschen passten[140] und angebliche Teufelswirkung oder Gespenster seien auf natürliche Krankheiten oder auf die Phantasie zurückzuführen.[141]

Wenn er auch wie Bekker die gängigen Auffassungen über Teufelseinwirkungen für „Einbildung und Unwahrheit“, sowie für den „gemeinen und falschen Wahn“ von Abergläubischen hält, die mit der Vernunft nicht zu beweisen seien, nimmt er anders als dieser schon noch die Möglichkeit einer beschränkten Wirkungsmacht des Teufels auf Erden an,[142] allerdings nicht ohne Gottes Erlaubnis,[143] und besonders zur Verstärkung der schlechten Leidenschaften und Triebe.[144] Als Auslöser des Sündenfalls

---

131 [Anonym]: *Werke*, S. 11.
132 Ebd., S. 134-135.
133 Ebd., S. 105-107.
134 Vgl. ebd., S. 17.
135 Ebd., S. 79. Zu ‚politice‘ vgl. *GVUL* XXVIII, 1503 [lat. politia]; Gotthardt Frühsorge: *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises*. Stuttgart 1974 [Urspr.: Phil. Diss. Heidelberg 1970].
136 [Anonym]: *Werke*, S. 80-81.
137 Ebd., S. 82: „[...] Holland eine der freyesten Provinzien in der Welt ist, da man seinen Verstand, wie er in seiner natürlichen Beschaffenheit ist, frey sehen lassen kan [...]“.
138 Ebd., S. 82-83.
139 Ebd., S. 91, 96.
140 Ebd., S. 255.
141 Ebd., S. 278.
142 Ebd., S. 97: „Dem allen ohngeachtet hat es seine Richtigkeit, daß die Werke des Teufels in Ansehung derer Menschen nicht völlig verworfen werden können“.
143 Ebd., S. 308.
144 Ebd., S. 308-309.

habe der Teufel immer noch geistige Macht auf Erden, besonders über die Ungläubigen und die Abergläubischen;[145] er wirkt somit indirekt und minimal, was dazu führt, dass die Philosophie kaum noch etwas darüber auszusagen braucht.

Fragen über den Ort des Bösen und über den Wirkungsbereich des Teufels sollten in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts erneut Aktualität erlangen, zugleich aber auch verstärkt historisiert werden, um dem Teufelsglauben ein für allemal ein Ende zu setzen. Von den zwanziger Jahren des 18. Jahrhunderts an ist in den Reaktionen auf Bekker die historische Distanz bemerkbar geworden: Er wurde in die Geschichte des Hexenwesens aufgenommen, um die Aufklärung als Aberglaubenskritik zu postulieren. Mit Thomasius wird er fortan als beispielhafter Bekämpfer des Aberglaubens hingestellt, seine philosophischen Grundsätze zur Geisterlehre werden allerdings noch nicht übernommen: Die anfängliche Polemik schlägt durch die Historisierung in Neutralität oder milde Kritik um. Bekkers Kampf gegen den Aberglauben wurde zunehmend geschätzt, und auf seine Geisterlehre wurde immer mehr zurückgegriffen.

5.3 Die popularphilosophische Auseinandersetzung mit Bekkers Geisterlehre

Obwohl sich bereits in den vierziger Jahren des 18. Jahrhunderts die Abwendung vom Hexenglauben als kollektivem Wahn vollzogen hatte, glaubte auch nach 1750 in den deutschen Landen die breite Masse durchaus noch an Dämonen, allerdings musste der Volksglaube an Teufelspakt und Hexerei allmählich der gelehrten Diskussion über dämonische Besessenheit und Exorzismus weichen. Ein Fall angeblicher Besessenheit, 1759 in Kemberg, löste den sogenannten ‚Teufelsstreit' aus, an dem sich Philosophen, Mediziner, Juristen und Theologen beteiligten und der zeigt, dass Dämonologie immer noch ein aktuelles Thema darstellte, eingebettet allerdings in ein umfassendes Welt- und Menschenbild, eine Pneumatologie und Diskurse über das Wesen des Christentums und über Aberglaubensbekämpfung schlechthin.

Da Bekker vorher im Zuge der Historisierung den Stellenwert des Teufelsleugners und Aberglaubensbekämpfers schlechthin erlangt hatte, befremdet es nicht, dass die *Betoverde Weereld* im ‚Teufelsstreit' eine entscheidende Rolle spielte. Bekker hatte ja genuin philosophisch die magische Welt zu ergründen versucht. Seinem Unterfangen schlossen sich Gelehrte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an, indem sie die Frage nach der Personenhaftigkeit und der Wirkungsmacht des Teufels und der bösen Geister philosophisch angingen, allerdings nicht systematisch-philosophisch, sondern vielmehr methodisch-philosophisch, denn sie wollten Erkenntnisse über Geister erlangen ohne Rekurs auf die Bibel. Die Philosophie war für sie vor allem ‚Welt-Weisheit', d.h. am Alltagsgebrauch orientiert. Sie gingen dabei zumeist eklektisch vor und sind im

145 Ebd., S. 309-310: „Es ist nicht zu leugnen, daß der Satan an dem Menschen einiges Recht, Macht und Gewalt habe. Er hat dasselbe überhaupt an allen Unglaubigen, die ausser der Christlichen Kirche leben [...]. Diejenigen stehen unter Satans Gewalt, welche durch ihre leichtfertige Reden, Fluchen, Schwören und Lästern den Teufel so oft einladen"; ebd., S. 312: „Da nun der Teufel die Ursache des betrübten Falles unserer ersten Eltern fast lediglich ist: so kan er auch als eine Ursache der schlimmen und schädlichen Folgerungen desselben angesehen werden".

Nachhinein schwer einer bestimmten philosophischen Strömung zuzuordnen, vielmehr suchten sie Mittelpositionen und wollten Glauben und Wissenschaft in Einklang bringen.

Der Theologe Johann Salomo Semler setzte sich am gründlichsten mit Bekkers Auffassungen auseinander. Er spielt denn auch eine entscheidende Rolle bei der Belebung der deutschen Debatte um Bekker in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die sich sachlich und inhaltlich philosophisch mit ihm auseinandersetzte, während die Orthodoxie ihn nach wie vor ablehnte. Gelehrte wie Meier und Oesfeld untersuchten, ob die Philosophie etwas über die Geisterwelt aussagen kann und wie Glauben und Wissenschaft sich verhalten. Es wurde aber auch über die unterschiedlichen Kategorien der Teufelswirkung diskutiert, wobei das Verhältnis von außen und innen und die Frage, wo das Böse zu lokalisieren sei, namentlich im Rahmen der Aufregung um Gaßner und Schröpfer, in den Mittelpunkt rückten. Beide Aspekte treten in Semlers Auseinandersetzung mit Bekkers Geisterlehre zutage.

5.3.1 Semlers frühe Beschäftigung mit Bekker

Semler galt als bedeutendster Bekämpfer des Dämonenglaubens und der vermeintlichen Besessenheit. Indem er die Wirkungsmacht des Teufels grundsätzlich reduzierte, zwang er, wie Bekker, seine Zeitgenossen zur Stellungnahme in der Teufelsdebatte. Der ‚Teufelsstreit' wurde 1759 ausgelöst,[146] als Anna Elisabeth Lohmann hysterische Anfälle hatte, wobei sie angeblich mit dämonischen und engelhaften Stimmen sprach. Der Kemberger lutherische Pastor Gottlieb Müller versuchte vergebens, sie mit Hilfe von Exorzismen zu heilen. Die Vorfälle hielt er schriftlich fest.[147] Sie lösten eine öffentliche Debatte über die Natur und die Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen aus. Semler bestritt 1759 in der *Abfertigung der neuen Geister und alten Irtümer* die Deutung dieser Anfälle als Besessenheit und entlarvte sie als natürliche Krankheit bzw. als Einbildung. Dabei bekannte er sich zu Bekker, stellte ihn mit Thomasius als Vorbild hin und trat für dessen Rehabilitierung ein, zugleich aber distanzierte er sich gelegentlich von ihm.

---

146 Zu Quellen zum Teufelsstreit um die Lohmannin vgl. Midelfort: *Exorcism*, S. 176-177. Vgl. auch Jeaninne Blackwell: Controlling the Demonic. Johann Salomo Semler and the Possession of Anna Elisabeth Lohmann (1759). In: W. Daniel Wilson and Robert C. Holub (Hrsg.): *Impure Reason. Dialectic of Enlightenment in Germany*. Detroit 1993, S. 425-442. Christoph Matthäus Pfaff: *D. Christoph Matthäi Pfaffens Hochfürstlich Hessendarmstädtischen General-Superintendens und Cantzlers der Universität Gießen Nöthige Belehrung Zweyer neuen Theologen welche in der Geister-Lehre der Sache zu wenig und zu viel thun, oder Gebührende Anrede an Herrn D. Johann Salomo Semlern, Professorem Theologiae zu Halle, und an Herrn M. Gottlieb Müllern, Probsten und Superintendenten zu Kemberg. Nebst einer kurtzen Vorrede des Herrn D. Johann George Walchs, Professoris Theologiae Primarii und Kirchen-Raths zu Jena*. Frankfurt, Leipzig 1760 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Na 1898).

147 Gottlieb Müller: *Gründliche Nachricht von einer begeisterten Weibesperson Annen Elisabeth Lohmannin von Horsdorf in Anhalt-Dessau aus eigener Erfahrung und Untersuchung mitgetheilet von Gottlieb Müllern, Probst und Superintendenten in Kemberg, auch Ehrengliede der Gesellschaft der freyen Künste in Leipzig*. Wittenberg 1759 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: Pon Zc 4465 (1)).

Semler berief sich auf Hauber, der in der *Bibliotheca magica* die vernünftigen Christen aufgefordert hatte, die vermeintlich große Macht des Teufels zu hinterfragen.[148] Den unmittelbaren Anlass bildeten aber Müllers Berichte über die Lohmannin, die aber in seinen Augen bloß auf „untheologischen Gründen“ beruhten:[149] Die Bibel, die Vernunft und Beobachtungen sprechen gegen leibliche Besessenheit.[150] Semler will Menschen von der Furcht vor Dämonen befreien: „Diesem Worte der Gnade Gottes empfele ich alle Leser, die ich so gern von dem Aberglauben und von der unvernünftigen Furcht des Teufels und der Zaubereien befreien wolte“.[151]

Zunächst beurteilt er die Geschehnisse um die Lohmannin. Während Müller Zauberei und Zaubereiprozesse noch für möglich hielt und sich dabei auf Thomasius berief, kritisiert Semler eine solche Deutung; er lobt vielmehr Thomasius und Bekker dafür, dass sie dem Zauberwesen und abergläubischen Praktiken ein Ende gesetzt haben. Müller und andere Zaubereigläubige verweist er auf Haubers *Bibliotheca magica*.[152]

Eindeutig tritt Semler für eine Rehabilitierung Bekkers ein: Er rühmt dessen große Verdienste, dessen würdigen Charakter und dessen Gewissenhaftigkeit. ‚Bekkerianer‘ genannt zu werden sei eine Ehre und durchaus keine Beschimpfung. Mit Bekker leugnet Semler die angeblich leibliche Besessenheit. Er hält dies für keinen strafbaren Unglauben und nimmt Bekker so in Schutz gegen den Vorwurf der Gottlosigkeit; er bekennt sich zu Thomasius und Hauber, die Bekker für einen gelehrten und gottesfürchtigen Mann hielten.[153] Weil er mit gutem Gewissen schrieb, sich nicht auf Vor-

---

148 Semler: *Abfertigung*, Widmung, Bl. A3^{v}-A4^{r}: „[...] bin ich den eigentlichen Grund dieser Schrift, das Wichtigste, wodurch sie entstanden ist, dem vortreflichen edlen Gottesgelerten, D. Hauber, nächst Gott, schuldig; der die Ausbreitung der Ehre des einigen Gottes, und des einigen Herrn der Menschen, in der frölichen seligen Erkentnis Jesu, des Christs, in Ew. Königl. Majestät Residenzstadt, mit grossem Segen von Gott, treulich noch immer befördert; dessen bibliotheca magica nicht nur mir schon ehedem die Augen verbessert, sondern auch vielen andern vernünftigen Christen den Ungrund der gewönlich dahin geglaubten Macht des Teufels eröfnet hat“.

149 Ebd., Vorrede, S. 11-14.

150 Ebd., Vorrede, S. 38.

151 Ebd., Vorrede, S. 40.

152 Ebd., S. 131-133: „Wir sollen Gott danken, daß solche unvernünftige Bosheiten und dumme Täuschereien so weit aus dem Credit gesetzt sind; und Thomasius und Becker haben ein unsterblich Verdienst um die Nachwelt, daß sie den Teufel so angegriffen und ausgetrieben haben. [...] Wäre sehr gut, daß der Herr Probst des hochverdienten Herrn D. Haubers bibliothecam magicam je gelesen hätte; da er sowol unauflösliche Zweifel wider seine Lohmanniana würde bekommen haben [...]. Genante bibliotheca magica solte von allen Predigern mehr als einmal durchgelesen werden, und ihnen lieber seyn, als zehn alte pastoralia, wo der alte Aberglaube zum Grunde liegt“.

153 Ebd., S. 131-132: „Der Herr Probst sagt, auch unter gemeinen Leuten gebe es Beckerianer und Thomasianer. Dis ist nicht richtig und genau geredet; denn nicht blos eine zufällige und ungegründete Vorstellung oder leichtsinnige Meinung, reicht hin, jemand die grosse Ehre anzuthun, und ihn zu einem Beckerianer und Thomasianer zu machen; gleichwie nicht die blosse Uebereinkommung in Religionssachen, einen zum Lutheraner wirklich macht, wenn keine Einsicht da ist, die auf wirklichen Gründen beruhet, und zugleich das Verhalten in gehöriger Masse belebet. Becker war ein sehr gelerter, und wirklich gewissenhafter Mann; und ob er gleich in seiner Meinung so weit gehet, als nicht leicht ein andrer mit gutem Gewissen nachthun kan, so ist es doch nie ein beschimpfender Name, ein Beckerianer, Thomasianer zu seyn, wenn man den grösten Theil der beckerischen Meinungen für gegründet einsiehet, und das nicht auch das übrige aus purer Wilkür und Leichtsin, ihm nachdenket und nachredet. Im zweiten Abschnit wil ich vielleicht mehr von Beckers grossen Verdiensten und würdigen Character sagen; indem manche Theologen sehr unrichtig, ihn geradehin zu beschimpfen und

urteile stützte und die Vorstellungen von der leiblichen Macht des Teufels kritisch prüfte, sei er zu loben.[154]

Teuflische oder dämonische Besessenheit hielt Semler, wie Bekker auch, aus metaphysischen Gründen für unmöglich. Alle Fälle angeblicher Besessenheit seien erfunden oder ließen sich auf natürliche Weise erklären, denn der Teufel und die Dämonen könnten nicht auf Körper einwirken, hätten sie doch kein physikalisches Gebiet und somit keine Wirkung in der Körperwelt. Dass viele Zaubereigeschichten als Betrug oder als Irrtum zu entlarven seien, hätten Bekker und Hauber bereits unter Berufung auf die Vernunft erfolgreich belegt.[155] Wenn Müller Bekkers Entlarvung der Besessenheit von Teske Isaacs aus Franeker gelesen und dessen *Betoverde Weereld* studiert hätte, hätte er den Betrug bei der Besessenheit der Lohmannin gleich aufdecken können.[156] Orthodox-lutherische Theologen würden aber die *Betoverde Weereld* nicht lesen, weil sie Bekker von vornherein des Atheismus beschuldigten.[157] Die Teufelslehre sei aber nicht als Teil der christlichen Dogmatik zu betrachten, sondern vielmehr vernunftwidrig.[158]

Dass Bekker gegen den Teufel in die Schranken getreten sei, belegt für Semler das „überlegte vernünftige Vorhaben dieses ehrlichen Mannes“, und er freut sich, dass dieser den „öffentliche[n] Triumph über den ohnmächtigen leiblichen Teufel“ errungen habe.[159] Anders als seine Gegner habe Bekker sich von der Wahrheitsliebe leiten lassen, und um ihm zu widerlegen brauche es beileibe keine Beschimpfungen.[160]

---

zu verdammen pflegen, die oft lange weder so viel hievon verstehen, noch so viel gut Gewissen bey der gemeinen Meinung haben“.

154 Ebd., S. 167-169. Hier: S. 169: „Indes habe ich erst jetzt dis Urtheil gefunden; und schon vorher hatte ich im ersten Band der baumgartischen Dogmatik das Herz gehabt, Beckers grosses Verdienst mit seinem Buche, bezauberte Welt, zu loben; ob es gleich kein menschlich Buch giebt, das ohne alle Einschränkung gut und unfelbaren Inhalts sey; genug, Becker selbst hat mit gutem Gewissen geschrieben, und nicht aus altem Vorurtheil, aus eingerosteten Vorstellungen, die niemalen eine Prüfung und ein freies Nachforschen zulassen, wie die meisten Gegner und Vertheidiger der Macht des leiblichen Teufels, unrümlich und unlöblich thun“.

155 Ebd., S. 290.

156 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 4, S. 25-26 (Kap. 3, § 15) und S. 47-48 (Kap. 6, § 6) über Teske Isaacs aus Franeker. Vgl. Semler: *Abfertigung*, S. 195: „Wenn der Herr Probst, an stat von Beckerianern zu reden, die nicht einmal seine Schriften gelesen haben, doch einen Beweis gegeben hätte, daß er selbst dis wichtige Werk mit Nachdenken gelesen habe, wenn er gleich in der Haupthypothesi (die ich selbst nicht angenommen habe, ob gleich Becker sie als ein sehr ehrlicher treuer Verfasser entwickelt hat,) nicht seiner Meinung selbst wäre; so würde seine Nachricht gründlicher und richtiger ausgefallen seyn. Dis eine Beckerische Beispiel hätte die lohmannische Scene unfelbar umgestossen, welche auch immer einen Jägerpurschen im Kopfe hat, auch besessen seyn wil [...]“.

157 Ebd., S. 196: „Aber die gemeine Meinung, daß Becker ein gotloser Mann seyn möge, verhindert bey vielen den pflichtmäßigen Gebrauch seiner Schriften; ohnerachtet er selbst in diesem Werke, nachdem er durch das erste Stück davon, so im Druck heraus war, als ein Atheist etc. war beurtheilet worden, es sehr ernsthaft und angelegentlich dargethan hat, daß kaum der Teufel selbst so schliessen würde: wer alle seine so und so geglaubte Macht nicht auch glauben wolle, der glaube auch nicht recht an Gott und Jesum Christum“.

158 Ebd., S. 198: „[...] daß endlich folglich auch kein vernünftiger Christ es zu einer algemeinen, gewissen und richtigen Glaubenslehre machen kan, gleichwie es aus der Vernunft an sich gar nicht kan gewust oder bestätiget werden“.

159 Vgl. ebd., S. 248.

160 Ebd., S. 249: „Man kan Beckern widerlegen, und es moralisch gewis machen, daß er zu weit geht, ohne auf ihn zu schimpfen; und jenes ehret die christliche Religion, dis aber nicht“.

Semler bekennt sich zu Bekkers naturphilosophischen Auffassungen über die Geisterlehre, so geht aus seiner Auslegung der einschlägigen Bibelstellen hervor. Bekker hatte, anders als die Neuplatoniker und die Aristoteliker, die bösen Geister und die „Macht von dieser Lufft“ (Eph 6,12 und Eph 2,2) als die bösen Triebe des Herzens gedeutet und das Böse somit verinnerlicht.[161] Semler bezieht sich hier nicht nur auf Bekker, sondern auch auf Hauber, der glaubte, dass hier ‚ἀήρ‘, Luft, als eine moralische Macht, zu verstehen sei,[162] und deutet , ἀήρ‘ als sinnliche Empfindung.[163] Der Teufel habe in der physikalischen Welt („in dem Naturreich“) keinen Einfluss, sondern bloß eine moralische Gewalt, und die Menschen willigten selber in seine vermeintliche Verführungsgewalt ein;[164] er könne nicht „in seiner Substanz“ in den Körper oder die Seele der Menschen eindringen, was sich daran zeige, dass er ein anderes Wesen gebraucht habe, um Eva zu verführen:[165]

> Kurz, bey der allerwichtigsten, grösten und gefärlichsten Wirkung, so der Teufel damalen [= beim Sündenfall der ersten Menschen] bewerkstelligen können, ist es ganz gewis, daß er weder in die Seele, noch in den Leib der ersten Menschen, eine unwiderstehliche Wirkung durch sich selbst vorgenommen hat. Er ist völlig, seiner Substanz und seiner Kraft nach, ausser der Substanz der ersten Menschen, geblieben.[166]

Die jüdischen und die heidnischen Vorstellungen über die Macht von Geistern in der Körperwelt haben in Semlers Augen nichts mit den wesentlichen Wahrheiten des Christentums zu tun, sie seien vielmehr auf mangelhafte Physikkenntnisse zurückzuführen.[167]

Anders als Bekker erkennt Semler auf Grund der Bibel und der Erfahrung dem Teufel aber durchaus Wirkungsmacht im moralischen Bereich zu, die den Grundprinzipien des Christentums nicht zuwider sei[168] und um so stärker wirke, je weniger der Mensch sich in der Moralität auskenne, denn da könne der Teufel ihn durch Erre-

---

161 Bekker: *Bezauberte Welt*: Buch 1, S. 130 (Kap. 24, § 9); ebd., Buch 2, S. 223-225 (Kap. 31, § 17-20). Zum Hintergrund vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 68.

162 Semler: *Abfertigung*, S. 256-257.

163 Ebd., S. 258.

164 Ebd., S. 258-259: „Der Gegenstand seines [= des Teufels] Gebietes hies ἀήρ, nicht als wenn ihm alle Herschaft über die körperlichen, zumal belebten Geschöpfe frey stünde, sondern blos des alten Einflusses wegen, wodurch er unter den Menschen einen Misbrauch der Sinlichkeit veranlasset hat, worin sie also seinen Willen thun, κατ’ αὐτον leben; so gar nicht eine wirkliche Gewalt, ohne Einwilligung der Menschen, anzeiget, sondern umgekehrt es beweiset, daß der Teufel in dem Naturreich gar nichts zu wirken und zu verändern im Stande ist; sondern, daß aller merkliche Einflus auf die Menschen durch sie selbst entstehet, und blos moralischer Art ist“. Die Schrift berichte dagegen klar über den moralischen Einfluss des Teufels. Vgl. ebd., S. 276-277.

165 Ebd., bes. S. 183-187; S. 198-207.

166 Ebd., S. 199. Auch die Lohmannin weise nicht die drei klassischen Kennzeichen dämonischer Besessenheit des *Rituale Romanum* (1614) auf: Kenntnisse verborgener Dinge, Kenntnisse ausländischer, niemals gehörter Sprachen, oder außernatürliche Kräfte. Zum Hintergrund vgl. H.C. Erik Midelfort: Natur und Besessenheit. Natürliche Erklärung für Besessenheit von der Melancholie bis zum Magnetismus. In: de Waardt u.a.: *Dämonische Besessenheit*, S. 73-87.

167 Semler: *Abfertigung*, S. 272-273.

168 Ders.: *D. Joh. Salomo Semlers ordentlichen Lehrers der Gottesgelartheit auf der königl. preußl. Friedrichsuniversität, umständliche Untersuchung der dämonischen Leute oder so genanten Besessenen, nebst Beantwortung einiger Angriffe*. Halle 1762 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 2106 A 616), S. 190-191 (Anm.).

gung schädlicher Vorstellungen vom Guten abhalten und herrsche die Sinnlichkeit vor. Die Bekehrung zu Gott sei nach dem Sündenfall die einzige Möglichkeit der Wiederherstellung der Moralität, mit der fortschreitenden moralischen Bildung des Menschen werde aber der Einfluss des Teufels reduziert,[169] was ein letztendlich positives Menschenbild impliziert.

Nicht nur Bibel und Erfahrung, auch die Vernunft reicht für Semler nicht aus, die Wirkungsmacht des Teufels in der Körperwelt zu beweisen; sie kann sie bloß als Vorurteil entlarven.[170] Semler fokussiert aber im *Anhang* zur *Abfertigung* auf die Vernunft, denn sie sei bei Erfahrungsgegebenheiten sowie bei historischen Berichten über Geisterwirkung und Pneumatologie als kritische Urteilsinstanz heranzuziehen.[171] Deswegen seien die Auffassungen wie die Grundsätze der älteren Gelehrten kritisch zu hinterfragen und nicht „knechtisch", d.h. ohne Prüfung, für „canonische ewige" zu halten,[172] denn die menschliche Erkenntnis und die theologischen Einsichten entwickelten sich fort. Semler nimmt einen dynamischen Geschichts- und Lehrbegriff an, der impliziert, dass jeder Christ die sich ständig weiter entwickelnde Vernunft anwenden soll.[173]

---

169 Ders.: *Abfertigung*, S. 279-280: „Also je weniger Erkentnis von der wirklichen Moralität, und je unrichtigere Erkentnis von der Nützlichkeit für unsern ganzen Zustand, je mehr Uebergewicht also der Dinge, so sich auf unsern Körper allein und seinen Gebrauch, ohne Verbindung unsers völligen Endzwecks, beziehen: desto mehr und stärker Gebiet und Einflus des Teufels, der eigentlich in der Hindernis der uns nützlichen Erkentnis des Wahren in den Verhältnissen der Dinge auf uns, bestehet; welche Hindernis in dem nun bey uns verursachten Uebergewicht der Sinlichkeit, zum Nachtheil der Kentnis und Anwendung der Moral, gefunden wird. [...] wird auch in der Bekehrung zu Gott, oder in der abermaligen Vereinigung unsrer Neigungen mit ihm, als dem einzigen volkommensten Gute, wieder bey uns hergestellet; und in dem Maas, als wir nicht aufmerksam, wachsam und gewis darin sind, entstehet ein moralischer Einflus des Teufels, durch Erregung und Unterhaltung mancher unnützlichen und schädlichen Vorstellungen bey uns; [...] Dis nenne ich aber das moralische Gebiet des Teufels, so er über alle Unchristen, wegen Mangels der richtigen Erkentnis von dem, was warhaftig und volständig gut ist, unverändert hat und behält, bis es durch götliche Anrichtung der Erkentnis von Gott und seinem Willen zu und an uns, aufgehoben und geändert wird".

170 Ebd., S. 288: „[...] daß auch in der gesunden Vernunft kein Grund zu solchen Gedanken sey, sondern alles in Vorurtheilen und übereilten Erfarungen allein bestehe".

171 Ders.: *D. Joh. Salomo Semlers Anhang zu der Abfertigung der Lohmannischen Begeisterung worin fernere historische Umstände gesamlet worden*. Halle 1760 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pon Zc 4465 (4)), S. 77-78: „Es ist nur zu beklagen, daß man jetzt um die Geisterlehre wenig bekümmert, und alle Erfarungen und Untersuchungen darin schlechthin verlachtet oder verkätzert, da man solche doch in der Naturlehre billig hoch hält. Gleichwol fängt sich alle Erkentnis von den Sinnen an, und in historischen Dingen komt es nicht allezeit auf Erfarungen und Untersuchungen, oder auf glaubwürdige Zeugen an [...]. Es ist gar nicht zu beklagen, daß wir uns, nach Gottes Ordnung, um unsern Beruf, und die Dinge fleißig bekümmern, wozu wir die Sinne und Erfarung gebrauchen können, mit welchen Sinnen wir wirklich keine Experimente in der Geisterwelt machen können und sollen. [...] Allemal gehört Vernunft und Erfarung zusammen; sonst ist das letzte Täuscherey, und sondst entsteht nie die erste oder ihr Gebrauch. [...] Eine Erfarung ohne Vernunft, ist niemals eine Erfarung, kan auch nicht genutzt werden, denn der Gebrauch der Vernunft wird zu der Erfarung selbst, oder ihrer Wirklichkeit, sowol als bey der Absicht der ganzen Erfarung, voraus gesetzt. Auch Zeugnisse sind ohne Vernunft nicht möglich und für Zeugnisse zu halten".

172 Ders.: *Abfertigung*, S. 296.

173 Ebd., S. 305-306: „Wer den steten vortheilhaften fluxum und progressum aller menschlichen, folglich auch theologischen Erkentnis, bey aller Einförmigkeit und Unumstöslichkeit der wirklichen geoffenbarten Objecte, nicht leiden und eingestehen wil: der mus selbst keine eigene Erkentnis haben, sondern sein Verstand mus blos eine Materie seyn, worein sich ein

Semler hängte der *Abfertigung* eine Darstellung von Bekkers Leben und Werk an, die sich auf den Artikel in Chaufepiés *Nouveau dictionnaire historique et critique* stützt, wo Bekker als „einer der berümtesten holländischen Gottesgelerten" hingestellt wird.[174] Hier will er sich nochmals explizit mit dessen Gedanken auseinandersetzen[175] und auf einige falsche Auffassungen eingehen. Da er dem von der lutherischen Orthodoxie vorgebrachten Vorwurf des „Bekkerianismus" begegnen will,[176] tut er dar, dass Bekker zu Unrecht, aber aus Eifer wider den Aberglauben, den moralischen Einfluss des Teufels geleugnet habe, denn philosophisch könne ja nicht bewiesen werden, dass böse Geister (mit Gottes Erlaubnis) keinen Einfluss hätten. Die Wirkungsmacht des Teufels im Bereich des Körperlichen sei zwar zu leugnen, die moralische aber durchaus anzunehmen. Semler hält es aber für ein Werk Gottes, dass trotz solcher unrichtigen Annahmen die *Betoverde Weereld* so bekannt geworden sei zum Nutzen des Gemeinwohls.[177] Semlers Auseinandersetzung mit Bekker war richtungweisend für die neue

---

Buch oder eine Reihe von ehedem geschriebenen Sätzen, ein für allemal, eindrückt, ohne weitere thätige Wirkung gegen sich zu verstatten; [...]. Ohne Erkentnis giebt es keine Verehrung Gottes und kein Christentum [...]".

174 Ebd., S. 317-328. Hier bes.: S. 317. Jacques George de Chaufepié: *Nouveau dictionnaire historique et critique, pour servir de supplement ou de continuation au dictionnaire historique et critique, de Mr. Pierre Bayle*. Amsterdam 1750-1756. 4 Bde. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 2094 a 3 nr. 5-8). Zu Bekker vgl. Bd. 1, S. 193-201. Bekker sei, so Chaufepié, einer der berühmtesten Theologen in der niederländischen Republik. Vgl. ebd., S. 193: „Bekker (Balthasar), un des plus célèbres Théologiens Hollandois, & Auteur du fameux Livre intitulé Le Monde enchanté [...]".

175 Semler: *Abfertigung*, Vorrede, S. 38-39: „Der Anhang von D. Bekkers Leben wird nicht für überflüßig gehalten werden können, da so viele immer davon reden, und die erheblichsten Umstände nicht wissen, noch weniger das wichtigste in seinem System kennen, wovon ich noch einige Anmerkungen zum Beschlus anhänget habe".

176 Ders.: *Untersuchung*, S. 190-192: „Die Gottesgelehrten haben also Ursache, diesen Untergrabungen des göttlichen Worts, die man nur von ferne anfängt, bey Zeiten zu begegnen: und Herr D. Semler thut eben nichts sehr rühmliches, wenn er mit Aufwärmung des Beckerianismi, in unsern Tagen alte und längst wiederlegte Streitigkeiten erregt"; ebd., S. 190 (Anm.): „Es ist eine handgreifliche Unwahrheit, sowol daß ich Bekkers Hypotheses aufwärmete, indem meine problematische Untersuchung gar sehr davon unterschieden ist und bleibt [...]".

177 Ders.: *Abfertigung*, S. 326-328: „So hat doch Bekker notwendig sehr unrichtig und untauglich geschlossen, daß es gar keinen wirklichen Einflus der von Gott abgefallenen Geister wirklich je gegeben habe, [...] welche christliche Lehre aber auch eben so klar von Kindern des Teufels redet und lehret, die nach ihres Vaters Lust thun und handeln, oder, mit wirklicher Verachtung der Absichten Gottes, sich eigne, obgleich schädliche und unvollkommene Absichten noch immer wälen. In diesem moralischen Einflusse gehet der Teufel nach, wie vor, herum, und suchet, welchen er verschlinge; [...] ist also das Gebiet des Teufels, der nach Gottes eben so weiser Zulassung, als anfänglich, die erste Versuchung durch die Sinlichkeiten noch immer bey den Menschen so fortsetzt, damit uns das Reich Gottes desto untrüglicher bekant, und unsere Versetzung in dasselbe, uns selbst unwidersprechlich gewis seye. Da ist keine Irrung und falsche, leere Einbildung möglich; da ist eine wirkliche Kraft Gottes in uns, wenn wir durch den Glauben an Gott und herzliche eigene Anname alles dessen, was er zur Heilsordnung für uns hat bekant und uns lebendig werden lassen, bewaret werden zu immer gewisserer und grösserer Glückseligkeit und Ergänzung immer grösserer Volkommenheit. Hier hat also Bekker einen grossen Schrit gethan, ohne den Grund und das Recht dazu genug zu untersuchen; blos aus Eifer wider den erstaunlichen Aberglauben hat er alle Wirkungen der Geister in Menschen und Körper geradehin bestritten; [...] Hat Bekker aus eben diesem Eifer manche Schriftstellen sichtbarlich, wenigstens wie ich zu empfinden glaube, gewaltsam gedrehet und verrenket, [...]. Indes behält er ein so grosses Verdienst um die Christenheit, als wol kaum mehrere Verfasser, die in aller gemeinen und bey ihnen unmoralischen Einschränkung geblieben sind; und es ist allerdings eine besondere weise Regierung Gottes, daß die unrich-

deutsche Debatte, denn viele Gelehrte schrieben wie er dem Teufel nur noch moralische Wirkungsmacht zu und erkannten die Grenzen der Vernunft bei Aussagen über den Teufel und böse Geister an.

5.3.2 Die Auseinandersetzungen um die philosophischen Grundlagen der Teufelslehre

An Semlers *Abfertigung* lässt sich die Wende ablesen, die die Aufklärung in den Vorstellungen über die Wirkungsmacht des Teufels und in der Aberglaubenskritik markierte: Mit der Neubewertung der menschlichen Freiheit, der Verantwortlichkeit und der Moral sowie mit der fortschreitenden Erkundung der Welt und des Menschen verabschiedete die Wissenschaft sich allmählich von den alten Vorstellungen über Existenz und Wirkungsmacht des Teufels und sonstiger böser Geister. Mit Semler wurde die Universitätsstadt Halle erneut, wie zu Thomasius' Zeiten, zum Zentrum der Teufelskritik. Unter Berufung auf ihn agierten viele gegen die Deutung hysterischer Anfälle als Besessenheit, wie im Fall der Lohmannin.[178]

Die Philosophie befreite sich so allmählich aus der Vormundschaft der Theologie, und die Einzelwissenschaften konstituierten sich zunehmend als eigenständige Disziplin. Die Dämonologie, die sich lange als *ancilla theologiae* mit dem Bösen befasst hatte, wurde im Laufe des 18. Jahrhunderts aus dem Wissenschaftsdiskurs ausgegrenzt und in diesem Bereich von der Theologie, der Philosophie und der Jurisprudenz abgelöst,[179] wenn sie auch immer noch einen Rahmen bildete, über Aspekte des Welt- und Menschenbildes nachzudenken. Als um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Frage nach der Teufelswirkung aufs Neue aktuell wurde, wurde vor allem versucht, sie philosophisch anzugehen. Dabei wurden im Großen und Ganzen zwei ältere Richtungen erneut aufgegriffen, die thomasianisch-pietistische (oder anti-rationalistische), die zwischen 1750-1780 zur Popularphilosophie wurde, und die wolffianische.[180] Erstere

---

tigen und übertriebenen Sätze in seinem Buche den übrigen wichtigen und unumstöslichen Inhalt desselben, so berümt, so bekant und gemeinnützig gemacht haben".

178 Zum Hintergrund vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 71; [Antidämoniacus (Ps.) [i.e. Johann Gottlieb Bobbe]]: *Vermischte Anmerkungen über Sr. Hochwürden des Herrn Probstes und Superintendenten in Kemberg Herrn Gottlieb Müllers gründliche Nachricht [...]*. Bernburg 1760. Unter dem Pseudonym Alethaeus Adeisidaemon ließ der Wittenberger Extraordinarius für Medizin Friedrich Börner (1723-1761) 1759 eine Widerlegung von Müllers Nachricht erscheinen. Er betonte, dass es unverständlich sei, dass noch 1759, in der Zeit der Aufklärung, so viele Geschichten über Bezauberte und Besessene kursierten. Vgl. [Christian Friedrich Börner]: *Versuch einer unpartheyischen Widerlegung/ S.T. Sr. Hochehrwürd. Herrn Gottlieb Müllers, Probsts und Superintendentens in Kemberg etc. etc. Gründlichen Nachricht von einer begeisterten Weibesperson Annen Elisab. Lohmannin, etc. etc. aus philosophisch und physicalischen Gründen hergeleitet, von Alethaeo Adeisidaemone*. Leipzig 1759 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pon Zc 4465 (2)). Hier bes. S. 3. Zu Börner vgl. *ADB* III, 34.

179 Wolfert von Rahden: Orte des Bösen. Aufstieg und Fall des dämonologischen Dispotivs. In: Schuller, von Rahden: *Kraft*, S. 26-54. Hier: S. 41-43.

180 Zum Hintergrund der beiden Strömungen vgl. u.a.: Hans-Martin Gerlach: Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In: Ders.: (Hrsg.): *Christian Wolff. Seine Schule und seine Gegner*. Hamburg 2001 (= Aufklärung 12/2), S. 9-26. Zu Wolffs Philosophie vgl. Werner Schneiders (Hrsg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosphie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der*

ist eklektisch; sie will, anders als eine Schulphilosophie oder Prinzipienwissenschaft als Welt-Weisheit weltzugewandt sein und ist praktisch ausgerichtet. Ihre Vertreter strebten nicht nach vollständiger rationaler Ergründung der Gegebenheiten, sondern betonten vielmehr die Beschränktheit des menschlichen Erkenntnisvermögens und hoben die Abhängigkeit aller Erkenntnis von Beobachtungen hervor, um daraus auf die Unerkennbarkeit des (nicht beobachtbaren) Wesens der Wirklichkeit zu schließen, somit auch der Frage nach der Existenz und der Wirkungsmacht böser Geister. Ihre skeptische Anthropologie trug der Schwäche des menschlichen Geistes und dessen Anfälligkeit für Vorurteile Rechnung. Denkfreiheit und Vorurteilskritik waren ihre Grundsätze, sie betonte stärker das Geistige als das Materielle und als Naturphilosophie war sie nicht mechanistisch, sondern am lebendigen und geistigen Charakter der Natur orientiert.

Die Wolffianer dagegen waren Systematiker. Christian Wolff vertrat einen Rationalismus, der den Menschen und Gott in erster Linie als Intellekt wahrnahm und dem systematischen Denken unfehlbare Selbstgewissheit, auch im Sittlichen und Religiösen, zuschrieb, statt die affektbedingte Schwäche der Vernunft zu betonen. Auch in der Auseinandersetzung mit dem Supranaturalen galt der Primat der Vernunft, die letztendlich grundsätzlich alles erklären kann, somit auch die Existenz und die Wirkungsmacht der bösen Geister.[181] Wolff wollte die Welt aus ihren Möglichkeitsbedingungen nach der mathematischen Methode erklären und betrachtete die Philosophie als die Wissenschaft vom Möglichen, das als Möglichkeit zur Verwirklichung kommt. Sie galt ihm als ein geschlossenes System, dem ein ganz von der Mathematik geprägter Wissenschaftsbegriff zugrunde lag mit festen Prinzipien, vollständigen Begriffsdefinitionen und einer strengen Beweisführung; entsprechend betrachtete er die Welt als eine zusammengesetzte Maschine, in der alles nach mathematisch-mechanischen Prinzipien abläuft und wo philosophisch begründbare und widerspruchsfreie Wahrheit sich nur dort findet, so Wolff, wo sie nach mechanischen, d.h. mathematisch beschreibbaren Gesetzen strukturiert ist: „So ist eben deswegen in der Welt Wahrheit, weil sie eine Maschine ist“.[182] Seine mechanistische Welterklärung lässt die Wirkung selbständiger Geister auf Körper nicht oder kaum zu. Wolff strebte Gewissheit über die letzten Gründe des Seins und des Denkens an. Aufklärung wollte er durch klare Wahrheit und weniger, wie Thomasius, durch Kampf gegen Irrtümer und Vorurteile erreichen,[183] was der Kern der Kontroverse zwischen Thomasianern und Wolffianern ist. In der Debatte um die Grenzen des rationalen Erkennens und um das Verhältnis von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft ging Wolff von einer

---

Wolff-Literatur. Hamburg 1983 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 4); Wundt: *Schulphilosophie*; Sparn: Philosophie; Werner Schneiders: Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant. In: Rudolf Vierhaus (Hrsg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250 jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*. Göttingen 1985, S. 58-92.

181 Vgl. Norbert Hinske: Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung. In: Schneiders: *Christian Wolff*, S. 306-317.

182 Christian Wolff: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Hildesheim, Zürich, New York 1983 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1751] (= Christian Wolff. Gesammelte Werke, Abt. 1, Deutsche Schriften 2). Hier: S. 337.

183 Vgl. Werner Schneiders: ‚Deus est philosophus absolute sumus‘. Über Christian Wolffs Philosophie und Philosophiebegriff. In: Ders.: *Christian Wolff*, S. 9-30, bes. S. 10ff.

strikten Trennung von Philosophie und Theologie aus, setzte sich aber, etwa in der *Deutschen Metaphysik* (1720), gründlich mit den Naturwissenschaften wie mit der Theologie auseinander.[184] Das von ihm apostrophierte Selbstvertrauen der Vernunft, sein Bemühen um Systematik und die Klarheit seiner Terminologie prägten die deutsche Philosophie entscheidend, und um die Mitte des 18. Jahrhunderts waren die meisten Professuren von Wolffianern besetzt, zu denen etwa Gottsched und Ludovici in Leipzig zählten.[185] Nicht an allen protestantischen Universitäten war sein Einfluss gleich groß, was u.a. damit zu tun hatte, dass die Philosophie eine propädeutische, vorakademische Disziplin war und in den höheren Fakultäten Thomasius' Ansatz vorherrschte, den die historisierende Jurisprudenz unterstützte, während die Theologie an Bedeutung verlor.[186] Von 1740 an lässt Wolffs Einfluss nach.

Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts steht nicht mehr die Wissenschaft vom Sein oder vom Möglichen, sondern die vom Menschen im Mittelpunkt. Mit Bezug auf Thomasius verlegt sich die Aufmerksamkeit auf Ethik und auf praktische, statt auf theoretische Philosophie. Der Leipziger Theologe und Philosoph Christian August Crusius (1715-1775), ein ausgeprägter Gegner Wolffs, distanziert sich von dessen Auffassung, dass dem Verstand nichts verschlossen sei, und betont die Schwäche der menschlichen Vernunft, die den Affekten unterworfen ist.[187] Er betrachtete die Philosophie somit als Wissenschaft mit ausgeprägtem Wirklichkeitsbezug. Zugleich mutiert Wolffs Schulphilosophie nach und nach zur Popularphilosophie: In Halle etwa beruft Georg Friedrich Meier sich zwar noch auf Wolff, aber er richtet sich nicht mehr an ein gelehrtes Publikum, sondern vielmehr an die breitere Öffentlichkeit, indem er in kleineren Schriften einzelne ethische und psychologische Fragen erörtert, statt Systeme zu bauen, was auch für seine Dämonologie gilt. Vor dem skizzierten philosophischen Hintergrund ist auch die zeitgenössische Rezeption Bekkers zu verstehen. Während Meier den Fragen über die Existenz und die Wirkungsmacht des Teufels durchaus skeptisch entgegentritt, geht Büttner systematisch vor, um die Existenz des Teufels zu beweisen, während Oesfeld und Crusius in eben dieser Weise Geistereinwirkung annehmen und Bekker kritisieren.

---

184 Zum Hintergrund vgl. Mario Casula: Die Theologia naturalis von Christian Wolff. Vernunft und Offenbarung. In: Schneiders: *Christian Wolff*, S. 129-138.

185 Zu Wolffs Einfluss in Leipzig vgl. Detlef Döring: Der Wolffianismus in Leipzig. Anhänger und Gegner. In: Gerlach: *Christian Wolff*, S. 51-76. Newtons Ansichten setzten sich in der deutschen Frühaufklärung relativ langsam und ohne viel Nachhall durch. Vgl. Thomas Ahnert: Newtonianism in Early Enlightenment Germany, c. 1720 to 1750. Metaphysics and the Critique of Dogmatic Philosophy. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 35/3 (2004), S. 471-491.

186 Vgl. Notker Hammerstein: Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert. In: Schneiders: *Christian Wolff*, S. 266-277, hier bes. S. 267-269.

187 Vgl. Raffaele Ciafardone: Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius. In: Schneiders: *Christian Wolff*, S. 289-305. Hier bes. 296-302.

5.3.2.1 Meiers gläubige Skepsis und sein modernes Menschenbild

Weil der Glaube an Teufelseinwirkung noch weit verbreitet war, fragt sich der Theologe und Philosoph Georg Friedrich Meier[188] (1718-1777) in seinen *Philosophischen Gedanken von Würkungen des Teufels* (1760), inwiefern die Zeit wirklich aufgeklärt sei:

> Indem ich der Materie, die ich jetzt unter den Händen habe, nachgedacht habe, so ist mir eingefallen, daß man unsere Zeiten die aufgeklärten zu nennen pflegt. Wenn man in unsern Tagen gewahr wird, daß Leute, die übrigens den Namen verständiger und vernünftiger Leute verdienen, noch jetzo leibliche Besitzungen des Teufels, Hexereyen und dergleichen glauben, so pflegt man voller Erstaunen auszurufen: wer solte es denken, daß es in unsern aufgeklärten Zeiten noch solche leichtgläubige Leute geben könnte? Verdienen denn unsere Zeiten in der That, daß man sie vorzüglich vor den alten Zeiten, mit dem Namen der aufgeklärten und erleuchteten, beehre?[189]

Geschichtsphilosophisch will er nachweisen, dass immer noch Finsternis statt Klarheit herrsche[190] und der Mensch nicht aufgeklärter sei als in den vorangegangenen Jahrhunderten.[191]

Während des Siebenjährigen Krieges hatte Meier in Halle die schrecklichen Folgen des Krieges und die Not der Menschen erfahren.[192] Das Erdbeben von Lissabon 1755 hatte das Vertrauen auf Gott geschwächt; auch der Aberglaube blühte wieder auf. In der Nachfolge Semlers, der in der *Abfertigung* dem Teufel leibliche Wirkungsmacht ‚philosophisch' restlos abgesprochen hatte, fragt Meier sich, ob er die Existenz des Teufels philosophisch beweisen kann. Obwohl er sich nicht direkt mit Bekkers Auffassungen auseinandersetzt, ist seine Teufelslehre vielsagend, weil er wie Bekker dem Teufelsglauben philosophisch die Grundlage zu entziehen versucht; er tritt dabei skeptisch an den Gegenstand heran und versucht besonders, eine breite Öffentlichkeit zu erreichen, statt systematisch-philosophisch vorzugehen.

In den *Philosophischen Gedanken* will er zeigen, wie wenig der Mensch im philosophischen Sinne von der Teufelswirkung wissen könne und wie viel Aberglaube

---

188 Zu Meier vgl. Günter Schenk: *Leben und Werk des halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier*. Halle 1994, bes. S. 125-140; Günter Gawlick: G.F. Meiers Stellung in der Religionsphilosophie der deutschen Aufklärung. In: Hinske: *Zentren der Aufklärung*, S. 157-176; Pott: *Aufklärung*, S. 324-332. Zu Meier und Gespenstern und Geistern vgl. Yvonne Wübben: *Gespenster*.

189 Georg Friedrich Meier: *Georg Friedrich Meiers, der Weltweisheit ordentlichen Lehrers, der königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin Mitgliedes, und d.Z. Prorectors, philosophische Gedanken von den Würkungen des Teufels auf dem Erdboden*. Halle 1760 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 167 M 16), S. 25. Vgl. auch: Ders.: *Von der Macht des Aberglaubens über die menschlichen Gemüther*. In: Ders.: *Philosophische Betrachtungen über die Christliche Religion*. Halle 1761-1767. 8 Stücke (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: If 122). Hier: Stück 1, S. 149-192. Vgl. dazu: Josef Schaffrath: *Die Philosophie des Georg Friedrich Meier. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungsphilosophie*. Eschweiler 1940 [Urspr.: Phil. Diss. Freiburg i.Br. 1940]; Pott: *Aufklärung*, S. 324-332.

190 Meier: *Gedanken*, S. 27.

191 Vgl. auch ebd., S. 38: „[...] und daß wir also in unsern Tagen zu keinen aufgeklärtern Zeiten leben, als in allen vorhergehenden Jahrhunderten".

192 Meier verfasst in diesen Jahren die *Betrachtung über die Trostgründe in Kriegeszeiten* (Halle 1760).

herrsche, den es abzustellen gälte.[193] Das Wissen vom Wesen und der Wirkungsmacht des Teufels nutzte dem Menschen insofern, als er dadurch besser verstehe, wie das moralische Verderben in der Welt entstanden sei;[194] dass der Teufel vielleicht durch den Körper auf die Seele des Menschen wirke, sei aber weder aus der Erfahrung, noch mit der Vernunft,[195] sondern bloß auf Grund der Bibel zu belegen.[196] Meier vertritt hier offenbar die alte Vorstellung der Kirchenväter, dass der Teufel kein reiner Geist sei, sondern über einen „subtilen Körper" verfüge, der in den menschlichen Körper von außen eindringen könne.[197] Der Philosoph könne jedoch, so Meier, weder die Existenz des Teufels, noch dessen Nicht-Existenz beweisen,[198] er könne daher auch nichts darüber aussagen. Meier distanziert sich hier von Wolffs Auffassung, dass alles vernunftmäßig zu ergründen wäre und bekennt sich vielmehr zum thomasianisch-pietistischen Erkenntnisskeptizismus; er betont, dass mit Rekurs auf die Vernunft nichts über die Existenz oder die Wirkungsmacht des Teufels auszusagen sei,[199] dass man aber als Gläubiger durchaus, ohne kritische Prüfung, an die Existenz des Teufels glauben

---

193 Vgl. ebd., S. 9: „Ich habe aber diese Gelegenheit ergriffen, um einen philosophischen Versuch zu wagen, meine Leser von der tiefen Unwissenheit zu überzeugen, in welcher wir uns in Absicht des Teufels befinden; und nützliche Betrachtungen über die abergläubische Schwachheit des menschlichen Geschlechts anzustellen, durch welche sie verleitet werden, verschiedene thörichte Meinungen zu hegen, und unendlich viele sündliche Handlungen vorzunehmen, weil sie, an stat eine reelle Erkenntniß von der Natur des Teufels zu besitzen, erträumten Erzehlungen, und phantastischen Meinungen nachhängen. Vielleicht werden meine Gedanken etwas beytragen, der Phantasterey und dem Aberglauben zu steuren, wenigstens ist dieses die Absicht, um welcher willen ich diese Schrift schreibe".

194 Ebd., S. 16-17.

195 Ebd., S. 86-87: „Zum 2) könnte man annehmen, daß der Teufel, vermittelst seines feinen Körpers, in die Seele des Menschen unmittelbar würke, und dadurch sündliche Gedanken und Begierden in ihr verursache. In der Metaphysic wird ja erwiesen, daß alle Substanzen der Welt in einander würken, und also kan freylich der Teufel in die menschliche Seele würken. Und kan unser Körper in die Seele würken, so kan auch der Teufel durch seinen subtilen Körper in die menschliche Seele würken. Allein woher will man aus der Erfahrung oder Vernunft beweisen, daß der Teufel würklich auf diese Art, in die menschliche Seele, würke? Weil diese Einwürkung unmerklich geschehen soll, so ist es eine grosse Uebereilung, wenn man sie würklich nach der blossen Vernunft annimmt. Ueberdies scheint auch, diese Art der Würkung des Teufels in die menschliche Seele, ihrer eigenen Natur, zu widersprechen".

196 Ebd., S. 90.

197 Zum Teufel als unreinem Geist mit ‚subtilem Körper', nach Auffassung der Apologeten und der lateinischen Väter, vgl. Theodor Klauser u.a. (Hrsg.): *Reallexicon für Antike und Christentum*. Leipzig, Stuttgart 1941ff. Bis jetzt 20 Bde. erschienen. Hier: Bd. 9, Sp. 729 (Art. Geister (Dämonen) C.III Apologeten und lateinische Väter): „Hierin stimmen die Apologeten und Väter sowohl mit jüdischen wie griechisch-römischen volkstümlichen und philosophischen Ansichten überein: die bösen besitzen eine feine Substanz und eine gewisse Körperlichkeit ebenso wie die Engel [...]". Vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 71, Anm. 42. Vgl. Meier: *Gedanken*, S. 105.

198 Ebd., S. 72.

199 Ebd., S. 46: „[...] daß wir aus der blossen Vernunft nicht einmal wissen, daß Teufel würklich sind"; ebd., S. 77; ebd., S. 90: „Ich hoffe also bisher hinlänglich erwiesen zu haben, daß man zwar aus der Vernunft, die Unmöglichkeit der moralischen Würkungen des Teufels unter den Menschen, nicht erweisen könne, daß man aber auch eben so wenig im Stande sey, aus der Vernunft zu beweisen, daß dergleichen Würkungen des Teufels würklich sind. Als ein Weltweiser muß man zu dieser Sache stille schweigen, und sein Urtheil ganz zurücke halten, wenn man gefragt wird: ob der Teufel die Menschen zur Sünde verleite, oder nicht?". Ebd., S. 109: „Und folglich muß man bey der Frage: ob es Erscheinungen des Teufels gebe? [...] sein Urtheil zurück halten, und ein vernünftiger Scepticus seyn".

könne, weil die Offenbarung aussagt, dass die ersten Menschen durch den Einfluss des Teufels zu Sündern geworden seien.[200]

Die meisten Christen stuft Meier als „blinde Heyden“ ein, da sie nach wie vor von Vorurteilen geprägt seien,[201] wodurch sie nicht zur Wahrheit gelangen könnten[202] und vorschnell auf die Wirkung des Teufels schlössen.[203] Meier deutete die natürliche Anlage zum Aberglauben als eine Konstellation der Erkenntnis- und Begehrungskräfte, eine Gemengelage von Vorurteilen, natürlichen Trieben und Gewohnheiten.[204] Die Menschen sollten sich aber vielmehr skeptisch verhalten, denn niemand sei ohne Vorurteile, auch der Gelehrteste nicht:[205] Die „bezauberte Welt“, die der Abergläubische sich gemacht habe, sei zu ‚entzaubern‘, indem der Mensch sich ständig bemühe, Vorurteile zu überwinden.[206]

Weder in der Schrift noch in der Erfahrung findet Meier Belege für den Teufelspakt; daher sei es ein unvernünftiger Irrtum, dem Teufel, der die Moralität „vergiftete“ und dem menschlichen Gemüt schadete,[207] so viel Macht zuzuschreiben:[208] Er werde zum „moralischen Packesel“ der Menschen gemacht,[209] denn eine Sünde könne zwar dem Teufel zugeschrieben werden, was aber nicht heißt, dass der Mensch schuldfrei sei; er soll vielmehr seine Sünde erkennen, um sich so moralisch bessern zu können. Meier setzt, wie Semler, ganz im Sinne der Anthropologie der Aufklärung auf die Eigenverantwortlichkeit und auf moralische Bildung: Als freies, selbst denkendes Wesen habe der Mensch moralisch zu leben, statt sein sündhaftes Verhalten einem mächtigen Teufel zuzuschreiben. Die Entwicklung zur Verinnerlichung des Bösen, die Bekker bereits verkündete, wird jetzt vor dem Hintergrund des neuen Menschenbildes grundsätzlich erweitert.

---

200 Ebd., S. 72: Meier spricht als Christ: „[...] so antworte ich mit der grösten Zuversicht: ja, ich glaube, daß es Teufel gebe“. Ebd., S. 67: Wir wissen, so Meier, dass der Teufel moralisch oder physisch wirken kann. Die moralische Wirkung wissen wir nicht aus der Vernunft, sondern sie sei „eine blos von Gott in der heiligen Schrift offenbarte Sache“. Ebd., S. 69: „Als Christen wissen wir also, daß es Teufel gebe, weil die Menschen durch den Sündenfall Sünder geworden sind; allein das wissen wir nicht als Philosophen, nach dem Lichte der blossen gesunden Vernunft“.

201 Ebd., S. 28, 32, 34.

202 Ders.: *Georg Friedrich Meiers der Weltweisheit öffentlichen ordentlichen Lehrers, und der Königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin Mitgliedes, Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts*. Halle 1766 (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: an Fa 1405 (4)). Vgl. dazu auch: Schneiders: *Aufklärung*, bes. S. 208-231.

203 Meier: *Gedanken*, S. 165.

204 Vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 324-332.

205 Meier: *Gedanken*, S. 166: „Wer sich in solchen Fällen vernünftig verhalten will, der muß bey solchen Begebenheiten seine Unwissenheit erkennen, und sein Urtheil zurück halten“. Ders.: *Beyträge*, etwa S. 30, 90.

206 Ders.: *Macht*, S. 190-191.

207 Vgl. Ders.: *Gedanken*, S. 156-157.

208 Ebd., S. 156: „Ist es also nicht ein thörichter Irrthum, wenn man sich den Teufel als ein so fürchterliches Wesen vorstellt, daß man sich ofte mehr für ihn als für Gott fürchtet; [...] Wer kan es mit kaltem Blute gewahr werden, daß, mitten in der sogenannten aufgeklärtern Christenheit, solche Vorstellungen im Schwange gehen, vermöge deren der Teufel als eine furchtbare Macht vorgestellt wird, die im Stande ist, so gar die Grundpfeiler des Throns der Gottheit zu erschüttern?“.

209 Ebd., S. 126.

Die Geistlichen wie die Ethiker sollten den Menschen lehren, sich selbst als vornehmsten Urheber der Sünde zu betrachten,[210] statt ihn mit Predigten über Teufelswerk dumm zu halten;[211] mit den wachsenden Erkenntnissen der Physik und der Medizin könne der Aberglaube überwunden werden,[212] mit dem richtigen Gebrauch der Vernunft und mit einer intensiven Erforschung der Natur werde der Teufelsglaube verschwinden. Der Mensch sollte kritisch über sich selbst reflektieren und sich fragen, ob er einen aufklärerischen Geist habe.[213]

Neben Meier gab es aber auch Philosophen, die in ihrer Kritik an Bekker versuchten, die Existenz des Teufels und seiner Wirkungsmacht in der Körper- und Geisterwelt philosophisch zu unterbauen.

5.3.2.2 Büttners erkenntnisoptimistischer Versuch, die Existenz des Teufels zu beweisen

Meier und auch Semler sahen sich nicht nur mit Gegenpositionen seitens der Orthodoxie konfrontiert, sondern auch mit älteren Versuchen, im wolffianischen Geist alle religionsbezogenen Fragen mit der Vernunft zu entscheiden. In letztere Kategorie gehört der Hallesche Philosoph Christoph Andreas Büttner[214] (1708-1774) mit seiner *Diivdicatio Ivdicii. De Non-Existentia Diaboli* aus dem Jahre 1734.[215] Die Frage nach

---

210 Ebd., S. 132-137.

211 Vgl. auch ebd., S. 163.

212 Ebd., S. 139-143; vgl. ebd. S. 149: „Je mehr ein Mensch die Kräfte der Natur, aus der Naturlehre und Arzeneykunst, kennen lernet, desto weniger ist er dahin zu bringen, Hexereyen zu glauben. Und eben das ist ein sehr schönes Vorurtheil wider die Hexerey, weil man, durch die Aufklärung des Verstandes, von selbst aufhört sie zu glauben, und weil sie ihren ganzen Beyfall nur der Unwissenheit und Dummheit zu danken hat“.

213 Ebd., S. 167-168: „Wir wollen also den Schluß machen, daß der Mangel der wahren Vernunft daran Schuld ist, daß die Menschen Hexereyen, leibliche Besitzungen des Teufels, und andere solche Dinge noch heute zu Tage glauben. Wenn man die wahren Ursachen der Begebenheiten auf dem Erdboden entdecken will, so wird dazu viel Mühe und Arbeit erfodert. Man muß viele Beobachtungen sammlen, und viele mühsame Experimente anstellen. Man muß grosse Gelehrsamkeit besitzen, und viele Scharfsinnigkeit anwenden. Dazu sind die meisten Menschen zu ungeschickt, und zu faul“. Semler hält Meiers Vorhaben für gelungen und seinen Versuch zur Erfassung der Unwissenheit über die Teufelslehre für überzeugend. Meiers philosophische Widerlegung von Müllers Auffassungen über Besessenheit sei eine erfolgreiche Aufdeckung der Vorurteile und Irrtümer und Entlarvung des Aberglaubens im Bereich der Wirkungsmacht des Teufels. Die *Philosophischen Gedanken* böten den Geistlichen Stoff, das Volk vom Aberglauben zu befreien. Vgl. Semler: *Anhang Abfertigung*, S. 20-22: „So kan ich es doch nicht ungemeldet lassen, daß überhaupt die Vorurtheile und Irrthümer, die zusammen teuflische leibliche Wirkungen auf dem Erdboden unter den Christen wieder eingefüret haben, da sie Christus und seine Apostel ausrotteten, mit der schicklichsten Abhandlungsart entblöst worden sind. [...] Die ganze Abhandlung ist gleich gründlich, deutlich und lebhaft, und wird Leser auf viele neue Vorstellungen bringen, deren Anwendung abermals von vielem Nutzen für sie, ja auch für andere seyn mus; zumal fast aller zusammengehörige Aberglaube entblösset, auch sonst manches freundlich gesagt wird, was Prediger vornemlich nutzen können, um ihre Gemeinden aus dem Aberglauben und aus der Dumheit ernstlicher zu reissen, als leider manche thun oder thun wollen“.

214 Zu Büttner vgl. *ADB* III, 659-660.

215 Christoph Andreas Büttner: *Q.D.B.V. Diivdicatio Ivdicii. De Non-Existentia Diaboli. Qvam Dissertatione Philosophica D. Jun. Anno MDCCXXXIV. Praeside M. Christophoro Andrea Buttnero Facvlt. Phil. Adivncto. Contra Opponentivm Dvbia Exercitii Gratia Pvblice*

der Existenz des Teufels wird nicht historisch eingeordnet, sondern rein philosophisch angegangen: „philosophice hanc rem tractare constituimus, non historice“.[216] Aus der Schrift spricht auf Schritt und Tritt Wolffs Optimismus.[217] Büttner versucht, stufenweise auf der Grundlage der drei Wolffschen Erkenntnisgrade – von der Möglichkeit über die Wahrscheinlichkeit zur Gewissheit – die Existenz des Teufels zu begründen und sie logisch-mathematisch zu beweisen.[218] Er richtet sich explizit gegen Gelehrte wie Bekker, die die Wirkungsmacht des Teufels philosophisch leugneten und sich, seiner Meinung nach, Irrtümer in der Teufelslehre hätten zuschulden kommen lassen. Dabei stellt er Bekker Spinoza und Hobbes an die Seite.

Büttners Argumentation baut auf das Verhältnis von Bezeichnung, Idee und Sache (*res*), von Idee und Urteil, und auf die Verbindung von Ursachen und Effekten auf. Da die Verhältnisse und Verbindungen falsch eingeschätzt würden, würden falsche Ideen öfters für wahr gehalten.[219] Das gelte namentlich für die Bezeichnung ‚Teufel‘, eine Notion, die „durch die tägliche Erfahrung in uns und anderen spricht, und sogar schon einleuchtet aus der Idee Teufel“.[220] Büttner erörtert drei falsche Verbindungsweisen von Idee, Bezeichnung und Sache in Bezug auf den Teufel, die graduell in Falschheit ansteigen, und zählt Bekker zu den Gelehrten, die den größten Irrtum begehen. Einmal gibt es solche, die überhaupt keine Idee, oder bloß eine trügerische oder widersprüchliche, mit der Bezeichnung ‚Teufel‘ verbinden; andere räumen zwar die Idee hinter der Bezeichnung ein, leugnen jedoch die Existenz der Sache (*res*), und schließlich gibt es welche, die die Existenz der Sache (hier: des Teufels) gewiss einräumen, wegen ihrer Vorentscheidungen oder Grundsätze aber, worüber sie sich eine falsche Idee bilden, wohl zu falschen Urteilen und Irrtümern gelangen müssen.[221] Deshalb musste Spinoza, so Büttner, auf Grund seiner Voraussetzungen die Existenz von Engeln und Teufeln

---

Defendet Ernestvs Wilhelm. Bergmann J.V. Cvltor. Dvrlaco-Pforcensis. Halle 1734 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Zsch B X.16 (13) Q).

216 Ebd., S. 9.

217 In Wolffs Schriften dominierte die Forderung nach Selbständigkeit der theoretischen Vernunft. Er empfahl eine ernsthafte Widerlegung abergläubischer Ansichten. Vgl. dazu: Christian Wolff: *Von den Vorbedeutungen oder Wunderdingen*. In: Ders.: *Gesammelte kleine philosophische Schriften*. Hildesheim, Zürich, New York 1981. 6 Tle. [Nachdruck der Ausgabe Halle 1736-1740] (= Christian Wolff. Gesammelte Werke, Abt. 1, Deutsche Schriften 21). Hier: 4. Tl., S. 142-146.

218 Wolff hatte im *Discursus praeliminaris de philosophia in genere* drei Erkenntnisarten unterschieden: die historische (*cognitio historica*), eine bloße Tatsachenerkenntnis, die auf Sinneswahrnehmung und Erfahrung beruht, die philosophische, eine Grund- und Ursachenerkenntnis, und die mathematische (Größenerkenntnis) die die quantitativen Bestimmungen von allem, was ist oder geschieht, ermittelt. Vgl. Christian Wolff: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen*. Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und hrsg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 [Nachdruck der Ausgabe Frankfurt, Leipzig 1740] (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung Abteilung 1, Texte 1). Hier: S. 2-13 (§ 1-12), 28-31 (§ 26-28). Zum Hintergrund der Wolffschen Erkenntnisgrade vgl. Juan Ignacio Gómez Tutor: *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff*. Hildesheim [usw.] 2004 (= Christian Wolff. Gesammelte Werke, Abt. 3 Materialien und Dokumente, 90), bes. S. 47-68.

219 Büttner: *Diivdicatio*, S. 3-4.

220 Ebd., S. 4: „Quodsi haec omnia exemplis comprobare vellem; magnum ingrederer dicendi campum, inutilemque laborem susciperem, cum experientia etiam quotidiana in nobis & aliis haecce loquatur, & vel ex sola diaboli idea clareat“.

221 Ebd., S. 5: „Sunt etiam, qui rei existentiam quidem concedunt, falsam vero ob praeiudicia, de ea sibi formant ideam, ex qua iudicia & ratiocinia falsa non possunt non provenire“.

schon leugnen, wie Giulio Cesare Vanini und Hobbes auch, Bekker habe dagegen dem Teufel jegliche Macht verweigert[222] und arglistig in der Teufels- und Geisterlehre die größten Irrtümer begangen. Büttner will aber Personen wie Bekker kein Denkmal setzen, sondern vielmehr ihre Thesen prüfen und die Existenz des Teufels entsprechend den drei Erkenntnisgraden der realen Existenz der Dinge nachweisen.[223]

Zunächst will Büttner, der Logik gemäß, zu einer Definition des Begriffes kommen, im Sinne Wolffs, der postuliert hatte, dass keine Erkenntnis ohne vorherige genaue Begriffsbestimmung erlangt werden könnte, denn wenn die philosophische Methode der mathematischen ähnele, so Wolff, und genau definierte Begriffe zugrunde gelegt würden, könne der Sinn der Sätze nicht zweifelhaft sein.[224] Büttner definiert den ‚Teufel' als einen erschaffenen und ‚vollständigen' Geist, der als gefallener Engel mit seiner moralischen Bosheit allen schaden will.[225] Weil die Idee eines solchen Geistes keinen Widerspruch ergebe, könne die Möglichkeit der Existenz des Teufels nicht geleugnet werden, denn weil er ein geschaffener Geist sei, sei er auch ein endlicher Geist und könne somit Schäden und Schlechtes auslösen.[226] Aus der möglichen Idee wird hier die Existenz oder Wirklichkeit der Sache postuliert, auf Grund von Wolffs Definition des Möglichen als dasjenige, „was nichts widersprechendes in sich enthält", gemäß dem Kontradiktionsprinzip,[227] denn Philosophie galt Wolff als eine Möglichkeits- und Ursachenwissenschaft und das Wirkliche leitete er aus dem Möglichen ab. Büttner definierte ‚Geist' als eine Wesenheit, die mit Intellekt und freiem Willen versehen sei, und sah den Intellekt als die Fähigkeit an, Sachen distinkt, klar und deutlich (für sich) zu repräsentieren. Unter Berufung auf Wolff leugneten Büttners Gegner die Existenz des Teufels, denn, wenn der Geist mit Intellekt versehen sei und die Sachen durch den Intellekt wirklich distinkt vorgestellt würden, müsste der Teufel, der eben ein solcher Geist sei, über eine solche distinkte Erkenntnis verfügen und von verwirrter Erkenntnis frei sein. Sie schlossen daraus, dass der Geist, den Büttner allerdings ‚Teufel' nennt, somit, weil Sündiges und Schlechtes eben aus verwirrter Erkenntnis hervorwüchsen, nicht sündigen und Schlechtes stattfinden lassen könne, was aber Büttners Auffassung entsprechend nur für Gott gelten würde, der von verwirrter Erkenntnis frei sei. Aus diesem Grund könnte der Teufel, so Büttners Gegner, nicht existieren. Büttner warf ihnen vor, dass sie vergessen würden, dass der Teufel ein erschaffener und endlicher Geist sei und somit wirklich Schlechtes wirken könne. Daraus, dass ein Geist nicht sündige, wenn er eine Sache distinkt kenne, könne nicht geschlossen werden, dass er, insofern er Geist sei, überhaupt nicht sündigen könne, weil er nur von Gott die Kraft erhalte, denn die Geister seien ja alle von Gott erschaffen, und zwar mit klaren und deutlichen Ideen; nach dem Fall der Engel aber habe der Teufel sich von Gott abgekehrt, daher bleibe Gott weiter der Ursprung des

222 Ebd., S. 5: „De Balthas. Beckero res est tam notissima, ut & illi non nesciant, eum Diabolis omnem fere potentiam abnegasse, qui eruditione alias aliis minime praestant".

223 Ebd., S. 6: „Verum cum hic non historiarum monumenta de pessimo illo hominum genere, qui in doctrina de Diabolis malitiose errarunt, ponere, sed solum probationem aliquam Theseos meae adducere constituerim; dicat sufficere possunt". Ders.: *Cursus philosophicus: omnes philosophiae partes complectens; Teil 1: Philosophia theoretica, Teil 2: Philosophia practica*. Halle 1734.

224 Vgl. Wolff: *Discursus*, S. 154-155 (§ 134), 156-157 (§ 136), 160-163 (§ 139).

225 Büttner: *Diivdicatio*, S. 7.

226 Ebd., S. 10.

227 Wolff: *Vernünfftige Gedancken*, S. 7-8.

Guten. Aus Wolffs System kann somit nicht, betont Büttner, geschlossen werden, dass der Teufel nicht existiert oder nicht existieren kann.[228]

Von der Möglichkeit der Existenz des Teufels kommt Büttner auf die Wahrscheinlichkeit von dessen Existenz zu sprechen, die er zum einen von den *spectra* her begründet, die auf Teufelswerk schließen lassen.[229] Gelehrten, die, wie Bekker, die *spectra* leugnen oder sie als Produkte der *imaginatio* deuten, wirft er vor, dass sie nicht berücksichtigen, dass die *imaginatio* nicht soviel Kraft habe, dass sie Erscheinungen oder Gesichter hervorbringen könne.[230] Weil es allerdings schwierig sei, Träume und andere *phantasmata* von wahren Gesichtern zu unterscheiden,[231] und die *imaginatio*, namentlich bei Kranken, manchmal so stark sei, dass die erdichteten *phantasmata* nicht von den wahren zu unterscheiden seien,[232] sei bei der Bestimmung von *spectra* behutsam vorzugehen. Zum anderen glaubt Büttner, auf die Existenz des Teufels nach dem Wahrscheinlichkeitsprinzip aus der dämonischen Besessenheit schließen zu können, die er nicht philosophisch, sondern auf Grund von Beispielen in der Bibel, etwa der Dämonenaustreibung durch Christus, annimmt.[233] Darüber hinaus stützt er sich auf Vorgänger wie Friedrich Hoffmann und Michael Alberti, die behaupteten, dass ein Dämon sich bei einer Krankheit durchaus einmischen und die *humores* beeinflussen könne, obwohl immer sorgfältig zwischen dämonischer und natürlicher Krankheit zu unterscheiden sei.[234]

Mit Wahrscheinlichkeit konnte Büttner zwar auf die Existenz des Teufels schließen, mit Gewissheit als philosophische Sicherheit im Sinne des dritten Erkenntnisgrads konnte er sie nicht beweisen (*demonstrare*):[235] Er muss eingestehen, dass die Beweisführung derjenigen, die glaubten, *a priori* die Existenz des Teufels beweisen zu

---

228 Büttner: *Diivdicatio*, S. 11-13; S. 11: „Quamvis vero hoc argumentum multis qui doctrinis declactantur singularibus videatur speciosissimum; non tamen tantum est, quantum ab ipsis habetur. Obliviscuntur enim illi quod Diabolus sit spiritus creatus, adeoque finitus, (§ 5) eo ipso vero peccata malaque ab eo provenire possunt. (§ 116 Th. Nat.) Omnis ergo eorum error huc redit quod ex creatura finita & mutabili, infinitam faciant & immutabilem. Hoc quidem facile concedimus, immo & satis probavimus, (§ 117 Theol. Nat.) spiritum, quamdiu rem distincte cognoscit, minime peccare, malaque producere. Non vero exinde sequitur, uti tamen adversarii nostri male concludunt, spiritum ut spiritum peccare non posse, quod solum ab infinito illo spiritu, supremo scilicet Numine valet. Patet ergo miserrima adversariorum confusio, quam ut rationem huius dubii adduximus“.

229 Ebd., S. 14-15.

230 Vgl. ebd., S. 15: „Praecipue vero ridicula est eorum, qui spectra negant, doctrina, ac si imaginatio talem tantamque habeat vim & efficaciam, ut adparitiones seu visa producere possit. Verum haec neque immediate, neque mediate ex imaginationis idea, quae tantum est idearum reproductio [...] deduci potest“.

231 Ebd., S. 16-17.

232 Ebd., S. 17: „Tanta est aliquibus imaginandi vis, ut phantasmata fictitia (a veris) seu veras a falsis distinguere nequeant“.

233 Ebd., S. 18-19.

234 Vgl. ebd., S. 22-23.

235 Ebd., S. 23: „Tertius cognitionis nostrae gradus est certitudo. [...] Verum ingenue fateor, quod nullam invenire potuerim rationem, ex qua sine dubio relicto, diaboli existentiam demonstrare possem. Me autem hic non de certitudine, quae ex scriptura sacra sine dubitatione probatur, sed solum de philosophica loqui, quivis videt“. Das *demonstrare* stimmt mit dem Wolffschen zweiten und dritten Erkenntnisgrad (d.h. mit der philosophischen und der mathematischen Erkenntnis) überein. Büttner betonte, dass die Existenz des Teufels auf Grund der Bibel durchaus mit Gewissheit bewiesen werden konnte.

können, lückenhaft sei.[236] Einen philosophischen Beweis auf Grund der *certitudo* konnte Büttner nicht liefern. Es ging ihm vermutlich in erster Linie darum, in der Abgrenzung gegen Gelehrte wie Bekker, die Geistern jegliche Wirkungsmacht absprachen, die Existenz von bösen Geistern in der Körper- wie der Geisterwelt vor dem Hintergrund des Erkenntnisoptimismus Wolffscher Prägung als plausibel darzutun.

5.3.2.3 Die Widerlegung von Bekkers cartesianischen Grundsätzen durch Oesfeld und Crusius

Wie Büttner versuchte auch der Pastor und Heimatforscher Gotthelf Friedrich Oesfeld[237] (1735-1801), der als Assessor der Jenaer philosophischen Fakultät angehörte, philosophisch die Möglichkeit der Teufelseinwirkung nachzuweisen, allerdings nicht im wolffianischen Sinne, sondern von der Kritik an cartesianischen und vermeintlich ‚epikuristischen' Gesichtpunkten aus. Anfangs urteilte er, wie Semler und Meier, skeptisch über die Möglichkeit von Besessenheit, besonders im Falle der Lohmannin, Semler distanzierte sich aber von ihm, weil er sich eine „unphilosophische Beschäftigung mit der Lohmannin" zuschulden habe kommen lassen.[238] In den *Gedanken von der Einwirkung guter und böser Geister in die Menschen* untersucht Oesfeld, ob die Wirkung der Geister mithilfe der Vernunft zu beweisen sei,[239] und beantwortet die Frage in positivem Sinne. Bekker und Thomasius kritisiert er als „Geisterstürmer".

Die Einwirkung von Geistern auf den Menschen nimmt Oesfeld nicht vorbehaltlos an und der angeblichen Besessenheit der Lohmannin steht er skeptisch gegenüber, da er in erster Linie natürliche Erklärungen beibringen will.[240] Zunächst untersucht er die Möglichkeit der Existenz und der Wirkung von Geistern. Auf die Existenz anderer Geister außerhalb des Menschen glaubt er auf Grund des alten Arguments der Stufenfolge in der Schöpfung, dass es Geister zwischen Gott und Menschen geben müsse, mit größter Wahrscheinlichkeit schließen zu können[241] und seelische wie körperliche Ein-

---

236 Ebd., S. 24: Vgl. etwa Andreas Rüdiger: *Andreae Rüdigeri Physica divina, recta via, eademque inter superstitionem et atheismum media [...]*. Frankfurt am Main 1716.

237 Zu Oesfeld vgl. Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 5, Sp. 985-986.

238 Semler: *Abfertigung*, S. 97.

239 Gotthelf Friedrich Oesfeld: *Gedanken von der Einwirkung guter und böser Geister in die Menschen. Nebst beygefügter Beurtheilung eines neuern Beyspiels einer vermeynten leiblichen Besitzung, herausgegeben von M. Gotthelf Friedrich Oesfeld, der philosoph. Facultät ordentlichen Assessorn und der latein. Gesellschaft zu Jena Ehrengliede*. Wittenberg 1760 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pon Zc 4465 (5)).

240 Ebd., S. 35: „Der Ursprung ihrer Krankheit scheinet allerdings sonderbar zu seyn. [...] Ich habe mir es allezeit zu einem Gesetz gemacht, bey Erklärung sonderbarer Begebenheiten immer lieber den natürlichen, als aussernatürlichen, oder übernatürlichen Weg zu versuchen. Das Gesetz der Sparsamkeit verbietet auch, wo natürliche Ursachen noch hinreichen, keine aussernatürliche anzunemen; und überdem sind natürliche Begebenheiten viel tausendmal gewöhnlicher, als eine nicht natürliche. Und also verhält sich die Muthmaßlichkeit einer natürlichen gegen einer aussernatürlichen Begebenheit, wie tausend, ja vielleicht, wie zehn oder hundert tausend gegen Eins. Ich will es also versuchen, eine natürliche Entstehungsart dieser Krankheit [d.h. der Lohmannin] anzugeben".

241 Ebd., S. 11-12.

wirkung von Geistern auf den Menschen hält er für „unstreitig möglich“.[242] Anders als Meier begeht er keinen Mittelweg und geht er mit Bekker unmittelbar ins Gericht. Die strikte Trennung von Geistigem und Materiellem, die dieser mit Rückgriff auf Descartes annahm, sowie die Alternative des Okkasionalismus lehnt er ab und die Möglichkeit, dass Geister Körper haben können, lässt er offen. Bekker habe den cartesianischen Dualismus derart überzogen, dass er jegliche Besessenheit leugne, daher gilt er Oesfeld als der Teufelsleugner schlechthin:

> Obgleich viele es geleugnet haben, daß die Geister nicht in Körper wirken könnten: so hat es doch niemand völlig bewiesen. Balthasar Becker, ein Weltweiser aus der Schule des Cartesius, hatte freylich ein System angenommen, nach welchem er die körperlichen Wirkungen der Geister leugnen mußte; allein es war zugleich ein System, welches viele falsche Sätze in sich hält. Des Cartes theilte alle Dinge in Geister und Körper, und jener Wesen setzte er in das Denken; dieser aber in die Ausdehnung. Diese Begriffe schienen ihm zu weit von einander entfernt zu seyn, als daß ein denkendes Wesen nur den geringsten Einfluß in ein ausgedehntes Ding haben könnte. Er leugnete daher die Einwirkung der Geister in die Körper, und dieses war der Grund zu seinem System der gelegentlichen Ursachen, weil er es nicht für möglich hielt, daß unsere Seele und unser Körper in einander wirken könnten. Becker nahm diesen Lehrbegrif des Cartesius an, und ließ sich dadurch so weit verleiten, daß er alle satanischen Besitzungen ohne Unterschied leugnete.[243]

Oesfeld sieht in Bekker und Thomasius eine neue Generation von Philosophen, die die Wirkungsmacht der Geister allzu sehr einschränkten, ja deren Existenz gar leugneten, weshalb er sie des Epikurismus und damit des Materialismus beschuldigt. Er begründet die Möglichkeit der Einwirkung von Geistern auf den Körper mit dem Satz vom Widerspruch, sowie mit dem Argument, dass auch Gott als Geist auf Körper einwirke, die menschliche Seele ebenfalls, und dass es Erfahrungen gebe, die die Wirkung belegten, was Bekker bereits alles widerlegt hatte. Schließlich ist die philosophische Annahme, dass der Teufel einen subtilen Körper habe, auf die auch Meier sich berief, für Oesfeld ebenfalls ein Argument, die Möglichkeit der Geistereinwirkung auf Körper anzunehmen:

> [...] so hob sich nun ein neues Geschlecht der Weltweisen empor, oder es erschien vielmehr nur von neuen, welche Geisterstürmer wurden, und entweder alle Geister ausser der menschlichen Seele leugneten, oder sie doch aus der körperlichen Welt in den Zwischenhimmel des Epikurs verwiesen. Balth. Becker, Thomasius, Toland, Bayle, Mead, Heyne, viele andere, sind gegen die Hexen, Gespenster, Kobolde Vampirs und Drachen zu Felde gezogen; sie haben sich aber in der Hitze zu weit verlaufen, und haben die Wirkungen der Geister zu sehr eingeschränket. [...] Die Möglichkeit des Einflusses zwischen Geistern und Körpern erhellet theils daher, weil kein Widerspruch darinn liegt, daß Geister in Körper wirken; theils aus der Einwirkung des unendlichen Geistes in die Körperwelt; theils aus der Wirkung der menschlichen Seele in ihren Körper; theils machen einige genug geprüfte unleugbare Erfahrungen die Sache unwidersprechlich gewiß. Auch ist die philosophische Hypothese, daß die Geister einen subtilen

242 Vgl. ebd., S. 12-14.
243 Ebd., S. 14-15; ebd. S. 16.

organischen Körper haben, bequem, um daraus die Möglichkeit ihrer Wirkung in grobe Körper zu erklären. [...] Es bleibt also die Möglichkeit des gegenseitigen Einflusses der Körper- und Geisterwelt unter den Weltweisen eine ausgemachte Sache.[244]

Mit Hilfe der Bibel glaubt Oesfeld, die Möglichkeit der Besessenheit beweisen zu können, und Bekker setzt er, weil dieser die Akkommodationstheorie anwandte, kurzerhand mit Hobbes gleich. Nicht nur in der Zeit der Juden und der ersten Christen habe es Besessenheit gegeben, immer noch sei sie möglich, denn die Macht des Teufels sei nach wie vor „groß genug“[245] und er gehe (gemäß 1 Petr 5,8) „noch itzt umher [...], wie ein brüllender Löwe, und suchet, welchen er verschlinge“.[246] Neben Besessenheit nimmt Oesfeld auch die Anfechtung durch böse Geister (*vexa daemoniaca*) an, denn der Teufel wirke auf die menschliche Seele ein und rege zu bösen Gedanken an: „Indessen ist es doch auch nicht zu leugnen, daß auch sowohl der Stoff zu bösen Gedanken, als auch der starke Trieb zum Bösen dem bösen Geiste mit zugeschrieben werden müsse“.[247]

Wie Oesfeld versuchte auch Christian August Crusius, mit der Vernunft die Möglichkeit der Geistereinwirkung zu behaupten.[248] In seiner *Gründlichen Belehrung vom Aberglauben zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen Religion und Aberglauben* (1767)[249] charakterisiert er Bekker als den Geisterleugner schlechthin und betrachtet ihn als einen seiner wichtigsten Gegner in der pneumatologischen Auseinandersetzung. Crusius ging einen Mittelweg zwischen der strengen Orthodoxie und dem fortschrittlichen Wolffianismus, gehörte im Grunde in die Thomasius-Tradition[250] und war eher Eklektiker als Systematiker. Er zweifelte an der Möglichkeit des Verstandes, sicheres Wissen zu erlangen, da dieser von Vorurteilen befangen sei; dem cartesianischen Geistbegriff stand er wie Thomasius ablehnend gegenüber und setzte sich wie dieser mit dem Geisterreich intensiv auseinander. Anders als Oesfeld unterschied er in der Frage der Wirkungsmacht von Geistern zwischen Bekker und Thomasius, den er heranzieht um Geisterwirkung zu beweisen. Den Kampf der beiden gegen den Aberglauben führt er aber energisch weiter: Er will aufklären, indem er mit Irrtümern und

---

244 Ebd., S. 15-16.

245 Vgl. ebd., S. 26: „Indessen bleibt es doch noch immer möglich, daß noch jezuweilen eine leibliche Besitzung hier und da gefunden werde. Die Macht des Satans in allen Kindern des Unglaubens ist noch groß genung [sic!]“.

246 Ebd., S. 30.

247 Ebd., S. 30.

248 Zu Crusius vgl. Martin Krieger: *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*. Würzburg 1993 (= Epistemata, Reihe Philosophie 126) [Urspr.: Phil. Diss. Frankfurt am Main 1991]; Magdalena Benden: *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns*. Bonn 1972 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 73) [Urspr.: Phil. Diss. Bonn 1970].

249 Christian August Crusius: *Herrn D. Christian August Crusii, Theol. Prof. Prim. zu Leipzig, Philos. Prof. Extr. des Hochstifts Meissen Prälaten und Domherren etc. Gründliche Belehrung vom Aberglauben zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen Religion und Aberglauben. Aus dem Lateinischen übersetzt von M. Christian Friedrich Pezold*. Leipzig 1767 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 87).

250 Döring: *Philosophie*, S. 104-122.

Vorurteilen im Bereich der Religion aufräumt,[251] und bezeichnet Aberglauben als „Überbleybsel des Heidenthums“.[252]

Während die Cartesianer die Vorurteile vorschnell ausrotten wollten, indem sie die Bibel symbolisch auslegten, will Crusius sie allmählich entwirren. Er kritisiert ‚Neuere‘ wie Bekker, die auf Grund ihres philosophischen Systems die Phänomene der Geisterwelt, die sie nicht erklären konnten oder wollten, einfach leugneten; Crusius hält dagegen wie Oesfeld die Möglichkeit, dass Geister über subtile Körper verfügten, offen.[253]

Als Eklektiker lehnte er philosophische Systeme, wie das Wolffsche, als solche ab: Die Grenzen des rationalen Erkennens galten ihm als zu beschränkt, und auf die mathematische Methode eines Descartes’, auf die später Wolff aufbaute, verzichtete er. Dafür setzte er auf Beobachtungen, um so auf das Unerkennbare zu schließen, so auch im Bereich der Geisterwelt. Er kritisierte daher diejenigen, die bloß auf der Grundlage eines philosophischen Systems, wie Bekker, anhand des Cartesianismus die Geisterwirkung leugneten; dafür nahm er die Existenz freier, selbständiger Geister als Helfer Gottes an, weil dies in der Schöpfungsabsicht beschlossen liege, und die Welt galt ihm nicht als Maschine ohne Spielraum für Geister, sondern als Reich Gottes.[254] Cartesianer wie Bekker hätten in Crusius’ Augen dazu beigetragen, dass Zauberei schlechthin geleugnet werde; Thomasius aber verteidigt er gegen den Vorwurf, dass dieser alle Zauberei geleugnet hätte, denn dieser habe die Existenz von Geistern und deren Einwirkung auf die menschliche Seele durchaus angenommen. Aberglauben betrachtet er nach wie vor als Laster der Zeit, da immer noch Menschen an Zauberei glaubten.[255] Wenn er auch Zauberei in manchen Fällen ablehnt, nimmt er auf Grund der Bibel

---

251 Crusius: *Belehrung*, Vorrede von Christian Friedrich Pezold, unnummeriert.

252 Vgl. den Titel der Schrift: Ders.: *Herrn D. Christian August Crusius, Professoris Primarii zu Leipzig, Prälaten und Domherrn des Hochstifts Meissen etc. Abhandlung von den Ueberbleibseln des Heidenthums in den Meynungen vom Tode. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt, und mit einigen Anhängen aus andern desselben Schriften, worinn sowohl die Lehre vom Tode und der Auferstehung, als auch die Beschaffenheit des Heidnischen und andern Aberglaubens, erläutert wird, versehen*. Leipzig 1765 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Te 299).

253 Ders.: *Belehrung*, S. 86-87: „[...] nehmlich der Meynung der Neuern zu gefallen, welche leichter davon zu kommen glauben, wenn sie alles das schlechthin leugnen, was sie von den Geistern nach ihrem System entweder nicht können, oder doch nicht wollen erklären. Denn es ist zwar kein eintziges System der Philosophen, es sey auch sonst falsch, als es wolle, welches seine Anhänger nöthigte, die Magie oder die Geister zu leugnen, und zu bestreiten; denn warum können sie nicht den Geistern subtile Körper beylegen [...]“.

254 Zum Hintergrund vgl. Sonia Carboncini: Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius. In: Schneiders: *Thomasius*, S. 287-304.

255 Crusius: *Belehrung*, S. 89-100: „Es sind zwar jetzt viele, welche alle Zauberey, dabey etwas durch eine verborgene Wirkung der bösen Geister geschehen soll, schlechthin vor eine Fabel halten und darüber spotten, vornehmlich seit dem die cartesianische Philosophie den endlichen Geistern das Vermögen in die Körper zu wirken abzusprechen sich unterstanden, und der berühmte Christian Thomasius den Hexenprocessen, welche selbst voll Irrthum und Aberglauben waren, sich widersetzet hat. Denn von diesem glaubt man, obwohl fälschlich, er habe alle Zauberey geleugnet und bestritten. [...]. Wenn sie keine solche Magie glauben wollen, da etwas durch die Beyhülfe der bösen Geister geschiehet, was sonst unter den Umständen, unter welchen die Sache erfolget, nicht hätte geschehen können, so dürfen sie doch deswegen noch nicht leugnen, daß der magische Aberglaube als ein wirkliches Laster und Verbrechen vorhanden und anzusehen sey“.

schon noch Geisterwirkung an.[256] Die Philosophie und damit auch die Dämonologie stellt er so letztendlich in den Dienst der Theologie. Dadurch unterschied er sich von der skeptischen Haltung eines Meier wie von den wolffianischen Versuchen eines Büttner.

Allmählich jedoch wurden in der Nachfolge Semlers Bekker und Thomasius als Aberglaubensbekämpfer instrumentalisiert. Dass Vorurteilskritik und Hexerei immer noch die öffentliche Debatte beschäftigten, belegt die Rede „Von dem gemeinen Vorurtheil der wirkenden und thätigen Hexerey", die Don Ferdinand Sterzinger (1721-1786) im Oktober 1766 in der Bayrischen Akademie der Wissenschaften hielt.[257] Er betont, dass die die damaligen aufgeklärten Zeiten keine Vorurteile mehr duldeten[258] und dass Hexerei ein Hirngespinst sei.[259] Er stützt sich besonders auf Scipione Maffei (1675-1755), der jede Möglichkeit der Magie ablehnte.[260] Erst wenn der Glaube an Hexerei als Teufelswirkung, der der Wahrheit und der gesunden Vernunft zuwider sei und die Allmacht Gottes schmälere, aufgegeben werde, sei der Aberglaube endgültig überwunden.[261]

Sterzingers Rede erntete viel Beifall, obwohl der katholische Klerus sie ablehnte. Sie löste den sogenannten Bayrischen Hexenkrieg aus, der bewusst inszeniert worden war, um einen rascheren gesellschaftspolitischen Wandel herbeizuführen,[262] und den Prozess der Aufklärung im katholischen Deutschland vorantrieb.[263] Der Bayrische

---

256 Ebd., S. 102: „Wem dieses Exempel nicht genug ist, zu erkennen, daß es Wahrsagerkünste gegeben, dabey eine Würkung des Teufels gewesen, der muß die heilige Schrift selbst und mit derselben auch die Hoffnung aufgeben, die sich auf das göttliche Wort gründet"; ebd. S. 207-208.

257 Ferdinand Sterzinger: *Akademische Rede von dem gemeinen Vorurtheil der wirkenden und thätigen Hexerey, welche an Sr. Churfürstl. Durchleuch in Baiern, etc. etc. höchsterfreulichen Namensfeste abgelesen worden von P. Don Ferdinand Sterzinger, regulirten Priester, Theatiner, Mitgliede der churbaierischen Akademie der Wissenschaften Den 13 October 1766*. München 1766 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Hb 663 (9)). Vgl. auch Behringer: Geschichte, S. 505-508; Midelfort: *Exorcism*, S. 94ff. Zu Sterzinger vgl. Behringer: *Hexenverfolgung*, S. 371ff.

258 Sterzinger: *Rede*, S. 1: „Unsere aufgeklärte Zeiten, in welchen die Wissenschaften den höchsten Gipfel zu erreichen scheinen, gedulden keine Vorurtheile mehr; und wir achten jene Arbeit für die ersprießlichste, welche dergleichen, den nützlichen Wissenschaften, nachtheilige Meinungen bessert".

259 Ebd., S. 9: „abgeschmackte Chimaera, oder erdichtete Sache"; ebd., S. 20-21: „[...] wenn auch die Hexerey, wie wir unabläßlich behaupten, in sich selbst ein eitles und leeres Nichts, ein Vorurtheil, und Hirngespinst verrückter Köpfe [sei]".

260 Ebd., S. 5. Vgl. Behringer: Geschichte, S. 505-506; Scipione Maffei: *L'arte magica dileguata*. Verona 1749; Ders.: *L'arte magica distrutta*. Trento 1750; Ders.: *L'arte magica annichilata*. Verona 1754. Zu dieser Debatte vgl. Luciano Parinetto: *Magia e Ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750*. Florenz 1974. Auch verwies Sterzinger auf die italienischen Aufklärer Girolamo Tartarotti (1702-1761) und Ludovico Antonio Muratori (1672-1750).

261 Sterzinger: *Rede*, S. 21: „Aus dem bisher angeführten, hoffe ich, genugsam erwiesen zu haben, wie weit die geträumte Hexerey von der Wahrheit entfernet, der gesunden Vernunft zuwieder, und der Allmacht Gottes entgegen seye. So lange man glauben wird, daß die Hexerey eine wahre und durch den Beystand des Teufels wunderwirkende Kunst seye, so wird die geistliche so wohl, als die weltliche Macht sich vergebens bemühen, das Laster des Aberglaubens zu vertilgen".

262 Vgl. auch Peter von Osterwald (1718-1778): *Vom Nutzen der logikalischen Regeln besonders wider die Freigeisterei und den Aberglauben*. München 1767.

263 Zum Bayrischen Hexenkrieg vgl. Wolfgang Behringer: Der ‚Bayerische Hexenkrieg'. Die Debatte am Ende der Hexenprozesse in Deutschland. In: Lorenz, Bauer: *Ende der Hexenverfolgung*, S. 287-313.

Hexenkrieg gilt als Vorläufer der Debatte um Johann Joseph Gaßner in den siebziger und achtziger Jahren über die Möglichkeit von Exorzismen und Besessenheit. Bekkers *Betoverde Weereld* erlangte dabei erneut Aktualität, allerdings wurde jetzt die Existenz des Teufels grundsätzlich zur Diskussion gestellt.

5.3.3 Der Stellenwert der *Betoverde Weereld* bei der Abgrenzung des Wirkungsbereichs von Geistern in der Debatte um Schröpfer und Gaßner

Um 1770 löste das Treiben des angeblichen Rosenkreuzers Johann Georg Schröpfer[264] (1739-1774) und des katholischen Exorzisten Johann Joseph Gaßner[265] (1727-1779) einen neuen Teufelsstreit aus.[266] Schröpfer lockte mit seinen Beschwörungen von Verstorbenen und bösen Geistern viele in seine Leipziger Kaffeewirtschaft. Als er sich 1774 erschoss, begann Gaßner im Süden Deutschlands seine exorzistischen ‚Wunderkuren', mit denen er angeblich Besessene heilte. Die Auseinandersetzungen um Schröpfer und Gaßner lieferten einen Kontext, über den Ort des Bösen nachzudenken. Gaßner machte den Teufel für das Unglück und das Böse, das den Menschen heimsuchte, verantwortlich und versuchte ihn zu schlagen, statt ihn zu leugnen. Der Züricher Pfarrer Johann Caspar Lavater (1741-1801), der anfangs Gaßners Praktiken ernst nahm, sah sie als Möglichkeit an, das Transzendente zu erfahren: Er hoffte, so die Geisterwelt objektiv wissenschaftlich untersuchen und ihr Funktionieren erklären zu können.[267] Nicht nur im katholischen Süden der deutschen Lande wurden Gaßners angebliche exorzistische Heilungen diskutiert,[268] der Norden sah sich veranlasst, sich einzumischen, um die Wiederaufnahme der Hexenprozesse zu verhüten.[269] Vor diesem Hintergrund gewann Bekkers Kampf gegen den Teufels- und Hexenglauben noch bis ins späte 18. Jahrhundert hinein entscheidende Bedeutung.

In den Debatten um Schröpfer und Gaßner wurde unter Berufung auf Bekker der Glaube an die Wirkungsmacht des Teufels auf Körper, anders als in der ersten Phase

---

264 Zu Schröpfer vgl. *DBA* I 1141, 434-438; *ADB* XXXII, 490-491; Eugen Sierke: *Schwärmer und Schwindler zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts*. Leipzig 1874, S. 288-332.

265 Zu Gaßner vgl. bes. Midelfort: *Exorcism*; Josef Hanauer: *Der Exorzist Johann Joseph Gaßner (1727-1779). Eine Monographie*. Würzburg 1950 [Phil. Diss.]; Ders.: Der Teufelsbanner und Wunderheiler Johann Joseph Gaßner (1727-1779). In: Georg Schwaiger, Paul Mai (Hrsg.): *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* 19 (1985), S. 303-546; Sierke: *Schwärmer*, S. 222-287; *NDB* VI, 84-85.

266 Zum Hintergrund vgl. auch Dirk Fleischer: Wider den alten Plunder. Johann Salomo Semler als Aberglaubenskritiker. In: Semler: *Samlungen*, Bd. 1, S. I-XXXIII; Ders.: Entzauberung.

267 Zu Lavater vgl. Horst Weigelt: *Johann Kaspar Lavater. Leben, Werk, Wirkung*. Göttingen 1991 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1556); Karl Pestalozzi, Horst Weigelt (Hrsg.): *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater*. Göttingen 1994 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 31). Zum Briefwechsel zwischen Semler und Lavater vgl. Semler: *Samlungen*, Bd. 1, S. 1-7, 78-86, 127-177. Vgl. auch Midelfort: *Exorcism*, S. 103-104. Auch von katholischer Seite wurde Gaßners Auftreten kritisiert. Vgl. Ferdinand Sterzinger: *Die aufgedeckten Gaßnerische Wunderkuren*. S.l. 1775.

268 In Friedrich Nicolais *Allgemeiner Deutscher Bibliothek* wurden mehr als achtzig Schriften über Gaßners Treiben rezensiert. Vgl. dazu: Pott: *Aufklärung*, S. 253; Midelfort: *Exorcism*, S. 123-125.

269 1774 verbot der Kurfürst von Bayern Gaßners Schriften. Auch Kaiser Joseph II. kritisierte Gaßners Treiben. Vgl. dazu: Behringer: *Hexenverfolgung*, S. 396-397.

der Rezeption der *Betoverde Weereld*, grundsätzlich (natur-)philosophisch widerlegt. Im Mittelpunkt stand die Frage, ob und wie der Teufel Besessenheit bewerkstelligen könne, so dass der Mensch, wie Schröpfer glaubte, aus dessen Macht befreit werden müsse. Nur wenige Gelehrte setzten noch voraus, dass der Teufel sowohl auf den Geist wie auf Körper einwirken könnte, vielmehr wurde ihm eine bloß moralische Wirkungsmacht zugesprochen. Wie in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts gilt Semler immer noch als Hauptvertreter der Dämonenkritiker, die unter Berufung auf die Naturwissenschaften angebliche Geisterwirkung als natürliche Vorgänge deuteten. Einige leugneten sogar die Existenz des Teufels und damit dessen Wirkungsmacht überhaupt, wobei sie ihn als bloße Metapher verstanden und das Böse ganz verinnerlichten. Andere dagegen erklärten die Existenz des Teufels als philosophisches Konstrukt und somit als eine Veräußerlichung. Die Reaktionen auf Bekker versuchen das Böse zu konkretisieren und es zu verorten. Der Kampf gegen die Wirkungsmacht des Teufels wird als Kampf für den Glauben an Gott und für eine aufgeklärte Frömmigkeit geführt, weshalb die Entzauberungsthese zu revidieren ist. Nach wie vor werden Schriften zur Verteidigung der Geistereinwirkung, namentlich von orthodox-lutherischen Theologen,[270] aber auch von aufgeklärten Gelehrten wie Crusius veröffentlicht. Generell jedoch repräsentierte Bekker für die Aufklärung die Befreiung vom Aberglauben und wurde als deren Vorfechter weithin anerkannt, weshalb Mitte der achtziger Jahre ein Schlussstrich unter die deutsche Rezeption der *Betoverde Weereld* gezogen werden kann.

Die Teufelskritik trug zur Verinnerlichung des Bösen bei: Während Gaßner es als Einfluss des Teufels deutete und die Orthodoxie immer noch an die Möglichkeit der Einwirkung des Teufels auf Körper festhielt, schrieben aufgeklärte Philosophen und Theologen das Übel und die Sünde in der Welt nicht mehr in erster Linie einer äußeren, bösen Wesenheit zu, sondern führten sie vielmehr auf das sündhafte, menschliche Verhalten zurück. Die Dekonstruktion des Teufels und seiner Wirkungen bildete ein zentrales Thema in der deutschen philosophisch-theologischen Aufklärung. Bekker spielte darin insofern eine zentrale Rolle, als sich anhand der Auseinandersetzung mit ihm die Entwicklung der Teufelsvorstellung vom äußerlichen, personalem Bösen zum psychologisch-philosophischen Prinzip innerhalb der Menschen nachzeichnen lässt, wie er es längst supponiert hatte.[271]

Die Entwicklung zur Verinnerlichung des Bösen in den deutschen Landen kann aus der „inneren Mission“ des Pietismus erklärt werden, die besonders auf die Praxis ausgerichtet war,[272] darüber hinaus aber auch aus der Trennung von Moral und Religion sowie aus der damit einhergehenden Subjektivierung der Moral, die sich besonders in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vollzog: Fortan galt nicht mehr die religiös abgesicherte Norm, sondern eine vom Subjekt geprägte Sittlichkeit. In den deutschen Landen setzte besonders der Pietismus in der Auseinandersetzung mit der dogmatisch festgelegten (lutherischen) Orthodoxie auf innere Glaubensgewissheit des Einzelnen,[273] womit der Teufel als äußere Gestalt, der physisch auf die Menschen ein-

270 Semler: *Samlungen*, Bd. 1, S. 115, 194.
271 Vgl. Midelfort: *Exorcism*, S. 129, 130, Anm. 54, 55.
272 Kittsteiner: *Entstehung*, S. 293-295.
273 Vgl. Reiner Wild: Freidenker in Deutschland. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 6/3 (1979), S. 253-285. Hier bes.: S. 272-273.

wirkte, in den Hintergrund trat. Wenn in den sechziger Jahren Meier und Semler darauf hinweisen, dass nicht ein Teufel außerhalb des Menschen als „moralische[r] Packesel“ für das Böse verantwortlich sei,[274] sondern der Mensch selber, impliziert dies, dass der Mensch mit moralischer Standfestigkeit den Einfluss des Teufels bis auf ein Minimum reduzieren kann. Hier artikulieren sich eine durchaus positive Anthropologie und eine Hinwendung zur Selbstverantwortung. Der Kampf gegen den Teufels- und Aberglauben in der Auseinandersetzung mit Gaßner und Schröpfer war eine kräftige Offensive der gelehrten Welt zur Aufklärung der breiten Masse.[275]

5.3.3.1 Crusius’ Parteinahme für Schröpfer und die Reaktionen im Geiste Bekkers

Nicht alle Gelehrten waren bereit, auf Grund ihrer Pneumatologie und unter Berufung der Naturwissenschaften den Geistern im Umfeld der Auseinandersetzungen um Schröpfer vorbehaltlos jegliche Wirkungsmacht im Bereich des Körperlichen abzusprechen. Der bereits erwähnte Christian August Crusius deutet in seinen *Bedenken* Schröpfers Beschwörungen und dessen „magische Theurgie“[276] als Handlungen, die „auf falschen Wundern“ beruhten, die christliche Lehre verfälschten, wenn Schröpfer sie auch zu achten scheint, und heidnisch bwz. papistisch seien.[277] Den Berichten über Schröpfers Erscheinungen steht er skeptisch gegenüber[278] und spricht ihm die Fähigkeit, Tote anzurufen, ab.[279] Dass Geister auf Körper, namentlich „auf das Nervensystem der Menschen wirken, und die nächste Conditionen der Empfindungen nachahmen, und hierdurch scheinbare sinnliche Empfindungen verursachen können“,[280] nimmt er grundsätzlich an, weil solches Engeln, und somit auch dem Satan, „eine Kleinigkeit“ sei.[281]

Unter Berufung auf die Apokalypse deutet Crusius Schröpfers Wirken als Zeichen der bevorstehenden Teufelsherrschaft,[282] die falsche Propheten wie Schröpfer und Gaßner ankündigten (Offb 13 und 17).[283] Er stuft sie eschatologisch als Zeichen für das Erscheinen des Antichrists und den baldigen Anbruch des tausendjährigen Reiches ein.[284]

---

274 Vgl. Meier: *Gedanken*, S. 126.
275 Vgl. Neiman: *Evil*; Robert Muchembled: *A History of the Devil from the Middle Ages to the Present*. Aus dem Französischen übersetzt von Jean Birrel. Cambridge 2003, bes. S. 148-196.
276 Semler: *Samlungen*, Bd. 2, S. 2.
277 [Christian August Crusius]: *Bedenken eines berühmten Gelehrten über des famosen Schröpfers Geister-Citiren*. S.l. 1775 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr Mischbd 11 (1)), S. 14. Vgl. auch Semler: *Samlungen*, Bd. 2, S. 2-14.
278 Crusius: *Bedenken*, S. 5.
279 Ebd., S. 12.
280 Vgl. ebd., S. 12.
281 Ebd., S. 12-13.
282 Ebd., S. 15: „[...] daß er [= Gott] aber dieses zugelassen, dienet den Menschen zu unserer Zeit zur Erweckung und Warnung. Offenb. 14, 19. Denn es wird bald mehreres kommen [...]“.
283 Ebd., S. 14-15. Vgl. auch Ders.: *Eines großen Gottesgelehrten Gedanken über Herrn Gaßners Teufel-Austreibung*. S.l. 1775 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr Mischbd 11 (2), S. 3, 8, 12-13, 15-16.
284 Vgl. Behringer: Geschichte, S. 490. Zu den apokalyptischen Visionen, die in großen Konfessionen beliebt waren vgl. Clark: *Thinking*, S. 313-434.

Kritik an Crusius blieb nicht aus, und dabei wird auch Bekker bemüht: „Ein nicht ungelehrter Herr“,[285] der sich Balthasar Bekker der Jüngere nennt, sich für ein Enkelkind des Niederländers ausgibt[286] und sich damit in die Tradition der *Betoverde Weereld* einreiht,[287] betrachtet Crusius’ *Bedenken* mit „anti-apokalyptischen Augen“ und will mit dessen „apokalypotischem Dünkel“ und der „chaotische[n] Finsterniß“ aufräumen,[288] da dieser den „apokalyptische[n] Zügel“ habe schießen lassen.[289] Schröpfers Auftritte hält er für optische Täuschung,[290] dessen Auffassungen zur Pneumatologie entstammten, wie die des Crusius, heidnischer Metaphysik,[291] und er kann nicht verstehen, dass „ein bekanntlich gründlicher und auch historisch gelehrter Theologe und der zugleich Philosoph ist, Verfasser von solchem seyn könne“.[292]

Friedrich Nicolai, der Herausgeber der *Allgemeinen Deutschen Bibliothek*, wundert es dagegen keineswegs, dass Crusius an Geisterwirkung bei Schröpfers Treiben glaubt, denn dieser habe ein „abentheuerliches System“ und schließe allzu leicht auf Mitwirkung des Teufels:

> Wer den Hrn. D. Crusius einigermaßen kennet, kann gleich voraus sehen, wie das Bedenken beschaffen seyn werde. Man weiß, daß dieser Gelehrte alle gegenwärtige physische und moralische Begebenheiten mit bewundernswürdiger Leichtigkeit durch die Mitwirkung des Teufels erklärt, und von allen künftigen Begebenheiten durch Vorbilder und Prophezeihungen die genauesten Nachrichten hat. [...] daß Hr. Crusius, [...] nach seinem erzmahl angenommenen abentheuer-

285 Vgl. Semler: *Samlungen*, Bd. 2, S. 2.

286 [Balthasar Bekker der Jüngere (Ps.)]: *D. Christian August Crusius der Theologie ersten Professors zu Leipzig, Canonicus des Domstifts Zeits und Meissen etc. Bedenken über die Schröferischen* [sic!] *Geisterbeschwörungen mit antiapokalyptischen Augen betrachtet von D. Balthasar Bekker, dem Jüngern*. Berlin [= Gotha] 1775 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Na 598 <a>), S. 27: „So gewiß ich, Balthasar Bekker der jüngere, ein eheleiblicher Sohn meines sel. Vaters D. Joh. Heinrich Bekkers, weil. Generalsuperind. im Herzogthume Mecklenburg, und ein Enkel meines sel. Grossvaters D. Balthasar Bekkers, weil Pfarrherrns zu Oosterlitsens, Franecker, Loenen, Weesp, und Amsterdam, bin, so gewiß war S. [= Schröpfer] ein Freymäurer [...]“.

287 [Erzstein (Hrsg.)]: *Ertappter Briefwechsel von der Zauberey, Schröpfers Künsten, Nativitätstellen, Sympathie, Gespenstern u.d.g. gesammlet von einem Juristen, Mediciner, Philosophen und Theologen und herausgegeben von Erzstein*. Leipzig 1777 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 133), S. 7: „Glauben Sie denn wohl, daß der Ort der mühseligen Geburt der Bekkerischen Anmerkungen Berlin sey? Sie werden sehr irren, es ist .... Viele Gedanken legen es klar an Tag. Eben so ist der Verfasser nimmermehr Bekker, nur Bekkers bezauberte Welt mußte den Namen dazu hergeben“.

288 Bekker der Jüngere: *Bedenken [...] betrachtet*, S. 4.

289 Ebd., S. 13.

290 Ebd., etwa S. 11; ebd., S. 20-21.

291 Ebd., S. 12: „Mir kömmt es aber für, als ob die Leute, die, wie überhaupt in den meisten Stücken der Religion, uns insbesondere in der Geisterlehre mehr wissen und sagen wollen, als die Bibel sagt, nahe an die Heiden gränzten. Vieles wird für Schrift ausgegeben, welches blos ein künstliches Gewebe und Hirngespinnste der Metaphysik ist, und eben diese Metaphysik, ihr Vielleicht, ihre Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, die, wen es mir erlaubt zu sagen ist, nur mit christlichen Farben angestrichen erscheint, hat sie nicht ihre Existenz denen Heyden zu danken? Wie viel wird nicht oft, besonders in der Pneumatalogie gesagt, wovon die Schrift schweigt? Durch welch eine Reihe von Schlußfolgen, die blos auf eine Hypothese gebauet sind, sucht man nicht öfters eine Sache, nach seinen eignen Begriffen zu demonstriren [...]“.

292 Ebd., S. 3.

lichen System, den Schröpfer für einen der falschen Propheten erklärt, von denen in der Apokalypse geweissagt worden [...].[293]

Schröpfer und andere Betrüger konnten mit ihrem „blendende[n] Gauckelspiel“ so erfolgreich sein, weil auch bei „verständigen Leuten“ wie Crusius die Einbildungskraft einfach zu verführen sei, Aberglaube und Vorurteile noch sehr weit verbreitet seien und sogar Gelehrte anfangs allzu lange abwarteten oder sich allzu leicht mitreißen ließen.[294]

Moses Mendelssohn (1729-1786) forderte in kritischen Anmerkungen zu Crusius' *Bedenken*, die Semler für „sehr lehrreich und fruchtbar“ hielt und als Beispiel „vorsichtiger Denkungsart“ hinstellte,[295] dass man sich mit den Naturwissenschaften gegen den Geisterglauben wappnen sollte.[296] Er will die Mittel aufdecken, deren Schröpfer sich bedient hatte, so dass Crusius' metaphysische Deutung, „daß sowohl gute als böse Geister unmittelbar auf unsre Nerven würken können“,[297] sich erübrige, denn Schröpfer habe bloß auf Furcht gesetzt: „Die Furcht macht die Täuschung noch leichter, als die Hofnung. [...] Wir sehen nicht, was da stehet, sondern was wir fürchten“.[298] Womöglich habe Schröpfer, so Mendelssohn, mithilfe einer Zauberlaterne Gespenster erscheinen lassen, Rauch gemacht[299] und Schall durch Hohlspiegel reflektieren lassen, was alles „künstlicher Betrug“ sei.[300]

Wie im Falle der angeblichen Besessenheit der Lohmannin war auch im Streit um Gaßners und Schröpfers Wirken Semler das ausgeprägteste Sprachrohr der Teufelskritiker, und auch er führt in seinen Anmerkungen zu Crusius' *Bedenken* die Phänomene auf natürliche Ursachen zurück. In seinen *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen* (1776) fordert er, wie in der *Abfertigung*, dazu auf, dem Aberglauben ein für allemal ein Ende zu setzen: Bei Schröpfers Geisterbeschwörungen und Gaßners Wunderkuren seien keine Dämonen am Werke, sondern sie würden „physisch gewöhnlich“ verursacht[301] und könnten als „wissenschaftliche[r] künstliche[r] Betrug“ entlarvt werden.[302] Crusius' „Mittelweg“ lehnt Semler ab, denn „alles ehemalige geglaubte physische Teufelsreich ist aufgehoben; da ist keine Mittelstraße mehr. Gewalt über Geister – ist eine alberne Ein-

---

293 Friedrich Nicolai (Hrsg.): *Allgemeine Deutsche Bibliothek*. Berlin, Stettin, 1765-1796. 118 Bde. (Exemplar: Retrospektive Digitalisierung wissenschaftlicher Rezensionsorgane und Literaturzeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts aus dem deutschen Sprachraum, Bielefeld (UB)). Hier: Bd. 26 (1775), 1. St., S. 272-277: Crusius, C.A.: D. Christian August Crusius' Bedenken über die Schröpferischen Geisterbeschwörungen: Rezension (Autor: Friedrich Nicolai). Hier: S. 276-277.

294 Ebd., S. 274-275.

295 Semler: *Samlungen*, Bd. 2, S. 68-69.

296 Ebd., Bd. 2, S. 67-80 [darin Mendelssohns Beitrag, S. 70-80: Herrn Moses Mendelssohns Anmerkungen über einen schriftlichen Aufsatz die Wunderthaten des berüchtigten Schröpfers betreffend]. Zu Mendelssohn vgl. David Sorkin: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment*. London 1996; Michael Albrecht, Eva J. Engel (Hrsg.): *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

297 Semler: *Samlungen*, Bd. 2, S. 80.

298 Ebd., Bd. 2, S. 74.

299 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 77-79, bes. S. 74.

300 Ebd., Bd. 2, S. 76.

301 Ebd., Bd. 2, S. 362.

302 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 15-67 (Crusius Zusätze). Hier: S. 44; ebd., S. 16: Schröpfers Auftritte seien „Einfältigkeiten“, optische Künste.

bildung listiger oder fanatischer Menschen“[303] und weder aus der Bibel noch anhand der Philosophie lasse sich eine Wirkungsmacht des Teufels oder der bösen Geister im Bereich der Körperwelt beweisen,[304] vielmehr sei durch die Entlarvung von Schröpfers und Gaßners angeblichen Geisterbeschwörungen ein für allemal mit solchen Täuschereien abzurechnen.[305] Unter Berufung auf Bekker entzieht Semler dem Hexenwahn die theologisch-weltanschauliche Grundlage sowie dem Teufelsglauben die metaphysische Fundierung.[306] Semler leugnet nicht restlos die Existenz und jegliche Wirkungsmacht des Teufels; auf Grund der Bibel nahm er durchaus an, dass der Teufel, wenn auch minimal, moralisch auf Erden wirken könnte,[307] vielmehr widerspricht der Teufel als nicht-menschliche Person mit Wirkungsmacht in der Körperwelt seiner Vorstellung von vernünftigem Christentum. Mit den *Samlungen* will er zum kritischen Nachdenken anregen, damit seine Zeitgenossen sich der Historizität der alten (jüdisch-heidnischen) Auffassungen bewusst werden,[308] sie als „abergläubische schändliche Thorheiten“ entsagen und die christliche Religion „in ihrer göttlichen Wahrheit und Reinigkeit“ erkennen,[309] wobei die Theologen mit gutem Beispiel vorangehen sollten.[310] Die Geschichte gilt Semler dabei als Mittel schlechthin zur Aufklärung, da „[...] die Historie das mächtigste Licht ausbreitet und die Unwissenheit am gewissesten besieget“:[311] Im histo-

303 Ebd., Bd. 2, S. 23-24; ebd., Bd. 2, Vorrede, Bl. B2^{v}-B3^{r}: „Geradehin, nichts ist da, als Betrug, als wissentlicher Betrug; Gaßner ist ein theologischer listiger Chirurgus, wider alle Canones; und Schröpfer war ein Müßiggänger, der nichts taugte zu ehrlichen Geschäften in der ehrlichen Welt; also suchte er gute Menschen zu hintergehen. Kein Mittelweg! [...] es ist der wahren christlichen Lehre gerade aus, ohne allem Ausweg, gerade zuwider, unter recht erzogenen und unterrichteten Christen, leibliche Wirkungen von Geistern und Teufeln nur zu erwarten [...]“.

304 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 33: „[...] daß es Geistern eine Kleinigkeit seie, auf unsre Sehenerven und Gehörnerven zu wirken. [...] Eben so wenig weis ich es oder habe Ursache zu glauben und zu lehren, daß aufmerkende böse Geister durch Schröpfern etc. etwas durchzusetzen sich einbilden, und also auch Effecte bewerkstelligen; [...] Gottlob, daß die christliche Lehre auch diesen Saz, von physicalischen Wirkungen der bösen Geister auf uns Menschen, an sich nicht enthält“. Vgl. ebd., Bd. 2, S. 40: „[...] der Satan hat keine leibliche Macht auf uns, und ist niemalen, so wenig als andre Geister, den Beschwörungen der Menschen unterworfen gewesen, was die sichtbare Welt betrift“.

305 Ebd., Bd. 2, S. 24: „So klar und helle mus diese Sache werden, daß niemalen solche Täuschereien sich wieder mit Anständigkeit bey unsern Zeitgenossen ankündigen dürfen“. Vgl. ebd., Bd. 2, S. 36: „Gar kein denkender bedächtlicher Mensch mus es seiner Aufmerksamkeit und Mühe wehrt achten, auf solche Geisterseher und Geisterherscher nur etwas zugeben“. Jetzt gelte es, endlich das „sonstige physicalische Gebiet“ des Teufels „vollend zu zerreissen und zu vernichten“. Vgl. ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A6^{r}.

306 Ebd., Bd. 2, Vorrede, Bl. B8^{v}-C2^{r}.

307 Ebd., Bd. 2, Vorrede, Bl. B7^{v}: „Der Teufel [...] ist blos in moralischem geistlichen Verstande und Umfange Teufel; er war nie Herr oder Mitherr über die götlichen Gesetze der ganzen Natur“.

308 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B6^{r}: „Ich bin gewis, daß die erhabene geistliche volkommene Lehre Jesu Christi, auch durch diese Samlungen, von der sehr nachtheiligen Mischung jener jüdischen und heidnischen Meinungen immer wieder gereiniget werden wird, und daß unparteiische Leser keine gegründeten Ursachen behalten werden, auf jener Seite zu seyn, wo man täglich heimliche künstliche Geisterwirkungen über uns bestellet“; ebd., Bd. 1, S. 113: „[...] ich vertheidige die reinste und gewisseste Lehre Jesu Christi, und ich suche Teufel und Teufelswirkungen aus den Gemütern der Christen zu entfernen, in welchen der Geist Gottes nun wonen und ein Reich Gottes ausbreiten wil, worin für jene heidnischen und jüdischen Irtümer, und unwürdigen Zeitverderb, ferner kein Platz ist“.

309 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A7^{r}.

310 Ebd., Bd. 2, S. 37.

311 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A7^{r}.

rischen Prozess könnten Vorurteile aufgedeckt werden und könnte nachgewiesen werden, wo die vermeintlich christlichen Auffassungen vom Teufel herkommen.[312]

Damit bekennt Semler sich zu Gelehrten wie van Dale, Bekker, Thomasius und Hauber, die alle anhand von historischen Darlegungen versuchten, die heidnisch-jüdischen bzw. katholischen Wurzeln abergläubischer Auffassungen nachzuweisen. Haubers *Bibliotheca magica* empfiehlt Semler besonders,[313] denn dass er viele Betrügereien entlarvte, „so laut so ernstlich" über die unbegründete Teufelslehre klagte[314] und den „Teufelsplunder" aufdeckte, passt gut zu Semlers Anliegen.[315]

Bekker gilt Semler als derjenige, der grundsätzlich den Aberglauben zu bekämpfen begann. Dass er und seine Nachfolger bis in Semlers Zeiten als Freigeister und Atheisten bezeichnet wurden, weil nach wie vor zu Unrecht geglaubt werde, dass Geisterwirkungen wesentlich zur christlichen Religion gehörten,[316] sieht er als Ursache dafür an, dass Bekkers Einfluss nicht groß gewesen sei: „Bekker – freilich hat er diese lange bezauberte Welt, nicht auf einmal von dieser Bezauberung befreien können; indes haben auch die gemeinen theologischen Urtheile Bekkers Namen so sehr verschrieen, daß er weiter nicht viel Eingang finden konte".[317] Das Ende des Aberglaubens glaubt er nahe und sehnt er herbei; Gaßners Auftritte verachtet er daher als „trübselige[n] letzte[n] Einfal", als „letzte Stütze des verachteten Aberglaubens",[318] denn die Teufeleien sollten ein für allemal in den deutschen Landen der Vergangenheit angehören, insofern die neuen philosophischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse eine Möglichkeit böten den Aberglauben zu eliminieren: „Die Ausbreitung der philosophischen und physikalischen Kentnissen haben wol am meisten beigetragen, daß einzelne Gelerte mit freien Augen zu sehen anfingen, und den Teufel, der in den vorigen Schriften, sonst so beschützt wurde, herzhaft angriffen".[319]

Für philosophische Gründe zur Bekämpfung des Aberglaubens konnte Semler nicht nur auf Bekker, sondern auch auf die Theologen Johann Simon Lindinger[320]

---

312 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A6^{v}: „[...] die theologische Geschichte des Teufels, wie seine Larve aus dem Pabsttum unter uns fortgetragen worden, zu samlen" und die „ganz unerhörten schändlichen Dumheiten" aufzuzeigen.

313 Ebd., Bd. 2, S. 193-194. Zu Semlers Kommentar zu Haubers *Bibliotheca magica* vgl. ebd., Bd. 2, S. 204-281.

314 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 111.

315 Ebd., Bd. 1, S. 287-288: „Der vortrefliche D. Hauber, der diese unwürdige Fratze, Fabel, Legende, und wie solcher verlegene Teufelsplunder mehr heissen mag, im 2ten Stück seiner bibliotheca magica anfüret, hat nicht ermangelt ganz derb seine Meinung zu sagen. Es ist gewis gut, daß ich seine Worte abschreibe, damit ich nicht allein des alten Teufels spotte, sondern zeige, daß schon vor mir grosse Männer jene alte lateinische Theologie abgesetzt haben".

316 Ebd., Bd. 2, S. 90: „Erst seit Bekkers Zeit, und seit wenigen Jahren haben einige verständige und aufrichtige Schriftsteller diesen groben Aberglauben angegriffen, und das menschliche Geschlecht ihrer Zeit von solchen unglückseligen Irtümern zu befreien gesucht. Sie haben auch geradehin entweder Freigeister, oder gar Atheisten heissen müssen; weil die gemeine Lehre leider es voraussetzte, daß alle diese Begriffe und Meinungen wirkliche allgemeine Theile der christlichen Religion, und der Offenbarung Gottes seien".

317 Ebd., Bd. 2, S. 109.

318 Ebd., Bd. 2, Vorrede, Bl. B2^{r}-B2^{v}.

319 Ebd., Bd. 2, S. 109.

320 Johann Simon Lindinger: *Jo. Simeon Lindinger D. Et Prof. Theol. De Ebraeorvm Vetervm Arte Medica, De Daemone, Et Daemoniacis.* Zerbst, Wittenberg 1774 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Bibl. Diez 1606).

(1723-1783), Johann Christoph Döderlein[321] (1746-1792) und auf Johann August Ernesti[322] (1701-1781) zurückgreifen, von denen Letzterer ebenfalls den Nutzen der Naturwissenschaften im Kampf gegen den Geisterglauben betonte und in seinem *Programma* (1774) Schröpfers Beschwörungen als eine „unwürdige verächtliche Gauckeley“ deutete.[323] Er zieht insgesamt eine positive Bilanz: Die deutschen Landen seien seit Luther, so Ernesti, nach und nach von den „theologischen Landlehren“ über die Wirkung des Teufels in der Körperwelt befreit worden,[324] die Philosophie habe die Erweiterung der Kenntnisse über die Natur und die Wirkung der Geister vorangetrieben und die Obrigkeit habe Gesetze erlassen, die die Torheit des Aberglaubens aufdeckten,[325] leider seien aber noch nicht alle von „alten Mängeln“ befreit und tauche der Aberglaube wieder auf.[326] Nicht die Theologen und die Philosophen seien daran schuld, sondern „eine alte Secte“, die die heidnisch-jüdischen Auffassungen als angeblich wesentlich für das Christentum den rein christlichen vorziehe.[327] Die Obrigkeiten und die Geistlichkeit sollten sich für eine Reinigung des christlichen Glaubens von solchen Betrügereien und vom Aberglauben einsetzen.[328] Die Kritik an Crusius zeigt, dass die Gelehrten die Einwirkung des Teufels auf Körper insgesamt abstritten und solche Auffassungen als heidnische Pneumatologie ablehnten, dafür stärker auf die neuen Erkenntnisse der Anthropologie und der Naturwissenschaften zurückgriffen, nicht zuletzt unter Berufung auf Bekker.

5.3.3.2 Eberhards Ausbau von Bekkers naturphilosophischen Ansätzen

Nicht nur Philosophen und Theologen, auch Mediziner und Naturforscher versuchten, das Böse in der Welt zu erklären und zu verorten, wobei es ihnen vor allem darum ging, Unstimmigkeiten in der Erklärung natürlicher Geschehnisse aufzudecken. Einige beriefen sich dabei auf Bekkers naturphilosophische Auffassungen, unter ihnen Johann Peter Eberhard[329] (1727-1779), der ein Schüler des Halleschen Artzes Hoffmann war, der in der ersten Phase der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* dessen Ideen

---

321 Johann Christian Döderlein: *Dissertatio Theologico-Historica De Redemtione A Potestate Diaboli Insigni Christi Beneficio Cvivs Partem Primam Deo Bene Ivvante Ex Avtoritate Venerandi Theologorvm Ordinis Pro Svmmis Honoribvs In Theologia Rite Obtinendis Ad D. XXII. Mart. MDCCLXXIIII. Pvblice Defendam Proponit Iohannes Christophorvs Doederlein A. M. SS. Theol. Prof. Pvbl. Ord. Et. V. D. M. Altorfinvs*. Altdorf 1774-1775. 2 Tle. (Exemplar: Leipzig (UB), Sign.: Syst.Theol.508-yl). Vgl. dazu: Semler: *Samlungen*, Bd. 1, Vorrede, Bl. A4^{v}.

322 Ernestis Programm ist in Semlers *Samlungen* aufgenommen: Semler: *Samlungen*, Bd. 1, S. 273-290. Zu Ernesti vgl. Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 2, Sp. 917-923; *NDB* IV, 604-605; Johann Georg Meusel: *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*. Hildesheim 1967-1968. 15 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1802-1816]. Hier: Bd. 3, 156-166.

323 Semler: *Samlungen*, Bd. 1, S. 272-290. Hier: S. 272-273.

324 Ebd., Bd. 1, S. 273-276.

325 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 277-278.

326 Ebd., Bd. 1, S. 281-282.

327 Ebd., Bd. 1, S. 283: „[...] eine alte Secte, die von je her am liebsten solche Dinge zur christlichen Religion gerechnet hat, welche sich mehr aus dem Heiden- und Judentum beschreiben, als aus der neuen und reinen Lehre Christi“.

328 Ebd., Bd. 1, S. 283, 289-290.

329 Zu Eberhard vgl. *ADB* V, 568-569; Meusel: *Lexikon*, Bd. 3, S. 12-14.

propagiert hatte. Eberhard versuchte in vier *Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben und der Magie* (1778), in der Nachfolge von Bekker, Thomasius, Hoffmann und Semler die Machtlosigkeit des Teufels im Bereich des Körperlichen zu belegen und den Aberglauben zu bekämpfen,[330] was er immer noch für erforderlich hielt.[331] Anders als Hoffmann geht Eberhard nicht mehr intensiv auf Bekkers Geisterlehre ein, sondern setzt sie als bekannt voraus. Für die naturwissenschaftliche Begründung der Machtlosigkeit des Teufels in der Körperwelt griff er auf Bekkers cartesianischen Dualismus zurück und leugnet mit denselben Argumenten wie dieser, dass Geister, die nicht mit organischen Körpern begabt sind, auf andere Körper einwirken könnten,[332] als „ganz und gar unwahrscheinlich".[333] Dass der Teufel angeblichen Zauberern helfen könnte,[334] hält er für „Alteweiber-Philosophie"[335] und heidnischen Aberglauben, dem er ein Ende setzen will,[336] trotzdem muss er feststellen, dass mit Schröpfers und Gaßners Praktiken der Aberglaube und der Hexenwahn wieder auflebten,[337] ja der Wiener Arzt Anton de Haen, wollte in *De magia liber* (1775) gar noch beweisen, dass es Magie gebe,[338] was Eberhard zu seiner *Untersuchung von der Magie* veranlasste,[339] die er überarbeiten musste, weil sich immer noch neue Verteidiger des Aberglaubens meldeten.[340]

Der „physikalische" Aberglaube und die „unrichtige Beurtheilung natürlicher Begebenheiten"[341] könnten abgestellt werden, wenn mit der Unwissenheit über körperliche Kräfte und deren Wirkungen aufgeräumt werde, denn bösen Geistern würden dann keine Eigenschaften mehr zugeschrieben, die sie auf Grund der Physik nicht haben könnten. Um Befreiung vom Aberglauben durch „Kenntniß der Natur"[342] sowie

---

330 Johann Peter Eberhard: *D. Johann Peter Eberhards der Arzneigelahrtheit, Naturlehre und Mathematik ordentl. Professors, der Röm. Kaiserl. Akad. der Naturforscher Adjunkt, der Churf. Mainz. Akademie und der Jenaischen teutschen Gesellschaft Mitgliedes Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben und der Magie*. Halle 1778 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pa 1792 (3)). Die Schrift enthält vier Abhandlungen. Die dritte Abhandlung ‚Von der Magie' war bereits in den *Hallischen Intelligenzblättern* (1775) und später in Semlers *Samlungen* aufgenommen worden. Hier in den *Abhandlungen* ist sie mit Zusätzen vermehrt. Vgl. ebd., Vorrede, Bl. *3^{r}-*3^{v}.

331 Ebd., S. 121-144. Um den Nutzen der Physik darzulegen, nahm Semler Eberhards Aufsatz über die Magie in den *Samlungen* auf und versah sie mit Zusätzen. Vgl. Semler: *Samlungen*, Bd. 2, S. 101-203.

332 Eberhard: *Abhandlungen*, S. 15. Vgl. auch ebd., S. 82-85.

333 Ebd., S. 82. Über die Kategorie der Möglichkeit vgl. ebd., S. 79: „Man kann also zugeben, die Zauberei sey möglich, und doch behaupten, es habe nie wirkliche Zauberer gegeben. Wir richten uns im gemeinen Leben auch nicht nach der bloßen Möglichkeit, sondern nach der Wahrscheinlichkeit und den wirklichen Faktis".

334 Ebd., S. 93-95.

335 Vgl. ebd., S. 16.

336 Ebd., Vorrede, Bl. *7^{v}: Mit dem Werk will er „etwas zur Zerstörung des Aberglaubens und der Werke des Teufels" beitragen.

337 Ebd., Vorrede, Bl. *2^{v}-*3^{r}. Vgl. auch ebd., S. 21: Der Glaube an die Wirkungen der Geister in der Körperwelt sei „ein feiner Rest eines heidnischen Aberglaubens, der sich trotz aller Erleuchtung in unsern Tagen, auch bei sonst frommen, gelehrten und verständigen Personen erhält".

338 Anton de Haen: *De magia liber*. Leipzig 1775.

339 Eberhard: *Abhandlungen*, S. 66-67.

340 Ebd., Vorrede, Bl. *4^{r}-*4^{v}.

341 Ebd., S. 4.

342 Ebd., S. 25; ebd., S. 80-81.

durch Mathematik und Physik geht es Eberhard,[343] denn letztendlich lägen „verkehrte Auslegungen der Bibel“ den irrigen Auffassungen über Besessenheit zugrunde.[344]

Für Eberhard steht fest, dass böse Geister nicht auf Körper einwirken und genauso wenig in der menschlichen Seele Empfindungen hervorrufen könnten;[345] jede Form von Magie hält er für Aberglauben und Crusius’ Deutung von Schröpfers Wirken für alte „Spinnrockenphilosophie“,[346] denn als „philosophische[r] [...] Gönner und Freund [...] der Hexerei“ habe dieser Zauberei in den *Bedenken* damit erklärt, dass der Teufel so auf die Sinne einwirke, dass die Seele Empfindungen von Körpern außer sich bekomme: Wenn der Teufel etwa eine alte Frau in einen Wolf verwandeln wollte, würde er auf die Netzhaut des Zuschauers das Bild eines Wolfes projizieren, was Eberhard für unmöglich hielt: „Wer sieht nicht, daß man bei dieser Illusion eine unmittelbare Würkung der Geister in die Körper annehmen müsse?“.[347] Wie Bekker, Semler und Johann Simon Lindinger leugnet Eberhard die Einwirkung von Geistern auf Körper sowie Besessenheit als jüdisch-heidnischen Aberglauben.[348] Bekker gilt Eberhard als Vorbild, und einen Kirchenausschluss, wie ihn dieser hatte hinnehmen müssen, würde er für eine „unverdiente“ Ehre halten.[349]

Im Kampf gegen Aberglauben und Magie bringt Eberhard alles in allem keine neuen Argumente vor, insofern er auf Bekker und Semler zurückgreift, er systematisiert aber den „physikalischen“ Aberglauben. Als Gläubiger ruft er dazu auf, die

---

343 Vgl. ebd., S. 26; ebd., S. 97-98: „Denn Irthum und Thorheit werden desto mehr ausgerottet, je ausgebreiteter unsere Kenntnisse werden, und je genauer man alles prüft und untersucht“. Ebd., S. 97: Dass mit dem wissenschaftlichen Fortschritt der Aberglaube abnehme, zeige sich etwa an der Geschichte der Hexenprozessen: „So bald in Teutschland die Meßkunst und Naturlehre nebst der Weltweisheit anfing mehreres Licht zu verbreiten, hörten die Hexenprocesse gänzlich auf. [...] Die wahrheit kommt immer mehr an das Licht, je aufgeklärter die Zeiten werden; und je genauer man die Sache untersucht“. Vgl. auch Georg Friedrich Meier in: Meier: *Gedanken*, S. 167-168.

344 Eberhard: *Abhandlungen*, S. 33.

345 Ebd., S. 85-90; ebd., S. 89: „Wenn wir endlich annehmen, daß es, wie wir [...] erwiesen haben, unwahrscheinlich sey, daß Geister unmittelbar in die Körper würken solten; so folgt daraus, daß es eben so unwahrscheinlich sey, daß sie unmittelbar in unsere Seele zu würken im Stande sind“. Eberhard beschließt den Teil über Magie damit, dass der Glaube an die Magie mit der Aufklärung verschwinden werde: S. 119-120: „Aus allen diesen Umständen werden meine Leser einsehen, daß, wenn man auch zugeben will, die Hexerei oder durch Hülfe der Geister gewürkte Magie sey möglich, sie doch im höchsten Grade unwahrscheinlich sey; daß die dabei vorkommenden Umstände die stärksten Spuren des Betrugs an sich haben; daß sie desto mehr geglaubt werde, je dummer und einfältiger die Leute sind; daß sie immer mehr abnehme, je aufgeklärter und erleuchteter die Zeiten werden; daß ihr Ansehn ganz verlohren geht, wenn die Fakta von Gelehrten, von Naturforschern und Geometern geprüft und untersucht werden; und daß es uns beim Beweise vor das Daseyn derselben völlig an sichern und glaubwürdigen Faktis fehle“.

346 Ebd., S. 86-87.

347 Ebd., S. 86.

348 Ebd., S. 33-35. Hier bes.: S. 35: Immer mehr Gelehrte sollen Bekker und Semler darin folgen, „die christliche Religion von dem eingeschlichenen jüdischen Aberglauben zu befreien“; ebd., S. 120: Gelehrte haben darauf bedacht zu sein, „sich dem aufs neue einreißenden schändlichen Aberglauben und Ueberbleibseln der alten heidnischen und jüdischen Fabeln zu widersetzen“.

349 Ebd., S. 34: „Wie viele ansehnliche und berühmte Gottesgelehrte haben nach Balthasar Bekker in unsern Tagen die unmittelbare Würkung der Geister in die Körper geleugnet? Man müste die Schriften eines Semler, eines Lindinger und anderer nicht kennen, wenn man dieses leugnen wolte. Und es ist eine unverdiente Ehre vor mich, wenn ich in Gesellschaft dieser gelehrten, Männer durch den eifrigen Machtspruch dieses erzürnten Orthodoxen [= Erzstein] aus der christlichen Kirche gestoßen werde“.

„unreinen Pfützen des Aberglaubens“ zu verlassen, weil dieser „eine wahre Versündigung an Gott“ sei.[350] Stattdessen soll der Mensch sich auf die Vollkommenheit, die Güte und die Allmacht Gottes ausrichten.[351] Eberhards Versuch, Teufelswirkung und Magie als Aberglauben naturphilosophisch zu entlarven, wurde nicht bloß um der Naturwissenschaft willen unternommen; als Gläubiger will er mit ihr die christliche Religion vom Aberglauben reinigen, womit er in Bekkers Fußstapfen tritt; um eine Entzauberung im Weberschen Sinne geht es ihm nicht.

5.3.3.3 Bekker als Wegbereiter der modernen Teufelskritik in Einzingers Auseinandersetzung mit Gaßner

Gelehrte wie Eberhard stritten die Wirkungsmacht des Teufels im Bereich des Körperlichen ab, indem sie auf Descartes und Bekker zurückgriffen. Die Dämonologie des bayrischen Juristen Johann Martin Maximilian Einzinger von Einzing[352] (1725-1798) stellt darüber hinaus den Versuch dar, nicht nur das Wesen und die Natur des Teufels zu bestimmen, sondern auch zu einer Theodizee zu gelangen, um so aufzuzeigen, dass das Übel vielmehr in der Welt und im Menschen selber liege, als dass es unmittelbar vom Teufel käme. Er greift dabei auf Leibniz’ Erklärung des Übels in der Welt zurück; wenn er es als Teil der Weltordnung und des menschlichen Versagens hinstellt, reduziert er den Wirkungsbereich des Teufels. Seine systematische Abhandlung vom Wesen und von der Wirkungsmacht des Teufels war als Entgegnung zu Gaßner gedacht, der Einzingers Grenzen der Dämonologie überschritt, indem er den Teufel zum „Herrn der Natur“ machte.[353]

In seinem Bestreben, die Wirkungsmacht des Teufels zu reduzieren, gab Einzinger 1775 Thomasius’ Hexenschrift *De Crimine Magiae* „bey Gelegenheit der Gaßnerischen Wunderkuren zum Besten des Publikums“ neu heraus, denn, weil in einer Zeit der Hochblüte der Wissenschaften der Aberglaube wieder um sich griff,[354] hielt er es für nötig, auf die (wirkliche) Aufklärung zu Thomasius’ Zeiten hinzuweisen.[355]

---

350 Ebd., S. 44; S. 44: „Ein Abergläubiger versündigt sich daher auf eine doppelte Art. Einmal handelt er wider die Ehre Gottes. [...] Er schreibt aber auch dem Teufel und bösen Geistern eine Gewalt zu, die mit der Ehre Gottes nicht bestehen kann“.

351 Vgl. ebd., S. 46.

352 Zu Einzinger vgl. *ADB* V, 763.

353 Johann Martin Maximilian Einzinger von Einzing: *Johann Martin Maximilian Einzingers von Einzing, Kaiserl. Hof- und Pfalzgrafen etc. Dämonologie, oder Systematische Abhandlung von der Natur und Macht des Teufels, von den Kennzeichen, eine verstellte oder eingebildete Besitznehmung des Teufels von einer wahren am leichtesten zu unterscheiden, sammt den natürlichen Mitteln, die meisten Gespenster am sichersten zu vertreiben, dem Gaßnerischen Teufelssysteme entgegengesetzt; nebst Christian Thomasii gelehrter Streitschrift von dem Verbrechen der Zauber- und Hexerey*. [Augsburg] 1775 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Cx 6466). Hier: S. 120-121. Die Schrift enthält: *Christian Thomasii gelehrte Streitschrift von dem Verbrechen der Zauber- und Hexerey. Aus dem Lateinischen übersetzt, und bey Gelegenheit der Gaßnerischen Wunderkuren zum Besten des Publikums herausgegeben. 1775*.

354 Einzinger: *Thomasii Streitschrift*, Vorbericht, S. 3: „In gegenwärtigem Jahrhundert, wo fast alle Wissenschaften so verfeinert da stehen, daß sie beynahe aufs höchste getrieben zu seyn scheinen, sollte man kaum glauben, daß das abgeschmackteste Vorurtheil und der dickste Aberglauben wiederum sein Haupt empor heben könnte“.

355 Ebd., Vorbericht, S. 5-7.

Abb. 10: Silbermedaille aus Bekkers Todesjahr (1698), nach einem Entwurf von J. Smeltzing. Die Vorderseite zeigt Bekkers Büste, auf der Rückseite ist Bekker dargestellt als Herkules, der den Teufel schlägt [Laurens Schulman B.V., Bussum]

Seine Geisterlehre ordnet Einzinger in die Tradition Hoffmanns ein, Bekker betrachtet er jedoch als Begründer der ‚modernen' Teufelskritik, da Locke, Rousseau und Semler „in die Fußstapfen Bekkers" getreten seien und „dem Teufel die Larve abgenommen" hätten.[356] Bekker und Leibniz hätten den heidnisch-jüdischen Aberglauben als Irrtum entlarvt, wobei Letzterer in der *Theodicée* (1710), den wahren Ursprung des Übels ermittelt hätte:

> In unsern aufgeklärten Zeiten wurde obgedachter Coloß der Abgötterey und des Aberglaubens von dem unsterblichen Leibniz, vermittelst seiner unvergleichlichen Theodicee, wie auch von andern großen Metaphysikern, obschon ganz zertrümmert, dermassen fein anatomirt, daß uns die Falschheit dieses Irrthumes handgreiflich vor Augen geleget, und zugleich der wahre Ursprung des Uebels aus unumstößlichen metaphysischen Gründen entdecket wurde.[357]

Dem Übel hatte Leibniz einen Platz in der von Gott erschaffenen Welt zuerkannt, die als notwendig endlich-begrenzte Welt Endlichkeit und Begrenztheit als *malum metaphysicum* in sich birgt, d.h. dass Gott mit der Erschöpfung der Welt das metaphysische Übel notwendigerweise hatte zulassen müssen.[358] In Anbetracht der Endlichkeit und der Freiheit des Menschen muss das Sittlich-Böse (*malum morale*), die Sünde, ein Eigenrecht haben, da es die Willensfreiheit und die freie Entscheidung des Menschen gegenüber dem Gesetz erst ermöglicht: Wenn der Mensch die Möglichkeit, die Verworrenheit seiner sinnlichen Handlungen und Leidenschaften zu überwinden,

356 Einzinger: *Dämonologie*, S. 7.
357 Ebd., S. 20-21.
358 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von C.J. Gerhardt. Hildesheim 1960-1961. 7 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1875-1890]. Hier: Bd. 6: *Essais de Théodicée*, S. 62-63 (§ 20-21). Die Wesenheiten in der Welt sind notwendigerweise endlich und unvollkommen, ansonsten wären sie Gott selber.

nicht aufgreift, um dadurch vollkommener zu werden, versündigt er sich.[359] Aus dem sittlichen Übel würden, nach Leibniz' Dafürhalten, Krankheiten und Unglück entstehen, die aus der Körperlichkeit und der damit einhergehenden Empfindlichkeit der Geschöpfe entstünden und als physisches Übel (*malum physicum*) das Gute dem Menschen nahebrächten.[360] Einzinger übernimmt Leibniz' Theodizee und schließt daraus, dass das Böse in der Welt nicht vom Teufel herkomme (auch nicht von diesem als einem unerschaffen Urheber des Bösen neben Gott, wie die Manichäer glaubten), sondern von der Begrenztheit der Welt, und dass es vom freien Willen des Menschen her zu deuten sei.[361] Den Teufel bestimmt Einzinger als ein unmaterielles selbständiges Wesen, das mit Verstand und Willen begabt ist.[362] Wie Bekker nimmt er an, dass ein selbständiger Geist auf Grund seiner Natur nicht auf einen anderen Geist oder einen Körper einwirken könne, denn dazu wäre Gottes Erkenntnis erforderlich, da solche Wirkungen die Natur eines Geistes übersteigen und somit Wunderwerke seien.[363] Anders als Bekker und Semler aber, jedoch in Anlehnung an Friedrich Hoffmann, nimmt er an, dass der Teufel schon, ausnahmsweise und nur mit Gottes Hilfe, auf Geister und Körper einwirken könne, um so etwa dem Menschen verwirrte und böse Gedanken einzugeben. Über die kranke Seele entstehe so eine Krankheit des Leibes oder des Gemüts und habe der Teufel mittelbar Einfluss auf den Körper,[364] Gott könne ihm aber auch die Gewalt erteilen, menschliche Körper unmittelbar zu bewegen, und in Krankheiten zu stürzen,[365] so etwa könne er, so Einzinger, mit besonderer Erlaubnis

---

359 Vgl. ebd., S. 64-65 (§ 24); S. 444 (*Causa Dei asserta per justitiam ejus* 1710, § 36).

360 Ebd., S. 261 (§ 241); ebd., S. 407-408 (*Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, § 8). Zum Hintergrund vgl. Walter Simonis: *Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie*. Würzburg 2001, S. 208-209.

361 Einzinger: *Dämonologie*, S. 24-32. Hier bes.: S. 32: „Hieraus folget nun sonnenklar, daß alle Uebel nicht vom Teufel herkommen, oder daß es niemals einen mit Gott gleich ewigen, von ihm ganz unterschiedenen, und unerschaffenen Urheber des Bösen, den die Manichäer Teufel hiessen, gegeben habe, noch habe geben können".

362 Ebd., S. 35.

363 Ebd., S. 36-37.

364 Ebd., S. 51-52; S. 122-128.

365 Vgl. ebd., S. 51-53; S. 137-138: „Wir räumen daher dem Teufel in diesem Nachtrag sowohl, als in der Dämonologie keine andere Macht ein, in die Seele des Menschen zu wirken, als wenn es ihm Gott aus ganz besondern Absichten zuläßt. Wir sprechen dem Teufel alle Macht ab, in flüßige, oder feste Körper aus blossen Kräften seiner Natur zu wirken, oder sich mit dem Aether oder der Luft zu vereinigen, um dadurch in flüßigen oder festen, organisirten oder unorganisirten Körpern die Bewegungskraft zu erregen und lenken zu können. Wir machen auch sorgfältig einen Unterschied zwischen einer bloßen Zulassung oder Erlaubniß Gottes, und zwischen einer Gewaltgebung Gottes. Weil der Teufel ein Geist ist, wie unsere Seele: so braucht er nur die Zulassung Gottes, damit er unsere Seele anfechten könne. Da aber der Teufel kein Körper ist: so kann er auf bloße Zulassung Gottes nicht in Körper wirken; sondern es ist nöthig, daß ihm Gott eine Gewalt gebe, und eine den Körpern eigene Kraft verleihe, in den Leib des Menschen wirken zu können. [...] So braucht auch der Teufel, um in die Seele des Menschen wirken zu können, nur die bloße Zulassung Gottes; um aber auch den Leib bewegen, und ihm schaden zu können, brauchet er, daß ihm Gott eine Gewalt gebe, sich mit dem Aether, oder mit der Luft, oder mit einem andern Körper zu vereinigen. Gott aber lässet dieß alles nicht so oft geschehen, so, daß wir sagen können, unter etlich tausenden sind kaum zwey, welche wahrhaft und wirklich vom Teufel besessen sind. Gott lässet aber, als ein Bestrafer des Bösen, öfters zu, daß der Mensch mit natürlichen, durch seine Sünden sich zugezogenen Leibes- und Gemüthskrankheiten, wie auch mit ganz natürlichen, aus seinem Temperamente entstehenden Anfechtungen überfallen und geplaget werde, besonders, wenn der Mensch seinem Temperamente den vollen Lauf lässet".

Gottes, „in die Seele des Menschen wirken, und ein Bildniß eines organischen Leibes hervorbringen“.[366] Angebliche Plagen durch Gespenster oder Geistererscheinungen seien jedoch zumeist auf „Krankheiten der Einbildungskraft“ zurückzuführen,[367] weshalb immer zunächst davon auszugehen sei, dass jede Krankheit eine natürliche sei, „bis es aufs schärfste bewiesen ist, daß sie nicht aus natürlichen Ursachen, sondern vom Teufel herkomme“.[368] Gute Kenntnisse der Temperamente und der Einbildungskraft sind eine Voraussetzung, bei der Annahme von Teufelswirkung behutsam zu verfahren,[369] da Gott nur selten dem Teufel die entsprechende Macht verleihe und viel häufiger zulasse, dass der Mensch wegen seiner Sünde oder durch sein nicht gebändigtes Temperament erkranke:

> So braucht auch der Teufel, um in die Seele des Menschen wirken zu können, nur die bloße Zulassung Gottes; um aber auch den Leib bewegen, und ihm schaden zu können, brauchet er, daß ihm Gott eine Gewalt gebe, sich mit dem Aether, oder mit der Luft, oder mit einem andern Körper zu vereinigen. Gott aber lässet dieß alles nicht so oft geschehen, so, daß wir sagen können, unter etlich tausenden sind kaum zwey, welche wahrhaft und wirklich vom Teufel besessen sind. Gott lässet aber, als ein Bestrafer des Bösen, öfters zu, daß der Mensch mit natürlichen, durch seine Sünden sich zugezogenen Leibes- und Gemüthskrankheiten, wie auch mit ganz natürlichen, aus seinem Temperamente entstehenden Anfechtungen überfallen und geplaget werde, besonders, wenn der Mensch seinem Temperamente den vollen Lauf lässet.[370]

Mit seiner Reduzierung der Wirkungsmacht des Teufels auf ein Mindestmaß will Einzinger die Ehre Gottes vermehren,[371] wie Bekker treibt er so die Entzauberung der Welt voran.

5.3.3.4 Spätes Gerangel um Existenz und Wirkungsmacht des Teufels im Umfeld von Kindlebens Widerruf

Mit Semler, Eberhard und Einzinger verlagert der Akzent der Teufelsdebatte sich zunehmend vom äußerlichen Teufelswirken auf innere boshafte Regungen, eine Entwicklung, die Bekker bereits in die Wege geleitet hatte. Durch Gaßners und Schröpfers Treiben sollte die Verinnerlichung des Teufels noch zusätzlich beschleunigt werden. Der Landgeistliche Christian Wilhelm Kindleben[372] (1748-1785) betonte in seiner anonym erschienenen *Non-Existenz des Teufels* (1776),[373] die eine Antwort auf die *Demüthige Bitte um Belehrung* des orthodox-lutherischen Professors für Geschichte

366 Ebd., S. 67-68.
367 Vgl. ebd., S. 59.
368 Ebd., S. 53.
369 Ebd., S. 58-63.
370 Ebd., S. 139.
371 Vgl. ebd., S. 104, 123-124.
372 Zu Kindleben vgl. *ADB* XV, 756-758.
373 [Christian Wilhelm Kindleben]: *Ueber die Non-Existenz des Teufels. Als eine Antwort auf die demüthige Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben*. Berlin 1776 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: If 4937s). Zum Hintergrund vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 73; Midelfort: *Exorcism*, S. 116.

Heinrich Martin Gottfried Köster war,[374] bei der Verinnerlichung des Bösen die Eigenverantwortung. Der Teufel gilt Kindleben nicht mehr als Persönlichkeit, sondern mit Hilfe der Vernunft und aus der Bibel weist er nach, dass das Böse bloß im allgemein philosophisch-psychologischem Sinne wirke und das leibliche Böse im Menschen selber liege:

> [...] so glaube ich doch meinen Vorsatz genügen und Sie aus der Vernunft und Schrift (denn beyde gehören zusammen, wenn von gründlichen Beweisen die Rede ist) überführen zu können, daß es keinen Teufel gebe, wiefern man darunter eine Substanz, oder ein geistiges Wesen, dem Persönlichkeit zukommt, verstehet, sondern daß alles, was in der Schrift unter diesem Nahmen vorkommt, nur Modifikationen und sinnliche uneigentliche Vorstellungen von dem allgemeinen abstrakten Begriff sind, den wir in der Philosophie das moralische Uebel, und das leibliche Böse überhaupt zu nennen pflegen.[375]

Er stützt sich auf Bekker und distanziert sich zugleich von Descartes, wenn er mit Hilfe der Vernunft schlechthin die Existenz der bösen Geister leugnet, für die er in der Bibel keinen Beweis findet, insofern er den Teufel im Alten Testament als sinnliche Wollust deutet.[376] Angebliche Teufelswirkung hält er für natürliche Krankheiten[377] und die Teufelslehre für „eine Chimäre, ein[en] würkliche[n] Aberglaube[n]“.[378] Descartes' Annahme der Existenz von Geistern zwischen Gott und dem Menschen auf Grund der Stufenfolge in der Welt stuft er als bloße Vermutung ein, die bestenfalls für gute Geister gelten würde; unverständlich aber ist es ihm, wozu es böse Geister geben sollte,[379] der Teufel sei als Persönlichkeit vielmehr ein Hirngespinst der Theologen,[380] das dem Allgemeinwohl schade; diese sollten daher die richtige Teufelslehre öffentlich verbreiten,[381] was dem Staat und der Religion nütze und das Glück vermehre, während zudem die Intoleranz gegenüber denjenigen, die die Aufklärung vorantreiben, verschwinden werde;[382] es wäre somit „eine herrliche Sache“, wenn der Teufel völlig aussterben würde[383] und vernünftiges Christentum nicht kurzerhand mit Spinozismus oder Naturalismus gleichgesetzt würde.[384] Kindleben plädiert damit für ein eigenes Schuld-

---

374 [Heinrich Martin Gottfried Köster]: *Demüthige Bitte um Belehrung an die grossen Männer, welche keinen Teufel glauben*. [Gießen] 1775 (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: an Im 4372 (2)). Zu Köster vgl. Hamberger, Meusel: *Das gelehrte Teutschland*, Bd. 4, S. 211-214; Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 3, Sp. 687-698.

375 Kindleben: *Non-Existenz*, S. 4.

376 Ebd., S. 25: „Ich habe bisher aus Gründen der Schrift erwiesen, daß es keinen Teufel in dem gewöhnlichen Verstande gebe, wenigstens wird niemand, der ohne Vorurtheil mit Verstand und Beurtheilung die Bibel liest, und nicht zu sehr an dem deutschen Ausdruck, woran uns Luthers Uebersetzung gewöhnt hat, hängen bleibt, den Teufel in der Bibel finden“.

377 Ebd., S. 14-15.

378 Ebd., S. 25.

379 Vgl. ebd., S. 25-26.

380 Ebd., S. 27: Er befinde sich „in dem Gehirn der Gottesgelehrten, die seine Freunde und Vertheidiger sind“.

381 Ebd., S. 27.

382 Ebd., S. 31-32.

383 Ebd., S. 52.

384 Ebd., S. 50-51: „Jeder Irrthum hat seine Epoche und dauert um so länger, je mehr er in dem Stolz, in dem Eigensinn, in der Bosheit und in dem Eigennutz der Menschen, welche daran hängen, seine Nahrung findet. Denn eben die närrische Einbildung, als wenn mit der Verbannung und mit dem Sturz des Teufels, der in der Religion das fünfte Rad am Wagen ist, die

bewusstsein, was in der Tradition der „inneren Mission“ und der „Culpabilisation“, der Erziehung zu größerer Verantwortung für das eigene Handeln und dessen Folgen, der Gewissensbildung somit, einzuordnen ist. Mit der *Non-Existenz* betont Kindleben den Stellenwert des Gewissens. Die Vernunft will er „in ihre alten verlornen Rechte wieder einsetzen“,[385] die ihr durch die scholastische Theologie genommen worden waren; nicht nur Theologen, sondern jeder Christ soll helfen, die Religion vom falschen jüdisch-heidnischen „Sauerteig“ zu reinigen und ein aufgeklärtes, vernünftiges Christentum anzubahnen:

> Nichts ist leichter, als ein fertiger und geschickter Theologe nach dem alten System zu sein. Ein bischen Schulphilosophie, aber desto weniger Menschenverstand, ein gutes Gedächtniß, aber nicht viel Urtheilskraft, eine Menge Beweisstellen nach dem Grundtext auswendig gelernt, wenigstens cum memoria locali, einige Förmelchens, einige Distinctionen, dieses alles mit einer guten Portion Glauben und praejudicio auctoritatis, vermischt, so ist der rechtgläubige Gottesgelehrte fertig. Aber etwas mehr hat es auf sich, mehr Fleiß und Fähigkeit gehöret dazu, sich von Jugend auf nach einer richtigen Anweisung und nach den Regeln einer gesunden Philosophie, worinn kein scholastischer Unsinn herrscht, im eigenen Nachdenken geübt, die Bibel in ihren Grundsprachen nicht obenhin gelesen und auswendig gelernt, sondern studirt und zu wiederholten mahlen mit sich selbst verglichen zu haben, um den Aberglauben in seiner Grundveste zu erschüttern und mit Ueberzeugung dessen, was von jüdischem und heidnischen Sauerteig in der Religion Jesu noch übrig ist, eine Anbetung in Geist und Warheit für sich und andere herauszubringen. Und das ist nicht blos die Sache und Amtspflicht akademischer Lehrer, die Religion immer mehr von fälschen Begriffen zu reinigen, sondern auch für jeden gewissenhaften Prediger und für jeden einzelnen Christen ist es Pflicht, sich in seinem Glauben so viel Licht und Gewißheit, als möglich zu schaffen.[386]

Wie Semler und andere Zeitgenossen übt Kindleben Kritik an der traditionellen Vorstellung vom Teufel als nicht-menschlicher Person mit Macht über den Menschen, die für das Böse in der Welt verantwortlich sei.[387] Er geht über Bekker hinaus, insofern er die Existenz des Teufels insgesamt leugnet und ihn als bloßes moralisches Prinzip innerhalb des Menschen deutet, denn für ihn steht fest, „daß kein Teufel und keine sinnliche Hölle ist, daß der Teufel nur in dem Gehirn mancher altväterischen Theologen und in dem Herzen böser Menschen existirt [...]“,[388] womit nur noch der Mensch und die Natur selber als Träger des Bösen gelten.

Zu der vorherrschenden Tendenz, das Böse zu verinnerlichen, äußern sich auch kritische Gegenstimmen, die den Teufel als eine nach außen projizierte Gestalt deute-

---

ganze Religion dahinfallen und aus dem geläuterten und vernünftigen Christenthum ein blosser Naturalismus, Spinosismus, und wie die Ketzernahmen alle heissen mögen, werden würde, ist Schuld daran, daß noch so viele den Glauben an den Teufel allen vermeinten Irrlehrern zum Trotz als ihr theuerstes Kleinod bewahren und in einer Predigt vom Teufel [...] die größte Erbauung finden“.

385 Ebd., S. 35.

386 Ebd., S. 44-45.

387 Vgl. Fleischer: Entzauberung, S. LXXVI.

388 Kindleben: *Non-Existenz*, S. 47.

ten, so verfasste der Predigtamtskandidat Johann Christian Riebe[389] „aus Wahrheitsliebe“, nicht als „abergläubischer Gaßner“ oder „liederlicher Schröpfer“, eine „Vertheidigung des Teufels“.[390] Er will nicht über den Sinn von Bibelstellen streiten, sondern sich an Vernunftschlüsse halten[391] und somit mit philosophischen Argumenten beweisen, dass es den Teufel gebe.[392]

Den Teufel betrachtet Riebe als denkendes Wesen, das „auf der untersten Stufe der moralischen Vollkommenheit stehe“,[393] das aber nicht durch und durch böse sein kann, denn etwas unendlich Böses wäre ein Unding, weil es als Nichts eine unendliche „Unthätigkeit“ voraussetze[394] und die wäre ein „Schimpf des Schöpfers“.[395] Die Wirkungsmacht des Teufels stuft Riebe als gering ein, weil dieser als der Böseste auch der Dümmste sei.[396] Die Existenz des Teufels, der philosophisch gesehen eine bloße Idee sei, betrachtet er als Projektion: Da der nicht aufgeklärte Mensch die Ursache des Bösen nicht in sich selbst sucht, weil er den Wunsch zum glücklichen Leben hegt, projiziert er das Böse außerhalb sich, als eine Person, eine „Puppe in concreto“:

> Woher ist wohl die Idee des Teufels entstanden? Idee des Teufels – denn weiter ist er nach aller Philosophie nichts. – Blos Idee. – Gewachsen in halbdenkenden – Licht von weiten schauenden – nicht erreichenden Köpfen – in Köpfen, denen die Natur Irrlicht der Imagination – Mondenschein – nicht Sonnenglanz gab, - die zu eingeschränkt sind in Abstrakto zu denken – und eine Puppe in Concreto haben musten. [...] Man that Dinge, die üble Folgen hatten, [...] man fühlte doch in sich den Wunsch wohl und glücklich zu seyn; [...] konnte diesen Wunsch mit dem entgegenstehenden Betragen nicht reimen, keine Ursache vom Bösen in sich finden – man suchte sie ausser sich. – Hier schuf der Mensch eine Ursache alles Bösen außer sich. – Sein Stolz – nicht irren, nicht fehlen zu können, gab ihm das Argument. – Da stand der Teufel. - - Und diese Ursache wurde Person [...].[397]

Hinzu kam, dass die Seelsorger den Teufel bemühten, um Aberglauben, Stolz, Bosheit und Wollust erklären zu können und zu bekämpfen.[398] Wenn aber nach der Vernunft statt nach der Sinnlichkeit gehandelt werde, werde, so Riebe, der Teufel als eine Projektion der inneren bösen menschlichen Neigungen verschwinden.[399]

Als Gefährdung eines glücklichen, sittlichen christlichen Lebens betrachtete der reformierte Bremer Theologe Konrad Heinrich Runge[400] (1731-1792) eine starke Aus-

---

389 Zu Riebe vgl. Hamberger, Meusel: *Das gelehrte Teutschland*, Bd. 6, S. 355. Über Riebes Lebensdaten ist nichts Näheres zu ermitteln.

390 [Johann Christian Riebe]: *Doch die Existenz und Wirkung des Teufels auf dieser Erde, gründlich und ausführlich erwiesen. Eine Skizze*. Nürnberg 1776 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Cx 6474), Vorrede, Bl. A5^{r}-A6^{r}. Vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 73.

391 Riebe: *Existenz*, S. 46.

392 Ebd., S. 14-15.

393 Vgl. ebd., S. 19.

394 Ebd., S. 34: „Man bedachte nicht, [....] daß – unendlich böses – ein Unding ist. – Unendlich Böses setzt unendliche Unthätigkeit voraus – ist – Nichts“.

395 Ebd., S. 43: „Macht euch nicht lächerlich und vertheidigt eine nicht existirende – Creatur! - - einen – Teufel – Schimpf des Schöpfers ein durch und durch böses Ding“; ebd., S. 24-26. Hier: S. 26: „Also ist kein durch und durch böses Wesen möglich“.

396 Vgl. ebd., S. 28-31.

397 Ebd., S. 31-32.

398 Ebd., S. 32-34.

399 Vgl. ebd., S. 35-37, 43.

400 Zu Runge vgl. Meusel: *Lexikon*, Bd. 11, S. 489-490.

richtung auf die „Diabolodämonologie“.[401] In seiner Abhandlung *Man muß auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden* will er im Sinne Bekkers, Thomasius’ und Kindlebens die Moral anheben und die christliche Religion reinigen, indem er die alten Vorurteile der Teufeleien aufdeckt, damit sie überwunden werden können.[402] Seiner Anthropologie liegt das Ideal eines moralischen, vernünftigen und sozial nützlichen Christentum zugrunde. Da der Teufelswahn, der seit Thomasius überwunden zu sein schien, wieder zum Gegenstand der Debatte geworden sei,[403] stellt er fest, dass die Aufklärung in Sachen „Diabolodämonologie“ noch nicht weit genug fortgeschritten sei:

> Die Welt ist also, wenigstens in diesem Stücke, noch nicht so erleuchtet, als Mancher glaubt. Jene Betrüger werden noch in einer Menge elender Schriften vertheidigt. Sie darf nur wieder auf die Untersuchung unnützer Fragen geleitet werden, und man wird sehen, daß das alte Vorurtheil noch nicht ausgerottet ist, und daß täglich neue Teufeleyen entstehen.[404]

Kindleben hatte mit seinem Plädoyer für die restlose Verinnerlichung des Teufels, womit er über Bekker hinausging, entscheidend zur Aufklärung beigetragen, öffentlich zu behaupten, dass es den Teufel als nicht-menschliche Wesenheit nicht gebe und dass er innerhalb der Menschen zu verorten sei, war aber auch in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts nicht ohne Gefahr: Kindleben verlor, wie Bekker, sein geistliches Amt, anders als dieser widerrief er seine Auffassungen aber, angesichts der Heterodoxievorwürfe, um seine Ehre zu retten,[405] und kehrte zu ‚orthodoxen‘ Positionen zurück.[406] Sein Widerruf wird von ihm bezeichnenderweise mit dem Titel *Der Teufeleien des achtzehnten Jahrhunderts letzter Akt* versehen, weil er hofft, so den Teufelsstreit

---

401 [Konrad Heinrich Runge]: *Man muß auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden. Bey Gelegenheit der Brochüre: Sollte der Teufel wirklich ein Unding seyn? etc. Beherziget von einem Freunde der Wahrheit*. Bremen 1776 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 282), S. 330-331; ebd., Vorrede, S. XII-XIII: „Sie wissen es schon aus ihrer Bibel und Katechismus, daß ihr Gott und Heyland über Alles, und folglich auch, sowol über den Teufel, als über die Wellen des Meers, zu gebieten hat. Weiter brauchen sie, wenigstens um glücklich und ruhig zu leben, und selig zu sterben, vom Teufel nichts zu wissen. Eine gar zu grosse Aufmerksamkeit auf die Diabolodämonologie, wird sie auf tausend Dinge führen, die ihnen ganz unnütz sind“. Vgl. etwa auch Johann Carl Bonnet: *Demüthigste Antwort eines geringen Landgeistlichen auf die demüthige Bitte um Belehrung an die grossen Männer, welche keinen Teufel glauben*. Frankfurt am Main 1776.

402 Runge: *Teufel*, Vorrede, S. XXXI, S. 267-268; ebd., Vorrede, S. XXVI-XXVII: „Ich hoffe auch [...] daß meine Beurtheilung Ihm behülflich seyn kann: seine Einsichten zu erweitern und zu berichtigen; Ihn vor manchen Vorurtheilen des gemeinen Lebens, welche einen höchst nachtheiligen Einfluß auf seine Religion und Tugend haben können, zu verwahren; und einige, aus Mangel an Gelegenheit, der Sache reiflich nachzudenken, bisher gehegte, zu verbannen; vielleicht auch Ihm, zur vernünftigen Beurtheilung mancher Stücke der H. Schrift, behülflich zu seyn“; ebd., S. 243-244.

403 Ebd., S. 329: „[...] daß die Lehre vom Teufel und den Dämonen, welche seit dem Thomasius nur so kalt getrieben war, wiederum zum Zankapfel in Deutschland gedient habe“.

404 Ebd., Vorrede, S. XVIII-XIX.

405 Christian Wilhelm Kindleben: *Der Teufeleien des achtzehnten Jahrhunderts letzter Akt worinn des Emanuel Swedenborgs demüthiges Danksagungsschreiben kürzlich beantwortet, der ganze bisher geführte Streit friedlich beygelegt, und in dem Büchlein über die Nonexistenz des Teufels manches zurückgenommen, ergänzt und berichtiget wird, von M. Christian Wilhelm Kindleben, evangelischem Prediger etc.* Leipzig 1779 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 170 L 6), Widmung, Bl. A4^{v}-A5^{r}.

406 Ebd., S. 50.

endgültig zu beenden.[407] Er distanziert sich jetzt ausdrücklich von Bekker und will mit Hilfe der Philosophie beweisen, dass der Teufel existiere und auf Erden wirken könne.

Weil ihm im Laufe der Jahre bessere Einsichten gekommen seien und er außerdem früher die Nicht-Existenz des Teufels zwar behauptet, aber nicht bewiesen habe,[408] will er in den *Teufeleien* die Möglichkeit der personalen Existenz des Teufels anhand der Vernunft, mit Hilfe der Philosophie allein, beweisen. Die Existenz und die Wirkungsmacht des Teufels zu leugnen hält er jetzt für unphilosophisch, nicht zuletzt weil der Mensch kaum Kenntnisse über die Geisterwelt habe,[409] vielmehr könne die Existenz des Teufels aus Vernunftgründen als sicher verteidigt werden.[410] Bekker gilt ihm bloß noch als Irrlehrer, der vielen geschadet habe.[411]

Die Orthodoxie diffamierte teufelskritische Ansichten oft kurzerhand als „bekkerisch", sie ließ sich in diesem Bereich nach wie vor nicht von den neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen überzeugen und nahm bei Gaßners und Schröpfers Praktiken Teufelswirken schlichtweg an. Ein gewisser ‚Erzstein' etwa, der den fiktiven Briefwechsel einiger Gelehrten herausgab, in dem er selber vermutlich als der Theologe Reichster zu Rodenfels firmiert, dessen Gegenstimmen die anderen (fiktiven) Briefpartner abgeben,[412] setzte bei Schröpfer Hilfe des Teufels voraus. Zauberei,

---

407 Ebd., S. 14: „[...] die [= die *Teufeleien*] meiner Absicht und meiner Hoffnung nach der letzte Auftritt von dem seit einigen Jahren erschienenen Teufeleyen des achtzehnten Jahrhunderts seyn soll [...]".

408 Ebd., S. 19.

409 Vgl. ebd., S. 20-21: „Man kann in der That, dies ist gegenwärtig meine Ueberzeugung und das Resultat meiner darüber angestellten Untersuchungen, man kann in der That, ohne dem Worte Gottes zu nahe zu treten, und alle Zeugnisse desselben auf Schrauben zu stellen, nicht läugnen, daß der Teufel als ein geistiges, für sich bestehendes Wesen, existire, daß er auf gewisse Weise auf den Menschen und auf den Erdboden würken und allerley nachtheilige Veränderungen auf demselben hervorbringen könne, obgleich die Art und Weise dieser Würkungen, sie mögen nun physische oder moralische heissen, nicht zu erklären oder zu bestimmen ist. Wer die Existenz des Teufels und seine Persönlichkeit läugnet, der verstößt zuerst wider die Philosophie, und hernach wider die Bibel. Denn wenn uns die eine von der Möglichkeit eines oder mehrerer bösen Geister, denen die meisten Negationen zukommen und die, wie alle Unvollkommenheiten in der Welt, doch am Ende zur Vollkommenheit des Ganzen etwas beytragen, unterrichtet, so lehrt uns die andere die Würklichkeit, den Einfluß, die Verrichtungen und Strafen dieser gefallenen Geister, [...] daß wir ihren Fallstricken ausweichen [...]. Es ist also, wie gesagt, unphilosophisch, das Dasein und die Würkungen des Teufels, und seinen geheimen Einfluß in der Menschen Thun und Lassen geradeweg zu läugnen. Denn wir kennen die Natur unsrer eigenen Seele nicht, wir wissen wenig oder gar nichts von ihrer verwundernswürdigen Verbindung mit dem Körper; wie viel weniger haben wir Bekanntschaft mit der ausser uns befindlichen Geisterwelt, mit ihrem Verhältniß gegen die von uns bewohnte Sphäre, und mit den Kräften und Würkungen, deren sie nach Gottes Einrichtung fähig sind?".

410 Ebd., S. 21-22: „Wenn ich mich also in mehrbenannter Schrift [= der *Non-Existenz*] dieses Vergehens wider die Philosophie und wider die philosophische Bescheidenheit durch die Behauptung „Es könne kein endlicher Geist in einen andern würken", schuldig gemacht, so bekenne ich hiermit meinen Irrthum, und gestehe, daß sich die Möglichkeit eines solchen bösen und verführerischen Geistes, als ihn die heilige Schrift schildert, aus Gründen der Vernunft gar wohl erhärten und behaupten lasse [...]".

411 Ebd., S. 58-59: „Ganz anders aber verhält es sich mit dem Balthasar Becker, der nicht allein die Existenz des Teufels, sondern auch das Dasein der guten Engel geläugnet, und weil sein Werk stark abgegangen, viele Menschen mit in seinen Irrthum eingeflochten hat".

412 Nicolai: *Bibliothek*, Bd. 36 (1778), 2. St., S. 605-612. Reichster zu Rodefels soll 1775 einen Briefwechsel von der Zauberei zusammengebracht und diesen 1777 herausgegeben haben. Vgl. Johann Moritz Schwager in einer Anmerkung in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 3, S. 83 (Kap. 16, § 2).

Gespenster und auch Schröpfers Künste betrachtet Erzstein als ein ergiebiges Thema, obwohl die ungläubigen und leichtsinnigen Zeitgenossen es als unbedeutend betrachteten,[413] und warnt davor, die Wirkungen von Geistern voreilig zu leugnen, weil weder ihre Existenz *a priori* bewiesen, noch ihre Wirkungen empirisch nachgewiesen werden können.[414] Mit Erkenntnisskeptizismus distanziert er sich von der Leugnung jeglicher Geisterwirkung und verkehrt so Vorurteilskritik in ihr Gegenteil. Dabei beruft er sich auf Thomasius, dem er unterstellt, dass er zwar geglaubt hätte, dass die meisten Gespenstergeschichten nicht wahr seien, daraus aber nicht zu schließen gewagt hätte, dass keine wahr sei.[415] Heidnischen Aberglauben will Erzstein aber schon ausrotten und Thomasius' Auffassungen zieht er wie Crusius heran zur Legitimierung der Annahme von Teufelswirkung in der Körperwelt. Bekker stellt er Thomasius gegenüber als den Geisterleugner schlechthin. Einwände gegen die Annahme von Teufelswirken bei angeblicher Zauberei kontert Erzstein mit drei Beweisen, die zugleich Johann Peter Eberhard kritisieren. Die Bibelstellen die über Zauberer berichten gelten ihm besonders als Beweis für die Möglichkeit der Zauberei. Weil der Teufel die ersten Eltern, Adam wie Eva, habe verführen können, so behauptet Erzstein weiter, könnten Geister auf Seelen und Körper wirken, und somit sei ihre Wirkung wirklich.[416] Da der Teufel immer noch Einfluss bei Wahrsagerei habe, seien Schröpfers Künste als Zauberei und nicht als natürliche Phänomene zu deuten.[417] Erzstein sieht gerade darin die satanische Bosheit bestätigt, dass Schröpfer unter dem Schein der Heiligkeit dazu verführt habe, Teufelswerk als etwas Heiliges anzusehen.[418] In einem Gespräch über Schröpfer zwischen Vertretern der Fakultäten für Theologie, Philosophie, Jura und Medizin nennt Erzstein die Leugnung von Geisterwirkung „beckerisch"[419] und stellt er diejenigen, die keine Teufelswirkung bei ihm annehmen, als Bekkerianer hin. Bekker gilt somit der Orthodoxie immer noch als Vorreiter der Teufelsleugner, da sie nicht auf die Erkenntnisse der Philosophie oder der Naturwissenschaften, sondern vielmehr auf die Bibel als

---

413 Erzstein: *Briefwechsel*, Widmung S. 8: „Die Materie ist zwar an sich nicht so gar schlecht, sie wird nur jetzt von der Welt, die zu wenig glauben will, gering gehalten"; ebd., S. 9: „grosse Leichtsinnigkeit in solchen Dingen".

414 Ebd., Vorrede, S. 13-15.

415 Vgl. ebd., Vorrede, S. 15-16.

416 Ebd., S. 7-9, 40-165.

417 Ebd., S. 166: „Meines Erachtens ist nichts gewissers, als daß Schröpfers Künste wirkliche Zauberey ist".

418 Vgl. ebd., S. 171, 177: P.R. (Theologe): „[...] Von Schröpfers Künsten aber ist mir bis jetzo noch nichts natürliches bewußt, ob ich es gleich nicht läugne, daß er auch einiges habe machen können. Bekkers Anmerkungen [d.h. Bekker d. Jüngere] aber sind so unnatürlich, daß man gleich fühlt, er habe auch nie solche natürliche Dinge gesehen"; ebd., S. 177: „D.P. Aber man findet doch nirgends in dem Verfahren des Schröpfers, daß er eine satanische Bosheit habe blicken lassen, vielmehr gehet alles fromm und heilig zu. P.R. Ey nicht doch! Sind Sie denn alle ganz Bekker? Da Sie Bekkers Worte führen, so erlauben Sie mir, daß ich mit Bekkern, nicht mit Ihnen rede, wie er es verdient. Welch eine satanische Bosheit ist es, wenn der Satan den Schröpfer dahin gebracht hatte, daß Schröpfer durch den Schein der Heiligkeit, durch Gebräuche der Frömmigkeit, durch Anrufung des göttlichen Namens und Jesu, seine Zuschauer eben auch dahin bringen will, daß sie zauberische teuflische Werke, als etwas heiliges, als etwas göttliches, ansehen sollen!".

419 Nicolai: *Bibliothek*, Bd. 36, 2. St. S. 605-612: Erzstein (Pastor): Ertappter Briefwechsel von der Zauberey, Schröpfers Künsten, Nativitätstellen, Sympathie, Gespenstern u. dergl.: Rezension. Hier: S. 611: „Eine Zeitlang sind die Weltlichen ziemlich beckerisch; aber endlich kommen sie, wie in Procession, strecken die Waffen, und erklären Schröpfers Künste für magische Zauberkünste".

Quelle für die Geisterlehre zurückgriff, so tut etwa der Theologe Christian Gottlob Hempel[420] (1748-1824) dar, der noch 1783 in seinem Traktat *Von den bösen Geistern und der Zauberey* die Wirkungsmacht böser Geister kräftig verteidigte[421] und kritische Gläubige als „naturalistisches Publikum“ brandmarkte, dessen Missfallen die Freigeister unter den Theologen nicht erregen wollten, stattdessen lieber „das rühmliche Zeugniß“ erhielten, dass sie „aufgeklärte Köpfe“ seien und sich daher dem vermeintlichen Aberglauben widersetzten, womit sie aber den Glauben selber in Frage stellten[422] und die Aufklärung über ihr Ziel hinausschieße:

> Daß wir die Fesseln jener abergläubischen Jahrhunderte, wo man in der That viele natürliche Dinge aus offenbarer Dummheit dem Teufel zuschrieb, nicht mehr tragen dürfen, ist ganz und gar keine Folge unsrer gegenwärtigen Erleuchtung. Wir geniessen dieser göttlichen Wohlthat schon lange, und sind itzt eben im Begriffe, sie zu mißbrauchen. Schon unsre ersten Religionsverbesserer waren es, die in diesem Stücke der Vernunft und Schrift wieder zu ihrem Rechte verhalfen. Aber eben hier sind die Grenzen, wo wir mit unsrer zu kühnen Neuerungssucht stehen bleiben sollten. Wer darüber hinaus gehet, läuft Gefahr, in den entgegengesetzten, eben so schädlichen Irrthum des Unglaubens zu gerathen, indem er sichs zur Gewohnheit, auch wohl gar zur Pflicht macht, an allem zu zweifeln.[423]

Stimmen der Orthodoxie wie die Hempels sind aber mittlerweile in der Minderheit: Ende der siebziger Jahre des 18. Jahrhunderts läuft die Debatte über Geisterwirkung allmählich aus. Kindleben hatte ihr Ende in den *Teufeleien* 1778 herbeigesehnt, die Schrift war aber nicht der „letzte Akt“, den sollten vielmehr Schwager und Semler vollziehen.

5.4 Das Finale in der deutschen Auseinandersetzung mit Bekkers Teufelslehre

5.4.1 Bekkers Rehabilitierung durch Schwager

Im Gefolge des Streits um Schröpfer und Gaßner initiierte der evangelische Pastor von Ravensberg Johann Moritz Schwager[424] (1738-1804) gemeinsam mit Semler eine neue

---

420 Zu Hempel vgl. Hamberger, Meusel: *Das gelehrte Teutschland*, Bd. 3, S. 197-198.

421 [Christian Gottlob Hempel]: *Von den bösen Geistern und der Zauberey ein Sendschreiben an den Herrn M. Haubold Vesperprediger bei der Universitätskirche zu Leipzig auf Veranlassung einer von dem selben am letztverwichenen Michaelsfeste 1782. gehaltenen Nachmittagspredigt von einem damals unter seinen Zuhörern gewesenen Meßfreunden*. Sorau 1783 (Exemplar: *Bibliothek der Deutschen Literatur*. Mikrofiche-Gesamtausgabe nach den Angaben des Taschengoedeke. Bearbeitet unter der Leitung von Axel Frey. München 1995ff.). Hier: S. 91: „Der Ruhm unsers erleuchteten Zeitalters kann in dieser wichtigen Sache nichts entscheiden. Man muß dagegen, ohne stolze Klügeley, hören, was die Schrift sagt. Der Freygeist und der Halbchrist, so groß ihr weltliches Ansehen auch seyn mag, sind gleichwohl diejenigen Männer nicht, nach deren Meynungen wir den biblischen Lehrbegriff einzurichten haben“.

422 Ebd., S. 92-93.

423 Vgl. ebd., S. 93-94.

424 Zu Schwager vgl. Hugo Rothert: *Johann Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit*. Berlin 1929 (= Studien zur Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes

deutsche Übersetzung der *Betoverde Weereld*. Beide kannten sich schon lange, denn 1759, als der erste Teufelsstreit entbrannte, begann Schwager in Halle bei Semler sein Theologiestudium, er belegte aber auch in der philosophischen und in der medizinischen Fakultät Lehrveranstaltungen und er war überzeugt, dass die Theologie nicht ohne die Philosophie auskomme: „Philosophie ohne Theologie ist Atheismus, Theologie ohne Philosophie aber Fanatismus und Phantasterei".[425] Nach dem Studium hielt er sich länger in den Niederlanden sowie in Nordwestdeutschland auf[426] und wurde 1768 zum Pastor nach Jöllenbeck berufen. Da er ‚Volkslehrer' und ‚Volksaufklärer' sein wollte, verfasste er viele Schriften gegen den Teufelsglauben und den Hexenwahn.

Bevor er die Übersetzung der *Betoverde Weereld* herausbrachte, veröffentlichte Schwager einen *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz* (1780), die eine Monographie über Bekker sein und mit der Darstellung seines Schicksals Bausteine zu einer künftigen Geschichte der Intoleranz liefern will. Denn er ist überzeugt, dass Bekkers Kampf gegen den Aberglauben infolge der Intoleranz nicht die Aufmerksamkeit erhielt, die er verdient hätte. Obwohl Bekker schon vorher durch Schriften bekannt geworden sei,[427] verdanke er seinen eigentlichen Ruhm der *Betoverde Weereld*, in der er kritisch und ohne Vorurteile die Teufelslehre philosophisch überprüfe, wonach er die Wirkungsmacht des Teufels auf Erden habe ablehnen müssen:

> Die Criminalisten fanden ihre Zauberer in der Bibel, aus der sie auch Scheiterhaufen zu beweisen, und ihre Grausamkeiten zu rechtfertigen glaubten. Wem fiel es damals wohl ein, mit einem Worte daran zu zweifeln: ob die biblischen Zauberer und die Zauberer neuerer Zeiten auch wohl einerley wären? Bekker wagt' es, die Bibel ohne Vorurtheile zu studiren und die Stellen mit seiner grossen Gelehrsamkeit zu prüfen, die den Criminalisten bisher zur Vollmacht und als göttliche, noch immer geltende Gesetze, dienen mußten; und der Irrthum verschwand. Er prüfte mit tiefeindringendem, philosophischen Geiste die Lehre vom Teufel und seiner Gewalt, und der Teufel schrumpfte vor seinen Augen zu einem ohnmächtigen, verworfenen Geschöpfe zusammen. Er giebt uns selbst in seiner Vorrede zum ganzen Werke Nachricht davon, wie er nach und nach, gleich jedem Reformator, zu seiner Ueberzeugung und dem Vorsatze, die bezauberte Welt zu schreiben, gekommen sey.[428]

Schwager tritt für Bekkers Rehabilitation ein, indem er darauf hinweist, dass, wenn dessen Werk gründlich erforscht werden würde, wozu eine neue, zuverlässige deutsche Übersetzung der *Betoverde Weereld* entschieden beitragen könnte, dieser mehr geschätzt würde: „Bekker muß nicht blos gelesen, er muß studirt werden, und wer ihn mit demjenigen Fleisse studirt hat, mit dem ich es that; wird ihn besser zu schätzen wissen,

---

2); Olaf Eimer: Der Pfarrer und Schriftsteller Johann Moritz Schwager auf einer ‚Reise durch Westphalen, bis an und über den Rhein'. In: Johann Moritz Schwager: *Johann Moritz Schwager's Bemerkungen auf einer Reise durch Westphalen, bis an und über den Rhein.* Bielefeld 1987 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, Eberfeld 1804] (= Quellen zur Regionalgeschichte 1; Johann Moritz Schwager. Werke 1), S. 397-413.

425 Zitiert nach: Eimer: Pfarrer, S. 399 (Hugo Rothert: *Das Stammbuch des Johann Moritz Schwager.* In: *Westfalen* 27, 1948, S. 33-47).

426 Schwager: *Beytrag*, S. 2.

427 Vgl. ebd., S. 25.

428 Ebd., S. 34.

als er jetzt geschätzt wird".[429] Schwagers *Beytrag* wurde von den *Hallischen gelehrten Zeitungen* als das beste Denkmal, das Bekker hätte gesetzt werden können, charakterisiert: „Diese Ausgabe zu unsrer Zeit und unter uns aufgestellt, dürfte zugeleich das beste Denkmal seyn, daß man dem verdienstvollen und so ungerecht unterdruckten Bekker errichten könnte". [430] An ihm zeige sich, so die *Jenaischen gelehrten Zeitungen*, was ein bedeutender Gelehrter durch intolerantes Verhalten alles erleiden müsse: „Balthasar Bekker bleibt in der Kirchengeschichte ein merkwürdiges Beyspiel, das uns lehret, wie ofte das Talent von einem blinden Eifer Ungerechtigkeiten und Schmähungen empfängt".[431]

Schwager will an den „Ungerechtigkeiten" und Verfolgungen, denen „sein armer Bekker", aber auch der niederländische Juraprofessor Frederik Adolf van der Marck ausgesetzt waren,[432] aufzeigen, dass das wahre Christentum und die „rechtschaffene Frömmigkeit" sogar in der niederländischen Republik, dem „Lande der Freyheit", noch längst nicht verwirklicht seien.[433] Die niederländische Geistlichkeit kritisierte Bekker hart und ungerecht und sie glaubte, dass die Religion in Gefahr sei, wenn Bekker „nicht auf der gebahnten Heerstrasse bleibt",[434] was von der Intoleranz der Orthodoxie und von ihrer Unfähigkeit zeuge, Theologie und Religion voneinander zu unterscheiden.[435] Solche Theologen urteilten anhand von Auszügen aus der *Betoverde Weereld*[436] und seien „Advocaten des Teufels",[437] ihre Widerlegungen recht unsolide.[438] Schwager schont die Gegner nicht, denn „Bekker muß gerechtfertigt werden, weil er's verdient".[439] Er ist überzeugt, dass, wenn Bekker in Deutschland oder England Ende des 18. Jahrhunderts gelebt hätte, die *Betoverde Weereld* dankbar aufgenommen worden wäre, zumal Thomasius schon die Achtung erhielt, die er verdiente.[440] Nach Bekker sei nichts Neues mehr zum Teufelsglauben wie zum Hexenwahn geschrieben worden, nur konnten viele Deutsche die niederländischen Werke nicht lesen:

> Ueberhaupt ist in den neuern Zeiten nichts über Teufel, Besessene, Zauberey und Spukwesen gesagt worden, was Bekker und seine Zeitgenossen nicht schon alles gefunden und auch gesagt hätten. [...] Nur blieben diese Schriften unübersetzt, und blos auf ihr Vaterland eingeschränkt, sie wurden als Streitschriften bald ver-

---

429 Ebd., S. 39.

430 Vgl. *Hallische gelehrte Zeitungen*. Halle 1766-1792. 27 Tle. (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe). Hier: 15. Tl. (1780), 23. Okt., S. 684-688. Hier: S. 688: „Diese Ausgabe zu unsrer Zeit und unter uns aufgestellt, dürfte zugeleich das beste Denkmal seyn, daß man dem verdienstvollen und so ungerecht unterdruckten Bekker errichten könnte".

431 *Jenaische gelehrte Zeitungen*. Jena 1749-1786 (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe). Hier: 1781, 1. Stück, S. 5.

432 Schwager: *Beytrag*, Vorrede Schwager, S. 10.

433 Ebd., S. 2; ebd., Vorrede Schwager, S. 5.

434 Ebd., S. 13-14.

435 Vgl. ebd., S. 14: „Daß es doch den Herren belieben möchte, Religion und Theologie nicht immer mit einander zu verwechseln, oder gar für einerley zu halten!".

436 Ebd., S. 53.

437 Vgl. ebd., S. 56.

438 Ebd., S. 111-112, 124-125.

439 Ebd., S. 62.

440 Ebd., S. 38: „Thomasius mußt' auch viele ungerechte Urtheile über sich ergehen lassen, aber die Zeit kam doch endlich, in welcher seine Verdienste erkannt wurden. So gut hat es Bekkern nicht werden sollen".

gessen, und Semler so wohl, als auch Färmer haben sie aus Mangel der Sprachkunde nicht nutzen können.[441]

Daher werde die *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen nach wie vor verkannt.[442]

Schwager beruft sich auf Haubers *Bibliotheca magica*, die „vortrefliche Sammlung“,[443] die er jedem Seelsorger empfiehlt, weil in dessen Geiste jüngere Fälle von angeblichem Teufelswerken etwa bei der Lohmannin, bei Gaßner und bei Schröpfer, als „wissentliche Betrügerey“ gedeutet werden können, statt sie auf Teufelswirkung zurückzuführen,[444] und weil Hauber Bekker kritisch hinterfragt: „Daß D. Hauber selbst, bey aller wahren Hochachtung, die er gegen Bekkern beweiset, kein blinder Anhänger und Vertheidiger aller Bekkerschen Grundsätze oder Schrifterklärungen gewesen sey, ist allen denen ohnehin bekannt, welche des D. Haubers Rechtschaffenheit und grosse Wahrheitsliebe schon kennen“.[445]

Schwagers Vorgehen in Sachen Bekker war nicht unumstritten: Die *Frankfurter gelehrten Anzeigen* fragen sich, ob er die Toleranz, die er für Bekker fordert, selber walten lässt und ob er neutral-historisch vorgeht: Hätte er Bekker neutraler dargestellt, hätte er die Gegenpartei nicht gleich gegen sich in Harnisch gebracht und dem Leser das Urteil überlassen, wie er dies auch von seinen Gegnern verlangte.[446] Die *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen* schließen sich dieser Kritik insofern an, als sie sich stellenweise „mehrere historische Gewißheit“ wünschen, dass die „Kaltblüdigkeit des Historikers“ sichtbarer gewesen wäre.[447]

Als Dorfpfarrer hatte Schwager mit eigenen Augen gesehen, wie „der Aberglaube noch immerfort die Religion schände“ und wie „äußerst geringe unsere so hochgerühmte Aufklärung noch sey“,[448] denn ein Gaßner oder ein Schröpfer könnten das „Luftschloß unserer Aufklärung“ verschwinden lassen.[449] Durch die Bemühungen von

---

441 Vg. ebd., S. 136.

442 Ebd., S. 131 [recte: 141].

443 Ebd., S. 160.

444 Ebd., S. 159; vgl. auch ebd. S. 159: „[...] es ist nicht möglich, daß es zuverläßige Beweise geben könne, daß diese vorgebrachten Facta, sogenannte Thatsachen, von Wirkung des Teufels, oder böser Geister hergekommen seyn“; ebd., S. 160: „[...] so ist es ganz ausgemacht, daß keine einzige angebliche Historie, und Nachricht, von dergleichen Geisterbegebenheiten, die Untersuchung ausgehalten habe“.

445 Ebd., S. 165-166.

446 Vgl. *Frankfurter gelehrte Anzeigen*. Frankfurt 1772-1790. 19 Tle. (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe). Hier: 10. Tl. (1781), 12. Juni, S. 369-371: Schwagers Beytrag zur Geschichte der Intoleranz. Hier bes. : S. 370-371: „Ohne die Authentizität von Hrn. Schwager’s Nachrichten zu bezweifeln, wünschte ich doch, er hätte blos historisch gearbeitet; denn dadurch, daß er gleich im Eingange Beckern einen muthigen Kämpfer wider den Aberglauben und ehrwürdig gewordne Irrthümer nennt, wird er die Gegenparthei zu sehr wider sich einnehmen“.

447 Vgl. *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*. Göttingen 1753-1801. 214 Tle. (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe). Hier: 151 Tl. (1780), 11. Dez., S. 1229-1231.

448 Johann Moritz Schwager: *Versuch einer Geschichte der Hexenprocesse*. *Von Johann Moritz Schwager, Pastoren zu Joellenbeck in der Grafschaft Ravensberg. Erster Band*. Berlin 1784 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 374 c 104), Vorrede Leser, S. 11; ebd., Vorrede Leser, S. 12: „Die wirkliche Aufklärung bleibt nur auf wenige Oerter und sehr einzelne Menschen eingeschränkt“; Ders.: *Beytrag*, S. 171: „[...] daß Bekker noch lange nicht die Stützen des gemeinsten Aberglaubens umgeworfen habe“.

449 Ders.: *Versuch*, S. 316-317.

Fürsten wie Friedrich dem Großen und Joseph II. sieht er der Zukunft hoffnungsvoll entgegen,[450] in Bekker aber sah er einen Vorläufer im Kampf gegen den Aberglauben und für die Aufklärung, den er energisch fortsetzte.

5.4.2 Die Historisierung der *Betoverde Weereld*

Mit seiner *Geschichte der Hexenprozesse* wollte Schwager den Aberglauben und die „Thorheiten" und Widerwärtigkeiten, der Welt veranschaulichen, denn mit der Geschichte als „Lehrmeisterin" ließe sich der Aberglaube beseitigen, wie Hauber in der *Bibliotheca magica* und Bekker in der *Betoverde Weereld* bewiesen hatten.[451] Von einer abstrakten Widerlegung auf philosophischer Grundlage erwartet er nicht den erwünschten Effekt, die Geschichte des Aberglaubens dagegen werde den Menschen eher abschrecken, dieselben Fehler wie frühere Generationen zu begehen, denn der Geschichtsschreiber könne die Geschehnisse ja unverhüllt, konkret und vollständig darstellen, so dass historische Erinnerungsarbeit ein vorzügliches Mittel gegen den Aberglauben und zur Aufklärung sei:

> Nur so viel bin ich mir selbst schuldig, meine Leser zu bitten, mir meinen Standpunct nicht zu verrücken, von dem ich selbst jenen Aberglauben ansehe, und ihn auch der Welt anschaubar zu machen bemüht bin. Die Geschichte ist eine Lehrmeisterin für die Weisen und eine Geissel der Thoren; sie redet laut, so bald Tyranney und Despotismus sie nicht mehr zwingt, zu schweigen, und durch getreue Schilderungen schreckt sie neue Generationen ab, in die Fehler ihrer Vorfahren zu fallen. Des Aberglaubens, von dem hier die Rede ist, ist noch gnug, noch sehr, sehr viel in der Welt, Weisheit der Fürsten kann ihn zwar zurückhalten, aber nicht ausrotten, und dies vermag noch weniger ein philosophisches Räsonnement. Dagegen stelle man die Geschichte des Aberglaubens und seiner schädlichen Folgen getreulich dar, diese wird eher wirken, eher abschrecken, als abstracte Widerlegungen. [...] Hier reden die Thaten selbst und am lautesten, wenn sie schlechthin und ohne Commentar erzählt werden, den man dem Leser selbst überlassen muß. Die Treue eines Geschichtschreibers liefert, so viel sie kann, das Gemählde ganz, ohne Lücken und Versteckungen und ohne weibliche Ziererey [...].[452]

---

450 Ebd., Vorrede Leser, S. 14: „Ehe noch das achtzehnte Jahrhundert ganz wird verflossen seyn, werden wir, zum Besten der Menschheit, Revolutionen erleben, die thätige Beweise der nie schlafenden göttlichen Vorsehung seyn und dafür erkannt werden müssen".

451 Vgl. ebd., S. 57 (Anm.): „Dies alles kann man in der Bibliotheca magica des D. Haubers, a.a.O. weitläufiger nachlesen"; S. 243-244: „Josephus behauptet: daß alle Dämonen Seelen böser Menschen wären, die von den Lebenden Besitz nähmen, und sie umbrächten, wofern ihnen nicht geholfen würde. Dies war die allgemeine Meinung zu Christi Zeiten, und daraus lassen sich die vielen Dämonischen erklären, die im neuen Testamente vorkommen. Ich verweise hier meine Leser auf Bekkers bezauberte Welt, Semlers Streitschrift de Daemoniacis etc. [...], die sehr weit bringen, ohnerachtet sie vielleicht noch nicht alles erschöpft haben". Obwohl drei Bände des *Versuchs* vorgesehen waren, erschien nur einer. Vgl. ebd., Vorrede Leser, S. 16. Vgl. auch ebd., Vorrede Leser, S. 15: Schwager beabsichtigte keine vollständige Geschichte der Irrtümer in Sachen Aberglauben und besonders Zauberei, sondern er wollte bloß „einzelne Materialien und Bruchstücke" vorführen.

452 Ebd., S. 340; ebd., Vorrede Leser, S. 13: „Durch oft gemachte Erfahrungen hab' ich's meinem Publico abgemerkt, daß abstractes Räsonement nicht viel über es vermag, wenigstens nicht über alle Leser. Ich habe mich also entschlossen, ihm Thatsachen vorzulegen, Geschichte,

Wenn die Obrigkeit die Hexenprozesse einstellt, ist damit nicht gleich auch der Aberglaube verschwunden, Schwager betrachtet dessen Abstellung vielmehr als entscheidende Aufgabe für die Volksaufklärer, zu denen er auch sich selbst zählt:

> [...] noch ist dieser Aberglaube nicht weniger, als völlig ausgerottet; bleibt da einem Schriftsteller nichts zu sagen übrig? Und sollte denn wohl da, wo die Regierung durchgreift, sich der Aberglaube so bald wegschaffen lassen? Folter und Scheiterhaufen kann der Fürst wegschaffen, aber nicht den Aberglauben selbst; dies bleibt das Werck des Volkslehrers, und wie er's thun will und kann, muß ihm nicht vorgeschrieben werden, da er sein Publicum am besten kennen muß.[453]

Die Geschichte der Hexenverfolgung stellt Schwager als eine Anhäufung von Rasereien, Irrtümern und Torheiten dar und legt dabei einen dynamischen optimistischen Geschichtsbegriff zugrunde: „Jeder einigermaßen billige Leser wird es fühlen, daß wir wenigstens jetzt klüger sind, als es unsre Vorfahren vor hundert und mehr Jahren waren, und wer nicht gar zu große Prädilection für sein Zeitalter hat, wird es wenigstens nicht leugnen, daß unsre Nachkommen noch klüger seyn werden, als wir sind".[454] Mit der fortschreitenden Entfaltung der Vernunft werden sich zunehmend auch Toleranz und Humanität bekunden, und darauf setzt Schwager seine Hoffnung.

Schwagers historischer Ansatz im Kampf gegen den Aberglauben wird von Elias Caspar Reichard (1714-1791) aufgegriffen und ausgebaut in seiner Quellensammlung *Vermischte Beyträge zur Beförderung einer nähern Einsicht in das gesamte Geisterreich* (1781-1788), die er explizit als Fortsetzung von Haubers *Bibliotheca magica* hinstellt,[455] die er ergänzt, ohne viel wirklich Neues zu bringen. Geschichten von Hexereien, Geisterscheinungen und sonstigen Fällen von Aberglauben werden als Lernmaterial präsentiert, und die Besessenheit der Lohmannin sowie die Exorzismen Gaßners werden als natürliche Gegebenheiten gedeutet.[456] Wie Hauber will Reichard aufklären, um ein für allemal den Aberglauben, die Irrtümer und Vorurteile im Bereich der Wirkungsmacht des Teufels und der bösen Geister zu besiegen und vernünftige Gläubigkeit zu verfestigen:

> [...] kann ich doch versichern, daß ich bey dieser meiner Bemühung eben die gute Absicht habe, welche Er bey der seinigen hatte, nämlich zur Ehre Gottes und meines Heilandes und zum Dienst, Nutzen und Segen der menschlichen Gesellschaft zu schreiben. Die Einsicht in das gesamte Geisterreich und in die dahineinschlagenden Schriftstellen zu befördern; die Lehre von den Engeln überhaupt, und die von dem Teufel und dessen Gewalt und Wirkungen in leiblichen Dingen insonderheit aufzuklären; dem Reiche des Satans, des Unglaubens, des Aberglaubens, der Dummheit und Thorheit Abbruch zu thun; die Irthümer, Vorurtheile und ungegründeten, ja sehr schädlichen Meynungen von Zauberern, Schwarz-

---

über die doch jeder urtheilen will und wird, und dadurch, glaube ich, werden wir näher zusammen kommen". Vgl. Behringer: Geschichte, S. 510, Anm. 212.

453 Schwager: *Versuch*, S. 343-344.

454 Ebd., Vorrede Leser, S. 13-14.

455 Vgl. Reichard: *Elias Caspar Reichards, Professor und Rectors des Stadtgymnasiums zu Magdeburg vermischte Beyträge zur Beförderung einer nähern Einsicht in das gesamte Geisterreich. Zur Verminderung und Tilgung des Unglaubens und Aberglaubens. Als eine Fortsetzung von D. David Eberhard Haubers Magischen Bibliotheck herausgegeben.*

456 Ebd., Bd. 1, S. 58-63.

> künstlern, Teufelsbannern, Hexen, Unholden, Gespenstern, Kobolden, so genannten Besessenen und dergleichen Alfanzereyen zu vermindern, oder, so viel möglich auszurotten, und, an deren Statt, Wahrheit in Begriffen, Licht im Verstande, Tugend im Herzen, Ruhe und Zuversicht in der Seele und ein vernünftigeres, Gott gefälligeres Christenthum unter den Menschen auszubreiten [...].[457]

Dazu soll zunächst der Aberglaube besiegt werden.[458] Optimistisch ist Reichard insofern, als er überzeugt ist, dass in naher Zukunft der Aberglaube mit seiner „Fackel der Intoleranz" der Aufklärung allmählich weichen werde: „Lieblich und hold naht Aufklärung nun, von/ Der schüchternen Wahrheit geleitet, wieder/ Und es stürzet in Trümmern/ Hin auf ewig dein [= des Aberglaubens] Thron".[459]

Wenn Reichard auf Vorläufer im Kampf gegen den Aberglauben zu sprechen kommt, geht er auffälligerweise nicht ausführlich auf Bekker oder Thomasius ein, sondern auf Benjamin de Daillon, der Bekkers Grundauffassungen bereits vor diesem vertreten habe,[460] er übersieht dabei aber, dass Bekker seine Geisterlehre auf die neue Philosophie und das moderne Weltbild gründete. Die *Betoverde Weereld* hält Reichard ohne weiteres für nützlich, betont aber, dass Bekker seinem „Vorarbeiter" Daillon viel verdanke, weshalb Daillon für Reichard der erste Vertreter der neueren Dämonenkritiker ist:

> Noch ehe Balthasar Bekkers bezauberte Welt, ein Buch, welches allenthalben grosses Aufsehen gemacht, aber auch, des dagegen erhobenen Widerspruchs ungeachtet, unleugbar grossen Nutzen gestiftet hat; zum Vorschein kam, hatte schon einige Jahre vorher Herr Daillon, [...] ein gelehrtes Werk [...] im Drucke herausgegeben, und darinn eben die Gesinnungen geäusert und eben die Meynungen vom Teufel und dessen Gewalt, von den Engeln, Dämonen, Besessenen und andern dahineinschlagenden Materien behauptet, welche nachmals Bekker ausführlicher vorgetragen. Daillon hat also billig Antheil an Bekkers Ruhm und Verdiensten, ja er kann als sein Vorläufer und folglich gewissermassen als ein Vorarbeiter aller neueren Vertheidiger des antidämonischen Systems angesehen werden.[461]

5.4.3 Die Instrumentalisierung der *Betoverde Weereld* zum Sieg der Aufklärung

Fast ein Jahrhundert nach der ersten überlieferten deutschen Ausgabe der *Betoverde Weereld* erschien die zweite; sie zieht gleichzeitig den Schlussstrich unter die deutsche Bekker-Rezeption. In den damaligen Rezensionszeitschriften wurde ihr kaum Aufmerksamkeit geschenkt, was sich wohl daraus erklärt, dass sie fast am Schluss der Teufels- und Aberglaubensdebatte erschien. Die *Allgemeine Deutsche Bibliothek*

457 Ebd., Bd. 1, Vorbericht, S.)(3^{v} -)(4^{r}.
458 Ebd., Bd. 2, Vorbericht S. IX-X: „Wenigstens wird meine gute Absicht dabey, nämlich, dem Reiche und der Herrschaft des Aberglaubens, nach meinem Vermögen, und so viel mein beengter Wirkungskreis irgend verstattet, Schaden und Abbruch zu thun, jedem Leser unverkennbar seyn". So will er ein „gemeinnützigen Unterhaltungsbüchlein" machen.
459 Ebd., Bd. 2, S. 1-3. Hier: S. 3.
460 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 203.
461 Ebd., Bd. 1, S. 157-158.

betonte 1785, dass die inhaltlich höchst interessante *Bezauberte Welt* immer noch nützlich sei, „ein vortreffliches, von vielem Nachdenken, nicht geringem Scharfsinne, und großer Belesenheit zeugendes noch itzt in mancherley Betracht höchst nutzbares Werk“,[462] sie wird, da die Geisterbeschwörungen wieder zunähmen, zum gründlichen Studium empfohlen,[463] gerade weil sie ein Nachschlagewerk sei.[464]

Semler und Schwager versahen die *Betoverde Weereld* mit philosophischen, theologischen und historischen Erläuterungen, dabei instrumentalisierte Schwager sie auch im Kampf gegen damalige Fälle von Aberglauben, etwa wenn er auf Gaßner Bezug nimmt und ihm Betrug unter dem Deckmantel der Religion vorwirft:

> Die teufelschen Harlekinaden zu Lodün liegen, Zeit und Orte nach, ziemlich weit ausser unsrer Sphäre, aber Gaßner, in unserer Zeit, liegt uns näher im Wurfe; und ich, der neueste deutsche Uebersetzer, empfehle unsern Zeitgenossen seine Charactere und Handgriffe zur Belehrung; wenn sie Lust haben, Possen kennen zu lernen, die ächte Betrügereyen, mit dem Schleyer der Religion überdeckt, sind. Und, Freunde! es lohnt sich oft der Mühe, solche Possen zu studiren, wenn man den Menschen studiren will. Gaßner curirte, vorgegebenermassen, alle Teufeleyen im Namen Jesu, und gab zu dem Behufe auch seine geweihten, geistlichen Comödienzettel denen, als Amulette, die sich nicht immer in seiner Atmosphäre und unter seinen bannenden Fäusten befinden konnten.[465]

Nach wie vor war mit „abergläubische[n] Beschäftigungen“ zu rechnen[466] und immer noch gab es „ernstliche Vertheidiger der schröpferischen Geisteraufstellungen [...]; und zwar auch in den preußischen Staaten“.[467] Semler zielt mit Schwager letztendlich darauf ab, durch die Neuübersetzung der *Betoverde Weereld* die Aufklärung im Volk auf dem Wege der Erkenntniserweiterung voranzutreiben.[468]

Semler schätzt Bekkers Arbeit, da sie immer noch nützlich sei und zur Aufklärung beitrage,[469] weshalb auch sein Name für immer unverbrüchlich mit dem Kampf gegen den Teufelswahn verbunden sei.[470] Schwager betont ebenso Bekkers nachhaltige Vorbildfunktion in diesem Zusammenhang: „[...] so ausgemacht es übrigens ist, daß Bekkers Gelehrsamkeit und sehr mühsamer ernstlicher Fleiß zu keiner Zeit verkant und

---

462 Nicolai: *Bibliothek*, 61. Bd. (1785), 1. St., S. 83-86. Hier: S. 84.

463 Ebd., S. 84: „[...] von allen denen, welchen es um das Wohl ihrer Nebenmenschen zu thun ist, gekauft und fleißig gelesen werden möge“.

464 Ebd., 86: „Denn es gehöret nicht zu dem großen Haufen derjenigen neuen Bücher, die man nach der ersten Lesung in den Winkel stellet, sondern zu der kleinen Zahl derer, die man mehrmals nachschlägt“.

465 Schwager in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 203-204 (Kap. 21, § 4).

466 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{v}.

467 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{r}-B1^{v}: „[...] wie solte man sich [dann] wundern, wenn noch immer Zeitgenossen übrig bleiben, welche wirkliche Zaubereien oder Teufelsarbeiten ihres theils als Begebenheiten ansehen, die täglich statt finden können, und die Beweise davon sowol in unserm Welttheil, als in Asien und wol gar schon unter den Südländern aufsuchen?“.

468 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B2^{r}: „[...] die Erkentnis mancher unserer Zeitgenossen zu erweitern und zu befördern“; ebd., Bd. 2, Vorrede, Bl. A6^{r}-A6^{v}.

469 Semler in: Ebd., Bd. 3, Buch 3, S. 191 (Kap. 22, § 18): „[...] daß seine Mühe vielen Nutzen gestiftet hat und noch unaufhörlich stiftet; und Gottlob, jene alte Finsternis immer weiter abnimmt“.

470 Vgl. ebd., Bd. 3, Buch 3, S. 203 (Kap. 23, § 11): „Aerzte und Juristen sind über den gemeinsten Teufel völlig Meister worden, zur Ehre und Wohlfahrt unsers Zeitalters, und Bekker wird immer genannt werden, wenn man diese Wohlthat überleget“.

geringgeschätzt werden könne“.[471] Schwager ist jedoch nicht immer mit Bekker einerlei Meinung: In einer Fußnote zum zweiten Kapitel des dritten Buches der *Betoverde Weereld*, in dem Bekker den Umgang des Menschen mit Geistern, besonders mit bösen Geistern, als vernunftwidrig bezeichnete, distanziert Schwager sich von ihm, indem er die Einwirkung selbständiger Geister auf den Menschen nicht ohne weiteres ausschließt: Philosophen zeigten zwar „demonstrativisch“, dass ein Geist immateriell sei, sie hätten es damit aber noch nicht erwiesen, weshalb über das Wesen der Geister nach wie vor Unklarheit herrsche. Daher sei die Möglichkeit der Einwirkung eines selbständigen Geistes auf den Menschen nicht ohne weiteres zu leugnen: „So bald ich meine Unwissenheit in Absicht des Wesens der Geister ehrlich bekenne; so bald muß ich auch ehrlich gestehen, daß ein Geist ausser mir auf mich, auf mein Ich, vielleicht wirken könne“.[472] Semler betont seinerseits, dass Bekker aus demselben Grund auch die Existenz von Wesen, die weder Geist noch Körper seien, philosophisch nicht ohne weiteres hätte leugnen dürfen, sondern es bei einer skeptischen Haltung belassen müssen: „Der Schluß müste heissen, daß wir jetzt sonst nichts kennen, ausser Geist und Körper; aber man kann ab ignoratione nicht schliessen ad negationem“.[473]

Bekkers unverständlichen und öfters kritisierten Paragraphen über den Ort der Seele wird von Schwager ebenfalls kritisch kommentiert. „Cartesius-Bekker“ glaubte,[474] dass sie an dem Ort sei, an den sie denkt: Wenn sie an die Größe von Amsterdam denke, müsste sie daher gleich groß sein wie Amsterdam, was aber, so Schwager, der Erfahrung widerspreche, denn die Bilder von Amsterdam könnten in der Seele sein, ohne dass diese gleich groß wie Amsterdam sein müsse: Wenn er in Jöllenbeck an jemanden in London denke, sei er zwar mit der Einbildungskraft in London, mit der Urteilskraft jedoch in Jöllenbeck.[475]

Schwager und Semler versuchen, mit ihren historischen Anmerkungen die Historizität von Vorstellungen über Teufels- und Geisterwirkung nachzuweisen. Indem Semler an der Geschichte aufzeigt, woher etwa die Juden ihre Vorstellungen von den Geistern hatten, die die Christen übernahmen,[476] will er darüber aufklären, dass solche Vorstellungen von der Wirkungsmacht des Teufels zeitgebunden seien, nicht aber zum Wesen der christlichen Religion gehörten, um so „dieser ganzen Untersuchung eine Art von historischer Vollständigkeit [zu] geben, und dennoch die Anhänger der wider-

471 Ebd. Bd. 1, Vorrede, Bl. A2^{r}.

472 Schwager in: Ebd., Bd. 2, Buch 3, S. 332 (Kap. 2, § 1); ebd., S. 331-332: „Diese Unmöglichkeit dürfte so leicht nicht zu erweisen stehen, als Bekker glaubt. Wir kennen, nach allen psychologischen Versuchen, vom Cartesius, Leibnitz, Wolf, Meier u.s.w. an, bis auf unsere Zeit noch sehr wenig von der Natur der Geister, und wenn es auch noch so demonstrativisch gezeigt ist, daß ein Geist immateriell sey; so ist es drum noch nicht erwiesen. Unsere Seele ist ein Geist und wirkt auf einen Körper; die Möglichkeit, daß ein Geist auf einen Körper würken könne, wäre also aus der Erfahrung bewiesen. [...] Daß ers thut, ist unerwiesen, und schreyt die eine Parthey Facta! Facta! so antworte ich mit veränderter Modulation: Facta? Facta? Ich schäme mich nicht, mit dem Verfasser der Träume eines Geistersehers meine Unwissenheit zu gestehen, und traue der Philosophie hienieden wenig. Es ist noch nicht erschienen, was wir sind und seyn werden“.

473 Semler in: Ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 324 (Kap. 7, § 11).

474 Vgl. ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 264 (Kap. 1, § 16).

475 Schwager in einer Anmerkung zu Bekkers Auffassungen über den Ort der Seele: Ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 286-288 (Kap. 3, § 8).

476 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A7^{v}.

sprechenden Meinungen nicht [zu] beleidigen".[477] Die Theologen hält Semler für wesentlich mitschuldig, dass der Kampf gegen den Aberglauben nicht vorankomme, da sie Aufklärung als Ketzerei verteufelten, weshalb Bekkers *Betoverde Weereld* schon noch nützlich sei: „Wo Religionslehrer dem Teufel noch so aus allen Kräften beyspringen, solte da Bekkers bezauberte Welt nicht in extenso nötig bleiben?".[478] Er kritisiert, dass die Fabel von der physischen Wirkungsmacht des Teufels und der bösen Geister im Luthertum nach wie vor verbreitet und zur Erbauung des Volkes angewandt wurden.[479] Schwager hielt die deutschen Lande daher für grundsätzlich weniger aufklärungsfähig als die niederländische Republik, weil im lutherischen Katechismus Zauberei nach wie vor mit dem Teufelspakt in Verbindung gebracht werde: „Ist da Aufklärung möglich, wo man dergleichen Sauerteig nicht ausfegt?".[480] Philosophen, Theologen und Geistliche sollten stattdessen, wie Bekker, ehrlich wie glaubwürdig sein, auf ständige Vermehrung des Wissens setzen[481] und den Menschen zum Selbstdenken anleiten.[482] Ein schwieriges Buch wie die *Bezauberte Welt* sollten sie erklären und weiter verbreiten.[483] Neuen Theorien gegenüber sollten die Gelehrten und sonderlich die Theologen sich kritisch verhalten, um nicht, wie Crusius, immer noch zu Unrecht die Wirkung von Mittelgeistern bei Schröpfers Künsten anzunehmen,[484] denn dadurch verhinderten sie den Einfluss von Bekkers *Betoverde Weereld* und machten „Bekkerianismus" zum Schimpfwort.[485]

Bekkers Klage, dass der Teufel manchmal mehr verteidigt werde als die Ehre Gottes, hält Schwager immer noch für zutreffend.[486] Fast wäre es soweit gekommen, dass, wie Bekker befürchtete, der Mensch den Teufel nicht mehr hätte entbehren können, um zur Gottesfurcht zu gelangen. Schwager lehnt es ab, Beweggründe zur

---

477 Vgl. ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{r}; ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 357 (Kap. 9, § 15): „Die jüdische Mythologie müssen wir in ihrer historischen Gestalt lassen; sie gehörte jetzt der Nation; aber in christliche Lehre gehört sie folglich nicht"; ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 182 (Kap. 28, § 21).

478 Vgl. ebd., Bd. 2, Vorrede des Übersetzers, Bl. A6^{r}.

479 Ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *4^{v}.

480 Schwager in: Ebd., Bd. 3, Buch 3, S. 136 (Kap. 19, § 12).

481 Vgl. ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 282-283 (Kap. 5, § 15): „[...] aber zu wünschen ist es, daß Prediger ihre Pflicht so treulich immer beobachten möchten, als Bekker es hier that; und dies begreift wieder viel Rechtschaffenheit und stete Vermehrung der Kentnisse, denen viele selbst ihre Urtheile, ihre andächtige Application oder ihre academische Lehrordnung, entgegen setzen".

482 Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 252 (Kap. 24, § 22): „[...] daß die Absicht des Lehrers, nicht bestehet, in Unterwerfung des Verstandes der Zeitgenossen, sondern in der Bewegung und Aufklärung desselben, nun mögen und sollen privat Christen selbst denken, viel oder wenig, von diesen Sachen. Dis ist der Charakter des protestantischen Lehramtes; nicht aber ein Gebiet oder Befehl über denkende Menschen; sie dürfen nun über das selbst nachdenken, was gelehret worden ist. Ich weis wohl, daß meine Erklärung ebenfals nicht algemeinen Beifal finden wird; dis kan kein Lehrer jemalen erwarten, er muß es auch nicht darauf anfangen". Der Leser wird zum kritischen Nachdenken und Urteilen über Bekkers und Semlers Auffassungen angehalten, vgl. ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 569-570 (Kap. 23, § 15): „Was den Versuch der Erklärung betrift, so gehört es jedem Leser, Hypotheses zu haben; und Bekkern zu beurtheilen".

483 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. A7^{r}: „Es solten wirklich mehrere einzele Volkslehrer aufstehen, und zu der Beförderung gesunder menschlichen Kenntnisse unter dem gemeinen Volke das ihrige thun, dessen so mühsame tägliche Arbeiten ihm keine Zeit lassen, das eigne Nachdenken zu üben, und uns gleichwol alle Bequemlichkeiten des Lebens unaufhörlich erleichtern, als auch uns so sicher über viele sonstige Hindernisse unsers sogenannten Studirens wegheben".

484 Ebd., Bd. 2, Buch 3, S. 349 (Kap. 2, § 17).

485 Vgl. ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *4^{v}.

486 Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 301-302 (Kap. 36, § 1).

Tugend aus der Teufelslehre zu nehmen und ist zuversichtlich, dass das Bestreben der Theologen der Aufklärung, den knechtischen Aberglauben zugunsten einer reinen Gottesfurcht zu bekämpfen, zur wahren Selbsterkenntnis sowie zur Verinnerlichung des Bösen führen werde:

> Ich weis aber aus der Erfahrung, daß der Mensch und selbst auch der gemeine Mann, einer vernünftigern Behandlung fähig ist. Schon seit einigen Jahren hab ich den Teufel beynahe ganz aus meinen Predigten verbannt; (vormals schwam ich auch mit dem Strohme) ich habe Gottes Güte und Gerechtigkeit an seine Stelle gesetzt; ich habe dem Gewissen beyzukommen gesucht, und meine Gemeinde auf die Ewigkeit aufmerksam gemacht, und Gottlob! ich finde bey dieser Methode mehr Segen, als bey der alten. Der Aberglaube stirbt sichtbar bey uns aus, und eine reinere, kindliche Furcht vor Gott tritt an die Stelle der knechtischen Furcht vor dem Teufel. Ich gebe keine Eingebungen, keine Reizungen des Teufels zur Sünde zu, und ich habe hiermit einen Schlupfwinkel zerstöhrt, der nur Heuchler machte, und die Selbsterkenntnis so sehr verhinderte. Statt den Teufel allenthalben anzuklagen, deck ich dem Sünder das Herz auf, führe ihn auf die erste Entstehung seiner sündlichen Neigungen, entwickle ihm das Zunehmen und Reifwerden seiner Laster, und weil ich ihn überrasche, weil ers fühlt, daß ich Recht habe; so bring ich ihn von der Ueberzeugung zur Scham, und je weniger er vom Teufel hört, desto besser lernt er Gott und sich selbst kennen. Wenn Furcht vor dem Teufel, wenn Erschütterung Besserungsmittel wären; warum bedienten sich Moses und die Propheten ihrer nicht? warum ist diese Methode jünger, als die Zeiten Jesu und der Apostel?“.[487]

Die *Allgemeine Deutsche Bibliothek* lobt Schwagers Einsatz als nachahmenswert: „Wer wird nicht wünschen, daß alle Prediger in diese Fußstapfen des Hrn. P. Schw. treten möchten!“.[488] Schwager und Semler trieben die ‚Entzauberung‘ der Welt nicht aus Motiven der reinen Beherrschbarkeit der Natur, sondern mit dem Ziel eines vernünftigen, aufgeklärten Christentums und einer moralisch standhaften Menschheit voran. Sobald der Teufel nicht nur als äußere Gestalt betrachtet und das Böse verinnerlicht wurde, wurde die Moral subjektiviert, und war der Mensch selber für das Böse verantwortlich und mit dem eigenen Gewissen und mit Gott konfrontiert. Damit wäre zugleich die Zielsetzung der *Betoverde Weereld* erreicht und so konnte die deutsche Debatte um Bekker Mitte der achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts erfolgreich beendet werden.

487 Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 303 (Kap. 36, § 2).
488 Vgl. Nicolai: *Bibliothek*, Bd. 61 (1785), 1. St., S. 86.

6. Bekker als Wegbereiter der neuen deutschen Bibel- und Dogmenkritik zwischen Orthodoxie und Neologie

6.1 Einführung

Die deutsche Übersetzung der *Betoverde Weereld* löste in den deutschen Landen nicht nur eine rege Auseinandersetzung mit Bekkers cartesianischem Geistbegriff und dessen mechanistischem Weltbild vor dem Hintergrund der Teufelslehre und der Dämonologie aus; seine bibelexegetischen Auffassungen riefen eine nicht weniger heftige Diskussion über die Existenz und die Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen hervor. In der philosophisch geprägten Diskussion über die bösen Geister kritisierte zwar die Mehrheit der Gelehrten während der ersten Rezeptionsphase um 1700 seine Auffassungen auf polemische Weise, es gab aber auch einige, die seinen Kampf gegen den Teufels- und den Hexenglauben und für eine aufgeklärte Christenheit schätzten. Über Bekkers Bibelauslegungen dagegen urteilten die Gelehrten um 1700 einstimmig, dass sie widersprüchlich seien und die Autorität der Heiligen Schrift gefährdeten.

Noch bevor die erste deutsche Übersetzung der *Betoverde Weereld* erschien, bekundete Gottfried Wilhelm Leibniz solch ein zwiespaltiges Verhältnis zur *Betoverde Weereld*. Bekkers Vorurteilskritik und seinen Kampf für die ‚Aufklärung' beurteilte er durchaus positiv,[1] in dessen Bibelexegese gewahrte er eine dreiste Verdrehung von Bibelstellen und verdächtigte ihn des Sozinianismus:

> Vellem discere quem exitum habiturum sit Beckeri negotium in Batavis. Audacia viri in torquendis scripturae locis probari non potest. Aliud est possibiles aliud verisimiles dare interpretationes. [...] Eandem interpretandi methodum video Socinianis passim usurpari.[2]

Er warf Bekker vor, dass sein Ansatz jegliche Interpretation der Bibelstellen zulasse.[3] Viele deutsche Gelehrte verurteilten Bekkers Bibelexegese sogar noch expliziter als Leibniz, und es sollte bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts dauern, bis sie es wagten, ähnlich kritisch wie er an die Bibelstellen über den Teufel und die Dämonen heranzutreten.

---

1 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Leiter der Ausgabe: Paul Ritter [Akademie-Ausgabe]. Darmstadt (später: Leipzig, dann Berlin) 1923ff. Reihe 1-7. Hier: Reihe 1, Bd. 10, S. 68, Leibniz an Kurfürstin Sophie, 2. Hälfte Sept. 1694: „Madame [= Kurfürstin Sophie] - Monsieur de Bousch m'a dit qu'il envoyeroit à Votre] A[ltesse] E[lectorale] *le monde enchanté* de Monsieur Becker[,] cydevant pasteur ou Ministre à Amsterdam. Ces livres sont excellens pour desabuser le monde des prejugés populaires, quoyqu'on ne puisse pas estre de son sentiment en toutes choses".

2 Ebd., Reihe 1, Bd. 7, S. 633, Leibniz an Meier, 18. [28.] März 1692.

3 Ebd., Reihe 1, Bd. 8, S. 442, Leibniz an den Bremer Theologen und Mathematiker Gerhard Meier (1646-1703), der bereit war, Bekkers neue Gedanken zu verarbeiten, 16. [26.] Sept. 1692: „Beckeri Interpretationes Scripurae admodum contortas esse et violentas semper existimavi; si sic licet, quidvis ex quovis facias. Itaque non miror placuisse Synodo ut Candidati sacrorum munerum suspectis dogmatibus nominatim renuntiarent". Auch der Helmstedter Theologe Hermann von der Hardt diskutierte mit Leibniz über Bekkers Bibelexegese: vgl. ebd., Reihe 1, Bd. 8, S. 246-247, Hermann von der Hardt an Leibniz, 3. [13.] Mai 1692.

Bekkers Weltauffassung und sein Geistbegriff, die durch die cartesianische Physik und Metaphysik geprägt waren, aber auch sein Bild von der Natur, die er als kaum abhängig von übernatürlichen Mächten ansah, hatten Konsequenzen für seine Bibelexegese. Wo der Teufel verinnerlicht und die aristotelische Dämonologie obsolet wurde, wurden die Bibelstellen über die Teufels- und Dämonenwirkung den Gelehrten zum hermeneutischen Problem. Bekker konnte sie auf Grund seiner historisch-kritischen Philologie nicht mehr wortwörtlich als Aussagen über böse Wesenheiten deuten. Die Teufels- und Dämonendebatte sollte bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein die Auseinandersetzung über die Autorität und die Wahrheit der Schrift sowie über das Verhältnis von Theologie und Philosophie, von Offenbarung und Vernunft entscheidend bedingen. Sie bietet zudem interessante Einblicke in die theologische Theoriebildung und in die Entwicklung der Bibel- und Dogmenkritik auf dem Wege zur Aufklärung.

6.1.1 Die Entwicklung der historisch-kritischen Bibelexegese in den deutschen Landen

Dass die Frühphase der Bibelkritik sich in der niederländischen Republik und in den deutschen Landen unterschiedlich gestaltete, lässt sich nicht zuletzt aus der jeweiligen Intensität der Auseinandersetzung mit der Philosophie von Descartes und Spinoza erklären. Die lutherische Orthodoxie verlor in der Diskussion um die neuen Wissenschaften und die Ideen der Aufklärung ihre wissenschaftliche Grundlage, die neuaristotelische Schulphilosophie, die von den neuen Wissenschaften und dem Cartesianismus untergraben wurde.[4] Statt sich zu fragen, wie der Glaube mit dem neuen Weltbild zu vereinbaren wäre, nahm sie ohne weiteres die fortwährende Gültigkeit des alten Weltbilds an.

Anders als ihre Amtskollegen in den deutschen Landen, die durch das Verdikt der lutherischen Orthodoxie lange von den neuen philosophischen Erkenntnissen ausgeschlossen waren, erkannten niederländische reformierte Theologen wie Wittich und Bekker die Zeichen der Zeit. Trotz des Widerstands der Orthodoxie entstand in der niederländischen Republik eine ‚cartesianische' Theologie, die auch eine Antwort auf die ‚radikalen' Auffassungen von Spinoza war, der in seinem *Tractatus Theologico-Politicus* der Bibel alles Übernatürliche abgesprochen hatte. Die fortschrittlichen Theologen erhoben die Schriftkritik zum Prinzip und die Philosophie von der Magd zur gleichrangigen Partnerin der Theologie. Die Schriftkritik sahen sie als Rettung der Autorität und der Wahrheit der Schrift an. Damit ermöglichten sie eine protestantische Theologie über die Orthodoxie hinaus. Mit der kritischen Bibelwissenschaft wurde aber das Vertrauen in den vordergründigen Wahrheitsgehalt der Bibel erschüttert und die Schrift teilweise ihrer Autorität beraubt. Die *Betoverde Weereld* kann mit Recht als einer der Wegbereiter der modernen Bibelkritik betrachtet werden,[5] die die lutherische Orthodoxie zwangen, sich kritisch mit der Teufels- und Dämonenlehre in der Bibel vor dem Hintergrund der ‚neuen' Philosophie auseinanderzusetzen.

---

4 Vgl. Markus Matthias: Lutherische Orthodoxie. In: *TRE* XXV, 464-485. Hier: 465-466.
5 Vgl. Klaus Scholder: *Ursprünge*, S. 155.

Unter solchen Voraussetzungen braucht es nicht zu verwundern, dass die *Betoverde Weereld* in den ersten Jahrzehnten nach ihrem Erscheinen in den deutschen Landen vorwiegend negativ rezipiert wurde. Hier bildete der Pietismus, der auf innere Erfahrung und praktische Frömmigkeit setzte, eine Gegenbewegung zur Orthodoxie. Die neue Theologengeneration musste im Streit von Orthodoxie und Pietismus Stellung beziehen. Sie versuchte, die Frömmigkeit des Pietismus mit der lutherischen Dogmatik in Einklang zu bringen. Auch setzte sie sich zunehmend mit den Auffassungen von Ausländern wie Descartes, Locke und Spinoza sowie mit Vorstellungen über natürliche Religion auseinander. So kam es in den deutschen Landen zu einer Historisierung der theologischen Disziplinen in dem Sinne, dass die Schrift und die kirchlichen Lehrsätze zunehmend in ihrer historischen Bedingtheit erkannt und verstanden wurden.

Um 1740 fand, mit der Inthronisierung Friedrichs II., eine Wende statt: Preußen wurde zum Schrittmacher der Aufklärung, und der Philosoph Christian Wolff kehrte nach Halle, dem Zentrum der Aufklärung, zurück. Seine Synthese von Vernunft und Offenbarung wurde von den Theologen, die sich auf ihn beriefen, etwa von Siegmund Jacob Baumgarten[6] (1706-1757), in die Dogmatik hineingenommen.[7] Wurde das Verhältnis von Natur und Vernunft hier noch kaum als Problem erfahren, so sollte sich das in der Folgezeit, mit der Neologie, ändern: Es rückte jetzt in den Mittelpunkt der Kontroversen. Die Neologen strebten eine Verbindung von Glauben, Aufklärung und Wissen sowie eine Harmonie von christlicher Offenbarung und Vernunft an. Sie prüften die theologischen Lehrsätze historisch-kritisch und versuchten zugleich, eine moderne, vernunftgemäße Form der Religiosität zu bilden, ohne dabei den Gedanken einer Offenbarung restlos aufzugeben.[8] Sie wandten sich nicht gegen die traditionelle Dogmatik und die traditionelle Bibelexegese, sondern revidierten den überlieferten Lehrbestand kritisch und transformierten Glaubensinhalte, zudem rückten sie die Glaubenspraxis stärker in den Vordergrund.[9]

---

6 Zu Baumgarten vgl. Martin Schloemann: *Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprotestantismus*. Göttingen 1974 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 26). Vgl. auch Ders.: Wegbereiter wider Willen. Siegmund Jacob Baumgarten und die historisch-kritische Forschung. In: Henning Graf Reventlow (Hrsg.): *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Wiesbaden 1988 (= Wolfenbütteler Forschungen 41), S. 149-155.

7 Karl-Heinz Michel: *Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung*. Wuppertal 1985, S. 72: Baumgarten beteiligte sich am ‚englischen Bibelwerk', das in deutscher Übersetzung in den Jahren 1748-1770 die Fülle von exegetisch-historischen Bibelforschungen englischer Theologen nach Deutschland vermittelte.

8 Zu Neologie vgl. *[3]LThK* VII, 736; Martin Schmidt: Aufklärung II Theologisch. In: *TRE* IV, 594-608. Hier bes.: 598-603; *HWP* VI, 718-720. Zu einzelnen Neologen vgl. Aner: *Theologie*, S. 61-143. Zur protestantischen Theologie und Kirche im Zeitalter der Aufklärung vgl. Walter Sparn: Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland. In: Rudolf Vierhaus (Hrsg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250 jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*. Göttingen 1985, S. 18-57; Bödeker: Religiosität; Ulrich Barth: Mündige Religion. Selbstdenkendes Christentum. Deismus und Neologie in wissenssoziologischer Perspektive. In: Ders.: *Aufgeklärter Protestantismus*. Tübingen 2004, S. 201-224.

9 Andreas Kubik: Praktisches Christentum. Versuch über das theologische Interesse der Neologie (Spalding, Jerusalem, Toellner). In: Roderich Barth, Claus-Dieter Osthövener, Arnulf von Scheliha (Hrsg.): *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. Festschrift für Ulrich Barth*. Frankfurt am Main 2005 (= Beiträge zur rationalen Theologie 16), S. 31-41.

Die Neologen waren, mit anderen, ‚radikaleren' protestantischen Theologen bestrebt, auf der Grundlage einer historisch-philologischen Bibelkritik sowie einer historisch-kritischen Untersuchung der Dogmen die überlieferten Wahrheiten auf die neue Morallehre und die neue Kosmologie abzustimmen. Sie wollten die Aufklärung vorantreiben, indem sie den Aberglauben aus der christlichen Glaubenspraxis ausmerzten und sich so für eine vernünftige und zugleich lebensnahe Christlichkeit einsetzten. Die Teufelsdebatte um Anna Elisabeth Lohmann und die Auseinandersetzungen über die Geisterbeschwörungen bzw. Exorzismen von Schröpfer und Gaßner bildeten für sie den unmittelbaren Anlass, die biblischen Aussagen über die Wirkungsmacht der bösen Geister zu untersuchen. Sie waren die ersten in den deutschen Landen, die sich trauten, grundsätzlich historisch-kritisch an Bibelstellen heranzutreten. Dabei machten sie sich Bekkers bibelexegetisches Streben und dessen Kampf gegen den Teufels- und den Hexenglauben sowie seine Versuche zur Verinnerlichung des Teufels zunutze. Im Kontext solcher bibelkritischen und dogmenkritischen Debatten hatte die *Betoverde Weereld*, nicht zuletzt über die deutsche Übersetzung, die 1781-1782 erschien, in den deutschen Landen, anders als in der niederländischen Republik, auch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch entscheidenden Einfluss.[10]

6.1.2 Der Verlauf der Debatte um Bekkers Exegese

Im Folgenden wird versucht, anhand der Auseinandersetzungen um die biblischen Aussagen über die vermeintliche Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen die Entwicklung von der Orthodoxie zur Aufklärungstheologie schlechthin aufzuzeigen. Dabei soll besonders der Wandel der Auffassungen über das Verhältnis von Schrift und Vernunft nachgezeichnet werden, und zwar als zunehmende Hinwendung zur Aufklärung. Die deutsche Debatte um Bekker vom ausgehenden 17. bis ins späte 18. Jahrhundert soll in diesem Zusammenhang den Hintergrund abgeben, vor dem die theologische Hermeneutik, die Bibelkritik und die Dogmenkritik Gestalt annehmen. Weil Bekker als einer der ersten und am umfassendsten die Bibelstellen über Teufel und Dämonen historisch-kritisch untersuchte und ihnen jeglichen Aussagewert als Bestätigung einer etwaigen Wirkungsmacht der bösen Geister absprach, galt er der deutschen Orthodoxie lange als der Teufels- und Geisterleugner schlechthin, mit dessen Auffassungen in der *Betoverde Weereld* sie sich unbedingt auseinanderzusetzen hatte.

Zu fragen ist, wie sich das Denken über Bekkers bibelexegetisches Verfahren im Laufe des 18. Jahrhunderts entwickelte. Die erste Rezeptionsphase um 1700, in der die lutherische Orthodoxie häufig Stellung nahm, belegt, dass diese dem neuen Weltbild und den Forderungen der neuen Wissenschaften nichts entgegenzusetzen hatte und daher an ihren alten Grundsätzen festhielt, die sie siegesgewiss vertrat.[11] Sie bemüht sich um eine allseitige Deutung der von Bekker zum Beleg der fehlenden Wirkungsmacht des Teufels herangezogenen Bibelstellen. Bekker wird mit Etiketten wie

10 Andrew Fix' Interpretation der Debatte um Bekker als Kampf zwischen den Konfessionalisten und den Anti-Konfessionalisten in der niederländischen Republik kann damit nuanciert werden. Fix: *Fallen Angels*, bes. S. 125-155.

11 Barth: *Atheismus*, S. 34-35.

‚Atheist‘ und ‚Spinozist‘ versehen, denn Spinoza und Hobbes spielen letztendlich die Hauptrolle im Hintergrund der Debatte.

Für den weiteren Verlauf der deutschen Debatte um Bekker, namentlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, ist zu fragen, inwiefern Bekkers Auffassungen für die deutsche theologische Aufklärung als Impetus wirkten, denn sie werden jetzt hermeneutisch und dogmatisch gründlicher hinterfragt. Seine Bedeutung als Wegbereiter der theologischen Aufklärung in den deutschen Landen liegt darin, dass er nicht nur der unmittelbare Bekämpfer des Hexenwahns und des Teufelsglaubens war, sondern dass seine Befürwortung eines historisch-kritischen Bibelverständnisses und seine neuen exegetischen Methoden mittelbar viel entschiedener zum Ende des Hexenwahns und des Teufelsglaubens beitrugen.[12]

Indem die Entwicklung der theologischen Aufklärung anhand der deutschen Kontroverse um die *Betoverde Weereld* aufgezeigt wird, lässt sich zugleich die Entzauberungs- und Säkularisierungsthese revidieren, denn die Theologen, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit Bekkers Auffassungen auseinandersetzten, strebten primär als vernünftig-kritische Gläubige, und nicht als bloß naturwissenschaftlich Interessierte, eine ‚Entzauberung‘ der Welt an, um den christlichen Glauben von allerhand abergläubischen, öfters jüdisch-heidnischen Vorstellungen zu reinigen: Es galt, das eigentliche Wesen des Christentums hervorzuheben. Die deutsche Aufklärung war keine Säkularisierung im Sinne einer Entchristlichung, sondern sie implizierte vielmehr eine neue Sicht auf traditionelle Vorstellungen und Haltungen, denn das Religiöse spielte nach wie vor ständig und grundsätzlich in die Auseinandersetzungen hinein. Ein aufgeklärtes Christentum bildete in den deutschen Landen den Kern der Aufklärung,[13] und der deutschen Debatte um Bekker ist am ehesten gerecht zu werden, wenn von einer religiösen, und nicht von einer antireligiösen oder ‚radikalen‘ Perspektive ausgegangen wird.[14]

Anfangs wird Bekker in den Reaktionen der lutherischen Orthodoxie als der Tradition der drei Erzbetrüger zugehörig hingestellt. Sie lehnte auf Grund der Verbalinspirationslehre Bekkers allegorische und eigentliche Deutungen ab und verurteilte sie im Sinne einer umgekehrten Vorurteilskritik: Aus Angst, dass Bekkers Aberglaubenskritik und seine kritische Bibelauslegung in Religionskritik münden würde, qualifizierte sie ihn negativ ab. Zugleich aber versuchte sie, inhaltlich auf seine Argumentationen einzugehen und darin Inkonsequenzen und Widersprüche nachzuweisen. Am Beispiel der orthodoxen Auseinandersetzung mit Bekkers Ausführungen zur Versuchung Christi und zur Verführung der ersten Menschen wird dargetan, wie die orthodox-lutherischen Theologen mit philologischen Mitteln versuchten, falsche Schlussfolgerungen in Bekkers Argumentationen zu ermitteln und zu widerlegen. Indem ihnen nicht die Perspektive einer ‚radikalen‘ Gegenströmung untergeschoben, sondern vielmehr eine religiöse Perspektive zugrunde gelegt wird, ist den orthodox-lutherischen Reaktionen

---

12 Zum Hintergrund vgl. Haustein: Bibelauslegung.

13 Zum niederländischen Kontext vgl. van der Wall, Wessels: *Verstandhouding*.

14 Jonathan Israels Ansichten in *Radical Enlightenment* und in *Enlightenment Contested* werden damit nuanciert. Vgl. dazu neuerdings bes. Wiep van Bunge: Échos des Lumières radicales dans la République de Hollande. Justus van Effen: la raison et la vertu. In: Catherine Sécretan, Tristan Dagron, Laurent Bove (Hrsg.): *Que'est-ce que les Lumières ‚radicales'? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*. Paris 2007, S. 151-175. Hier: S. 167-169.

auf die *Betoverde Weereld* am ehesten gerecht zu werden, und kann das Bild der lutherischen Orthodoxie in der Debatte um Bekker letztendlich revidiert und sie selbst rehabiliert werden.

In der Darstellung der zweiten Rezeptionsphase der *Betoverde Weereld* rückt die Verarbeitung von Bekkers Auffassungen durch die theologischen Aufklärer in den Mittelpunkt. Kontrahenten wie Budde und Baumgarten hatten zunächst noch eine bloß negative Antwort auf dessen Bibelexegese. Mit den Neologen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts änderte sich das Verhältnis zur Bibel und zur Glaubenslehre grundsätzlich. Der Hallesche Theologe Johann Salomo Semler war die Hauptfigur in der Dämonologiedebatte und setzte sich von der Dämonologie aus gründlicher mit der Hermeneutik auseinander. Er schätzte Bekkers Auffassungen nicht nur und kritisierte sie nicht bloß, sondern revidierte sie im Rahmen einer Aufwertung der christlichen Hermeneutik. Bekkers Auffassungen gehörten in eine umfassende theologische bibel- und dogmenkritische Debatte; andere Neologen setzten sich als Aufklärer jedoch nicht so gründlich mit Bekker auseinander wie Semler, der Initiator der Neuübersetzung der *Betoverde Weereld*, sondern eher mit den Auffassungen ihrer Zeitgenossen. Indem der breite Kontext der damaligen biblischen Dämonologiedebatte skizziert wird, die auch in England ablief, wird ersichtlich, welch entscheidende Rolle Bekkers *Betoverde Weereld* auch in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in den deutschen Landen noch spielen konnte: Hier war Bekker nicht Wegbereiter, sondern wurde er zur Ikone.

6.2 Die Widerlegung von Bekkers Exegese als Gefährdung der Schriftautorität

6.2.1 Orthodoxe Verbalinspirationslehre versus Bekkers exegetischer Willkür

Die orthodox-lutherischen Gelehrten kritisierten ausnahmslos Bekkers Auslegungen der Bibelstellen über die (guten und die) bösen Geister polemisch-negativ.[15] Wenn der Quedlinburger Theologe Friedrich Ernst Kettner[16] (1671-1722) ihn zusammen mit Spinoza in *De Duobus Impostoribus, Benedicto Spinosa Et Balthasare Bekkero* (1694) als geistige Gefährdung der deutschen Frömmigkeit und der etablierten Ordnung betrachtet, scheint damit der Ton der Rezeption der *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen um 1700 gesetzt zu sein:[17] Bekker wird jetzt schlichtweg als Spinozist abge-

15 Zur Orthodoxie und der Auseinandersetzung mit dem neuen Denken vgl. Klaus Scholder: *Ursprünge*; Benrath u.a: *Lehrentwicklung*, S. 72-98; Beutel: *Aufklärung*. Die deutsche lutherische Orthodoxie verfasste viele Reaktionen auf die *Betoverde Weereld*. Zum Hintergrund vgl. Annemarie Nooijen: Balthasar Bekker und der Atheismusvorwurf. Zur Auseinandersetzung mit dem Spinozismus und dem Cartesianismus in der deutschen Debatte um die *Betoverde Weereld*. In: Roland Duhamel, Guillaume van Gemert (Hrsg.): *Nur Narr? Nur Dichter? Über die Beziehungen von Literatur und Philosophie*. Würzburg 2008 (= *Deutsche Chronik* 56/57), S. 117-142.

16 Zu Kettner vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 2, Sp. 2076.

17 Friedrich Ernst Kettner: *De Duobus Impostoribus, Benedicto Spinosa Et Balthasare Bekkero, Dissertatio Historica, Quam indulgente Amplissima Facultate Philosophica In Academia Lipsiensi, Prima vice Pro Loco in eadem obtinendo MDCXCIV. 8. Sept. publice proponit M. Fr. Ern. Kettnerus*. Leipzig 1694 (Exemplar: Halle (ULB), Pon IIf 253, QK).

stempelt. Kettner verurteilte ihn nicht nur zusammen mit dem ‚Atheisten' Spinoza als Betrüger, sondern rückte ihn durch den Titel *De duobus impostoribus* auch in die Nähe eines der verrufensten Werke der abendländischen Geistesgeschichte. Bekker wird so nicht nur diffamiert, sondern, mit dürftiger Begründung, als viel radikaler eingestuft, als er in Wirklichkeit war. Die lutherische Orthodoxie belegt Bekker aber nicht nur aus Angst mit solchen Schimpfworten, sondern versuchte zugleich auch aufrichtig, seine bibelexegetische Argumentationen als inkonsequent und widersprüchlich zu entlarven.

Kettners Titel verwies auf das geheimnisvolle Werk *De tribus impostoribus*, das die Religionsstifter Moses, Jesus und Mohammed als Erzbetrüger hingestellt haben soll.[18] Niemand hatte die *De tribus impostoribus* je gelesen, zahlreich sollen aber die Ausgaben gewesen sein.[19] Die Wirkung der Mystifikation war groß: Der Titel wurde immer wieder bemüht, um theologischen Gegnern einen schlechten Ruf zu besorgen.[20] Der Kieler Theologe Christian Kortholt[21] (1633-1694) übertrug den Topos in den Bereich der Philosophie.[22] Er veröffentlichte ein Pamphlet, einen, so Kettner, „elegantem libellum",[23] mit dem Titel *De Tribvs Impostoribvs Magnis Liber*,[24] in dem er nicht die drei Begründer der Weltreligionen, sondern vielmehr die „drei Begründer der neuen Weisheit", die „novi Philosophi" und „Naturalistae" Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza, als Betrüger anprangerte.[25]

Kortholt war einer der ersten Theologen in den deutschen Landen, die gegen die modernen philosophischen Auffassungen, insbesondere die des Spinoza, Einspruch

---

18 *De tribus impostoribus* wurde erstmals 1688 erwähnt. Die Verfasserschaft wurde vielen Autoren untergeschoben. 1688 veröffentlichte der Hamburger Jurist Johann Joachim Müller (1661-1733) eine Schrift unter dem Titel *De imposturis religionum*. Sie könnte die Gerüchte über das rätselhafte Buch ausgelöst haben. Die einzige, erhaltene deutsche Übertragung wurde um 1761 von Johann Christian Edelmann verfasst. Zu Müller vgl. Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 5, Sp. 98. Vgl. [Johann Joachim Müller]: *De imposturis religionum. (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen. Übersetzt und kommentiert von Johann Christian Edelmann*. Kritisch hrsg. und kommentiert von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999 (= Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abt. 1, Texte und Dokumente 6), S. 9, 13, 55, 70, 73.

19 Vgl. ebd., S. 36; Fritz Mauthner: *Der Atheimus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 1*. Hildesheim 1963 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart, Berlin 1920], S. 319-320.

20 Zur Kontroverse über die *Tribus Impostoribus* vgl. Winfried Schröder: Einleitung. In: [Anonym]: *Traktat über die drei Betrüger, französisch-deutsch = Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa)*. Kritisch hrsg., übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Winfried Schröder. Hamburg 1992 (= Philosophische Bibliothek 452), S. VII-XLIII. Vgl. auch Hugh B. Nisbet: Spinoza und die Kontroverse ‚De Tribus Impostoribus'. In: Karlfried Gründer, Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. Heidelberg 1984 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12), S. 227-244; Silvia Berti, Françoise Charles-Daubert, Richard H. Popkin (Hrsg.): *Heterodoxy, Spinozism and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the ‚Traité des Trois Imposteurs'*. Dordrecht, Boston, London 1996 (= International Archives of the History of Ideas 148); Rietje van Vliet: Weyerman als ideale lezer van het vertoog over de drie bedriegers. In: *Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman* 31/1 (2008), S. 32-40; Jacques Presser: *Das Buch ‚De tribus impostoribus' (Von den drei Betrügern)*. Amsterdam 1926 [Phil. Diss. Amsterdam].

21 Vgl. Mauthner: *Atheismus*, S. 331.

22 Zu Kortholt vgl. *ADB* XVI, 725-726.

23 Kettner: *De Duobus Impostoribus*, Bl. B1^{v}.

24 Christian Kortholt: *De Tribvs Impostoribvs Magnis Liber, cura editus Christiani Kortholti, S. Theol. D. & Professoris Primarii*. Kiel 1680 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Li 4544).

25 Ebd., S. 3.

erhoben. Das spinozistische System versuchte er vom Standpunkt der lutherischen Orthodoxie aus zu widerlegen, obwohl er inhaltlich und argumentativ kaum überzeugt: Öfters legt er den Gegnern kurzerhand nicht belegbare Behauptungen in den Mund und beschimpft sie bloß: So sei ‚Benedictus' Spinoza vielmehr ein „Maledictus";[26] er sei der größte Betrüger von allen, der „impostor omnium maximus",[27] ein Atheist, ein „impius hypocrita", ein gottloser Heuchler mit „diabolica impietas",[28] da er die Vernunft über die Schrift und die Offenbarung stelle, Gott mit der Natur gleichgesetze, die Existenz der Engel und der Teufel sowie Glaubenswahrheiten wie die Auferstehung Christi leugne, ja den christlichen Glauben untergrabe. Kortholts grundsätzliches Bedenken gegen die „modernen Philosophen" ist, dass sie eine höhere Autorität als die der biblischen Offenbarung anerkennen würden. Heimlich, indem sie vortäuschten, sich für die Wahrheit und den religiösen Frieden einzusetzen, versuchten sie, das zentrale Prinzip der christlichen Religion, die in der Schrift verbürgte Offenbarung Gottes, aufzuheben und atheistische Auffassungen in die Welt zu setzen; insofern seien sie keine geringeren Feinde der Kirche als die Heiden.[29]

Im Kampf der lutherischen Orthodoxie gegen die *Betoverde Weereld* ging es um eben dieses Thema: die Autorität und Wahrheit der Schrift. Sowohl die Lutheraner als die Reformierten betonten, dass der Vernunft kein normativer, sondern nur ein instrumenteller Rang zukomme und dass die biblische Offenbarung ohne jegliche Einschränkung der kirchlichen Lehre übergeordnet bleibe. Dabei beriefen sie sich auf die Lehre von der Verbalinspiration der Schrift, die Offenbarung, Wort Gottes und Schrift gleichsetzt und der Bibel eine Art Unfehlbarkeit zuspricht. Der sozialhistorische Kontext der Bibel wurde dabei kaum berücksichtigt und die Schrift als solche in Abgrenzung gegen die Tradition zur einzigen Wahrheit des Christentums überhöht, indem Wort Gottes und Schrift kurzerhand gleichgesetzt wurden: Sie ließ sich so direkt auf den Heiligen Geist zurückführen und galt in ihren Aussagen schlechthin als unfehlbar.[30] Die Vertreter der Orthodoxie betrachteten die Existenz, die Macht und die Wirkung des Teufels und seiner bösen Geister im Natur- wie im Geisterreich als ein anhand der Bibel belegbares Dogma.

Zur Verbalinspirationslehre ging Bekker auf Distanz: Er bediente sich einer historisch-kritischen Bibelexegese, die der Vernunft eine entscheidende Rolle zuerkannte. Von der lutherischen Orthodoxie wurde die neue Philosophie als die Urquelle von Bekkers Abweichlertum im Bereich der Bibelexegese angesehen. Sie setzte dessen methodischen Rückgriff auf die cartesianische Philosophie sogar mit dem Teufelspakt gleich: Der Teufel selbst habe Bekker betrogen, so lautet das Fazit des Wandsbecker

26 Ebd., S. 139.
27 Vgl. ebd., S. 208.
28 Ebd., S. 205.
29 Vgl. ebd., S. 215.
30 Zur Verbalinspirationslehre vgl. *RGG*, VIII, 934-935; [3]*LThK*, V, 533-541; Friederike Nüssel: *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus*. Göttingen 1996 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 77), S. 19-33; Johannes Beumer: *Die Inspiration der Heiligen Schrift*. Freiburg, Basel, Wien 1986 (= Handbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Das Dasein im Glauben, Faszikel 3b); Keith Ward: *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford 1994, S. 209-232.

Pastors Michael Berns[31] (1657-1728): „Den [= Bekker] hat er [= der Teufel] zuerst auf dieses Vorurtheil gebracht/ daß keine böse Geister [seien]“.[32] In der bei weitem umfangreichsten Auseinandersetzung mit der *Betoverde Weereld* der damaligen Zeit, der fast tausend Seiten starken Streitschrift *Die Dreyfache Welt/ Als der Christen/ Phantasten und Bezauberten/ In dreyen Büchern abgefasset [...]*, die 1697 erstmals erschien, und 1708 erneut aufgelegt wurde unter dem Titel *Gründliche und völlige Wiederlegung Der Bezauberten Welt*, wird Bekker von Berns, namentlich wegen seiner abweichenden Bibelexegese, als Atheist und Spinozist, darüber hinaus auch als Betrüger und Heuchler sowie als Inbegriff der Heterodoxie überhaupt hingestellt.[33]

Vom Naturrecht, das der erste Teil behandelt, gelangt Berns zum göttlichen Recht und zur Auserwählung des Christen zur Vernunft und zur Glückseligkeit, die Gegenstand des zweiten sind.[34] Im dritten Buch des zweiten Teils, das mit 450 Seiten fast die Hälfte der Schrift ausmacht, wird Bekkers *Betoverde Weereld* kritisch untersucht. Berns versucht darzutun, dass Bekker die Bibel nach eigener Vernunft und nicht gerade vorurteilsfrei interpretiere, der wahren evangelischen Lehre schade und das Christentum nicht eben fördere.

In der Vorrede der zweiten Fassung seiner Abhandlung kritisiert Berns, dass Bekker sich zu stark von der Vernunft habe leiten lassen: So sei er zu der falschen Schlussfolgerung gelangt, dass Geister nicht selbständig wirken könnten und dass viele

---

31 Zu Berns vgl. *DBA* 76, 99-100; *GVUL*, Suppl.-Bd. 3, 493. Vgl. Gustav Roskoff: *Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert*. Leipzig 1869. 2 Bde. Hier: Bd. 2, S. 467-472.

32 [Michael Berns]: *Die Dreyfache Welt/ Als der Christen/ Phantasten und Bezauberten/ In dreyen Büchern abgefasset/ Davon das Erste handelt von der Christlichen Religion, daß dieselbe die aller-gewünschte/ und höchst-beglückseligende/ und daß dannenhero die Christen auch die aller-gesegneste/ gewünscheste/ und recht erleuchtete vernünfftige Menschen/ die nicht eben eines tragen und melancholischen Temperaments, als wofür sie die Welt annimmt/ sondern die eines recht hurtigen und muntern Geistes und Gemühtes sein. In dem Andern Buche wird erwiesen/ daß keine Hoffnung zu einem tausendjährigen Reiche. Item/ daß das wahre und thätige Christenthum nicht befordert werde durch den Naturalismum und noch weniger durch den Enthusiasmum, oder auch Quakerismum, sondern daß diese letztere mit einander nur verlarvte Teufel/ und Phantasten seyn. Und im Dritten Buch wird des Hn. D. Beckers bezauberte Welt (worin er die Gewalt und das Würcken des Satans oder der bösen Geister auff den Menschen/ verleugnet) von Grund aus/ und das von § zu § wiederlegt*. Hamburg 1697 (Exemplar: UB UvA, Sign.: OTM: O 60-2369). Eine zweite Auflage erschien unter dem Titel *Gründliche und völlige Wiederlegung Der Bezauberten Welt Balthasar Beckers/D. Aus der Heil. Schrifft gezogen. Wobey zugleich unzählige curioese Antiquitaeten erläutert und zum rechten Gebrauch angewendet werden; Und andere rare auch zu dieser Zeit höchstnöthige Materien. Nebst einem Anhange vom Licht und Recht der Natur*. Hamburg 1708 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 43). Im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert. Hier: S. 803.

33 Berns verfasste mehrere Werke über das Naturrecht, die Macht Gottes und den Stellenwert der Vernunft: *Altar der Atheisten, der Heyden und Christen* (Hamburg, Frankfurt, Leipzig 1692), *Das Recht der Natur, aus der Natur* (Hamburg 1703) und *Das natürliche Licht des Verstandes* (Hamburg 1711). Naturrecht und Vernunft sind auch die zentralen Themen in der *Gründlichen Wiederlegung*. Bekkers Auffassungen erscheinen hier im größeren Spannungsfeld von Naturrecht und göttlichem Recht, von Rechtfertigung und Millenarismus. Der Titel *Die Dreyfache Welt [...]* klingt an den Topos der drei Erzbetrüger an.

34 Ders.: *Wiederlegung*, S. 71: „Von Dem Göttlichen Recht/ Als welches die Christl. Religion in sich enthält/ daher sie auch die aller-gewünschte/ und höchst beglückseeligende/ und durch die auch die Christen die allergesegneste/ gewünscheste/ und recht erleuchtete vernünfftige Menschen/ die nicht eben eines trägen und Melancholischen Temperaments, als wofür sie die Welt annimmt/ sondern die eines recht hurtigen und muntern Geistes und Gemüthes seyn“.

Geister, die in der Bibel erwähnt werden, gar nicht existierten.[35] Obwohl auch Berns vor dem Aberglauben warnen und sich der gesunden Vernunft bedienen will, glaubt er im Unterschied zu Bekker, dass bei der Untersuchung der Teufelslehre nicht so sehr auf die Vernunft, sondern vielmehr auf die christliche Religion und die Bibel zu rekurrieren sei.[36] Implizit ordnet er Bekker damit den Naturalisten zu, denen er vorwirft, dass sie bloß von der Vernunft ausgingen, die göttliche Offenbarung und das göttliche Licht dagegen kaum noch berücksichtigten.[37] Nur mit göttlicher Hilfe könne aber das Wort Gottes richtig gedeutet werden, nicht aber einzig und allein mit dem menschlichen Verstand.[38] Enthusiasten, Böhmisten,[39] David-Joriten, d.h. Wiedertäufer jeglicher Signatur, und auch Spinoza leugneten alle die wahre Religion und lehrten den Atheismus, wie die modernen Philosophen und Theologen, die aber weit schlimmer seien als die Heiden, weil sie Christentum vortäuschten, heimlich aber neue Lehren verträten und falsche Götter predigten:

> Daß also in den Schalen des heutigen Enthusiasmi nichts anders stecket/ als der rechte höllische Kern/ des Atheismi und Epicureismi? Sind denn das nicht verdammte Lehren? Es haben sich zuletzt selbst die Heyden der Viel-Götterey geschämet. Was nehmen aber Böhm und andere Enthusiasten anders für/ als selbige unter der Larve eines gewissen Christenthums wiederum einzuführen?[40]

Der Verzicht auf die Verbalinspirationslehre galt der lutherischen Orthodoxie als offene Tür zur Willkür und damit zur Beeinträchtigung der Autorität der Bibel: Statt von der garantierten, sicheren Bibelerklärung auf Grund der Verbalinspirationslehre gehe Bekker von einer willkürlichen und damit unzuverlässigen Auslegung aus, die jede Interpretation ermögliche, so kritisiert der brandenburgisch-preußische Hofprediger Bernard von Sanden der Ältere (1636-1703), als er sich 1695 in seiner Einleitung zu Thomas Mascows Bericht von einem Königsberger Fall von Besessenheit gründlich mit der *Betoverde Weereld* auseinandersetzt.[41] Bekker könne und dürfe sich

---

35 Ebd., Bl.)(2^{r} -)(2^{v}: Bekker habe sich „durch die Vernunfft zuweit verleiten lassen/ und zwar so weit/ daß Er endlich gar sich unterstanden/ alle Apparitiones der Geister/ wo nicht die Geister selbst/ zu verläugnen“.

36 Ebd., Bl.)(2^{v}: „[...] zudem sind nach der Zeit die Gespenster ziemlich verschwunden/ da die dicke Finsterniß des Pabstthums auffgehöret/ da man nicht alles *par force* zu glauben gezwungen ist/ was uns öffters von andern auffgebunden wird; daher auch die Hhrn. Staten bewogen sind dem Herrn D. Beckern ein ansehnliches Stipendium Jährlich zu vermachen/ weil Er damals von so viel Feinden angestürmet/ und von seinem Officio removiret ward: Doch dennoch müssen wir als Christen der Christl. Religion und der heiligen Schrifft den meisten Glauben beymessen/ als worin ein fleißiger Bibel-Leser des Teuffels Werck zur Genüge wird offenbaret finden. Dahero hat man sich genöthiget befunden/ selbiges gründlich zu refutiren in diesem Tractat […]“; ebd., Bl.)(3^{r}: „Das ist einmahl vor allemahl wahr/ wer nur bloß der Vernunfft und seiner eigenen Caprice folgen will/ wird sich in vielen betrogen finden. Den welcher Sterblicher kan sich woll versichern/ daß Er auff diesem grossen Weltkreiß alles erfahren und experimentiret habe/ was die Natur vermag; absonderlich/ wo Er den gewissesten Leitstern der heiligen Schrifft nicht zum sichern Führer gebrauchet“.

37 Ebd., S. 428-431.

38 Ebd., S. 477-479.

39 Vgl. ebd., S. 467: Der Böhmismus wird von Berns mit dem „Spinosianischen Naturalismus und Atheismus“ gleichgesetzt.

40 Ebd., S. 469. Vgl. auch ebd., S. 460, 465-470.

41 Thomas Mascow: *Warhaffte und Umbständliche Beschreibung Der Wunderbahren Geschichte/ So sich mit einer Angefochtenen Jungfer/ in dem 1683ten und folgenden Jahren/ Zu Königsberg in Preussen/ auf Churfürstl. Freyheit Tragheim/ zugetragen/ In welcher Aller-*

nicht auf die Schrift berufen, weil er sie nicht erkläre, sondern verdunkle,[42] obwohl er vorgebe, sie ohne Vorurteil zu lesen, und sie zu erklären, wie sie noch keiner erklärt hätte. Sanden unterstellt Bekker aber durchaus Vorurteile, weil dieser alle Bibelstellen über den Teufel nach eigener vorgefasster Meinung interpretiere und sie anders als alle bisher geläufigen Bibelerklärungen nicht buchstäblich verstehe. Bekker kenne überdies die Grundsätze des Glaubens nicht, ansonsten hätte er ja angenommen, dass der Teufel den Menschen einst in Sünden habe fallen lassen und dass er ihn immer noch unentwegt verführe; das sei ja ein Grundsatz des christlichen Glaubens und durchaus kein Vorurteil, wie Bekker glauben machen will. Die Auslegung von Bibelstellen habe, so Sanden, vielmehr mit diesem Grundsatz vom Teufelswirken im Einklang zu sein. Bekkers Vorhaben, die Schrift, die der Geist eingegeben habe, – so Sanden auf Grund der Verbalinspirationslehre –, nicht wortwörtlich zu nehmen, sondern sie nach eigenem Belieben zu deuten, als ob noch keiner das gemacht habe, sei verwerflich. Damit wäre die Einheitlichkeit der Auslegung, die die Gleichsetzung von Wort Gottes und Schrift impliziere, nicht mehr garantiert und die Autorität der Schrift dahin. Die Gefahr der bloßen Willkür in der Bibelerklärung herrsche dann vor.[43]

---

hand erschreckliche Erscheinungen/ Anfechtungen und Plagen des Satans erzehlet/ Und mit dienlichen Anmerckungen/ auch nachdencklichen Geschichten/ erläutert werden/ Auf Christlicher Hertzen vielfältiges Anreden/ in den Druck heraus gegeben/ durch Thomam Masecovivm, Pfarrern daselbst. Nebst einer Vorrede D. Bernhard von Sanden/ Churfürsl. Brandenb. Preuß. Ober-Hof-Predigers/ Gerichtet wider die bezauberte Welt D. Balthasar Beckers. Königsberg 1695 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: H: T 394.8° Helmst.), Sandens Vorrede, S.)( )(4r-4v. Zu Sanden d.Ä. vgl. *ADB* XXX, 342-343; Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 4, Sp. 115-116.

42 Ebd., Sandens Vorrede, S. 3: „Viel weniger kan Er sich auf die Heil. Schrifft und ihren klahren Verstand beruffen; denn Er dieselbe nicht erklähret/ sondern verdunckelt/ wie aus dem folgenden erhellen wird“.

43 Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 1, S. 128 (Kap. 24, § 5). Vgl. Mascow: *Beschreibung*, S. 12-15: „(1) Hie giebt der A. [= Bekker] recht an den Tag/ was Ihn auf den Irrthum/ den Er zu behaupten suchet/ gebracht habe/ nemlich die übele Lesung und Brauchung der Heil. Schrifft/ die Er doch denen zueignet/ die seiner Meinung entgegen sind; denn/ gewiß muß Er mit einem grossen Vorurthel [sic!] eingenommen und geblendet gewesen seyn/ als Er die Schrifft in denen Orten/ da sie von den Teuffeln handelt/ nach seiner Einbildung angenommen und gedeutet hat. Wer nur gesunde Vernunfft hat/ und entweder die Grundsprache oder auch die andere Sprachen/ in welche die Schrifft versetzet ist/ verstehet/ kan unmüglich aus denen Oertern/ in welchen sie von den Teuffeln/ von ihrem Fall/ von ihren Verrichtungen und Würckungen redet/ eine andere Meinung fassen/ als die/ welche bißher angenommen ist von denen rechtgläubigen Christen; denn sie nehmen ja die Worte so an/ wie sie in ihrem buchstäblichen Verstande liegen und lauten/ wo nicht in allen Orten/ (denn auch etzliche dunckel sind) doch in etzlichen/ aus welchen man die dunckele Oerter deutlicher machen und erklähren kan. (2) Wer die Schrifft lesen und verstehen wil/ wie in andern Stücken/ also auch in der Lehre von den Teuffeln/ der muß vorher im Grunde des Glaubens unterrichtet seyn/ und aus demselben auch dieses wissen [...]. Dieser Unterricht aber ist kein der Warheit nachtheiliges Vorurtheil; sondern es gehöret derselbe zum Grunde des Glaubens/ welchem alle Weissagung oder Auslegung der Schrifft muß ähnlich seyn/ [...]. (3) [...] So kommt es niemand zu/ die Heil. Schrifft nach seinem Sinn und nach seiner Meinung zu erklähren/ sondern die Erklährung stehet zu eben demselben Geist durch dessen Trieb sie geredet und ausgesetzet ist. [...] Wo dessen [= Bekkers] Rath angehen soll/ daß ein jedweder die Schrifft so erklähren könne und solle/ als wäre sie noch niemahlen von jemand erklähret/ so werden solcher Grillen und Phantasien täglich mehr zu Marckt kommen; denn ein jedweder wird seine Erklärung für die beste und richtigste halten“.

Obwohl Bekker die Verbalinspirationslehre ablehnte und auf eine Untersuchung der Schrift ohne Voreingenommenheit drängte,[44] hielt er durchaus an der Autorität der Schrift als göttlicher Offenbarung fest, was die Orthodoxie allerdings anzweifelte. Die Furcht, dass Bekkers Willkür der Bibelexegese gefährlich werden könnte, war nicht unbegründet, weil seine Auffassungen in ‚radikaleren' Schriften herangezogen wurden. Der ‚Freidenker' Friedrich Wilhelm Stosch bekannte sich in der *Concordia Rationis et Fidei* zu ihm, als er die Autorität und die Wahrheit der Schrift in Frage stellte. Er untersucht wie Bekker die Bibel kritisch, setzt aber nicht wie dieser grundsätzlich deren Zuverlässigkeit voraus. Die *Concordia* zielt vielmehr auf grundsätzliche Religionskritik, und Stosch greift auf die *Betoverde Weereld* zurück, um aus ihr Argumente gegen das Christentum und gegen den Theismus zu schöpfen.

Wenn Stosch sich fragt, ob bei Widersprüchen die Vernunft sich dem Glauben, oder vielmehr der Glaube sich der Vernunft unterordnen solle, gibt er der Vernunft den Vorrang: Sie sei von ihrem Wesen her vortrefflicher und zuverlässiger als der Glaube, weil sie sich auf die eigene, der Glaube sich dagegen auf fremde, öfters auch betrügerische oder irrige Erfahrungen stütze.[45] Obwohl der Titel den Einklang von Glauben und Vernunft suggeriert, bekennt sich Stosch ausdrücklich zur Überlegenheit der Vernunft: Jeder Glaube sei menschlich, da sich jeder Glaubensakt auf Berichte und Zeugnisse von Menschen beziehe, wobei es keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen Menschlichem und Göttlichem, den *humana* und den *divina*, gebe, denn nur über die Begründung durch die Vernunft lasse sich der Gewissheitsanspruch der Offenbarung garantieren: „Quicquid enim est fidei, id sola ratione nititur, cum sola ratio nos doceat quis sit Revelationis aliis factae sensus".[46] Alle Glaubenssätze seien somit vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, und die biblische Offenbarung könne mit der Philosophie nicht in Konkurrenz treten, weil sie keine philosophisch-theoretischen Wahrheiten enthalte. Die Bibel ist von Menschen verfasst worden, weshalb sie den-

---

44 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 1, S. 126-136 (Kap. 24). Hier: S. 128 (§ 5): „Rechenschafft von seinem Glauben zu geben/ da komt es nicht auff an: da gehöret/ leyder! alzuviel Mühe zu/ alles gründlich zu untersuchen. Also daß wenn man es sagen will/ so wie es ist/ so glaubet man so grosse Dinge von dem Teufel nicht/ weil es die Schrifft sagt/ man erwartet nicht einmahl ihr Urtheil/ sondern glaubt viel eher/ daß die Schrifft also müsse verstanden werden/ weil sie scheinet also zu sagen/ welches bereits von jedermänniglich von dem Teufel geglaubet wird"; ebd., S. 132 (§ 15): „Nachdem die vorgemeldten Vorurtheile einmahl eingenommen/ darnach mehr und mehr auff solche Weise als gesagt/ eingewurtzelt/ und durch tägliche Nahrung angewachsen/ darneben wegen dieses letztens gemeldeten/ von keinen bessern Urtheil unterrichtet sind/ lassen sie sich nirgends mehr sehen als in dem Stück davon wir handeln". Ebd., S. 135 (§ 21): „Mit so viel Vorurtheilen kommen wir zu der Außlegung und Erklährung der Schrifft: Wir haben an den Dingen niemahls gezweiffelt/ und darumb auch nicht untersucht/ was die rechte Wahrheit davon sey. Und wie solten wir die Mühe thun/ zu unseren eigenen mehrern Ungemach? Denn es ist frey gemachlicher dasjenige zu glauben/ was jederman glaubet/ und zu sagen/ was ein ander sagt: […]. Es muß dem ein Ernst seyn/ der durch so viel Hinderungen durchbrechen und hinter solche Sachen kommen will. Darzu sehe ich besser keinen Rath/ als die Schrifft so zu erklähren/ als ob sie niemand jemahls erklähret hätte/ die Sachen auß dem Grunde herauß zu hohlen/ der rechten Zusammenhängung der Lehren/ so darinnen begriffen noch zu spühren/ die besten Außleger und Übersetzer zu hülffe zu nehmen/ die Spuhr zu finden und ein Licht zu haben; aber niemand bloß zu folgen/ da er gehet/ sondern wo man seyn muß".

45 Stosch: *Concordia*, proemium, Bl. A6^{v}: „Ad quaestionem, An Ratio in contradictoriis debeat cedere Fidei, an Fides Rationi? Respondetur, Rationem natura sua praestantiorem & certiorem esse fide, quia ratio experientia propria nititur, Fides aliena saepius vel fallaci vel erronea".

46 Ebd., proemium, Bl. A7^{r}.

selben Beglaubigungskriterien unterworfen sei wie andere menschliche Zeugnisse auch. Sie enthalte, so Stosch, viele Unklarheiten und Widersprüche; was sie sage, genüge nicht den methodischen Maßstäben der Philosophie, sondern sei „der Fassungskraft des einfachen Volkes angepaßt“.[47] Deshalb gelte es, die Schrift in Freiheit zu untersuchen und vorurteilsfrei auszulegen. Dabei beruft Stosch sich auf Bekker, der die Schrift untersucht und ausgelegt habe, wie keiner vor ihm, damit die gängigen Auffassungen über den Teufel und dessen große Wirkungsmacht als tief verwurzelte Vorurteile entlarvt werden könnten: „Interpres Sacri Codicis est quivis intellectu praejudiciis vacuo sive libero praeditus. Monemur enim scrutari Scripturam; Et intellectus cogi nescius in Autoritate aliena vix miraculis motus solet acquiescere“.[48] Bekkers Plädoyer geriet so genau in den religionskritischen Kontext, den die lutherische Orthodoxie fürchtete; ihre Kritik war entsprechend scharf.

6.2.2 Bekämpfung der Teufelskritik als umgekehrte Vorurteilskritik

Die lutherische Orthodoxie versuchte, Bekkers Kritik an anderen Exegeten auf ihn selber anzuwenden; Berns etwa warf ihm vor, dass er sein Vorhaben, die Schrift vorurteilsfrei zu untersuchen, nicht einhalte, denn die *Betoverde Weereld* enthalte Bekkers eigene voreingenommene Auffassungen über Geister:

> Denn alle Blätter von des Herrn Beckers Schrifften/ sind mit Bildnissen eines phantastischen Wurms erfüllet/ eitel Scheusal der Ungereimtheiten nimmt man daselbst wahr/ sein Vorurtheil stellet durchgehendes Götzen auf/ für denen gleichfalls viele Männer und Elteste des Hauses Israels stehen/ und diesem seinen Fürnehmen räuchern/ da denn in ihrem Beystande gleichfals ein dicker Nebel aufgeht/ als die dadurch nur Finsternis mit Finsternis häuffen Ezech. 8/10. 11. Er gibt auch vom Munde/ daß er die Schrifft wolle erklären/ aber so/ als ob sie niemahls erklärt wäre/ sonst gings auch nicht an/ weil gar zu viel erleuchtete gesunde Augen ohne den Brill eigner Philarti dieser Spur nachgegangen/ denen freylich der Herr Becker nicht folgen kan/ wann Er anders seyn wil/ wo sein Vorurtheil sich aufhält.[49]

So seien seine Auslegungen der Bibelstellen über die Engel abzulehnen, weil sie subjektiv seien: Er solle zunächst beweisen, weshalb seine Auffassungen solchen der Kirchenlehrer vorzuziehen seien und auf welche Gewissheit er sich dabei stütze.[50] Die

---

47 Ebd., S. 99; ebd., S. 98-104. Hier bes.: S. 98-99: „Est enim Codex ille mancus, Vetus praesertim Testamentum, cum ratione historiae, ejusque connexionis, item Chronologiae, tum quia multa ibi sunt, quae secundum phantasiam humanam & ad captum vulgi scripta sunt: Deinde nil minus, quam Veritates Philosophico-theoreticas tradit, multosque errores gignere aptus est, si quis Philosophiam inde exsculpere velit, aut quaevis phrasis ac enunciatio digito Dei scripta esse paesupponatur. Tanta incuria & caligine tanta scripta sunt, ut nihil plerumque intricatius, nihil obscurius legi possit“.

48 Ebd., S. 100-101.

49 Berns: *Wiederlegung*, S. 783.

50 Mascow: *Beschreibung*, Sandens Vorrede, S. 24: „Cap. XIII XIV. XV. [= Kapitel aus dem zweiten Buch der *Bezauberten Welt*] ist der A. [= Bekker] abermahl verwerflich/ weil er die Schrifft von den Erscheinungen und Würckungen der Engel/ nach seinem Sinn drehet und deutet. Und so machet Ers auch in allen andern Zeugnissen der Schriftt/ die von den bösen Engeln reden [...] denn genug ist/ daß man sie darumb verwerffe/ weil sie [...] bloß aus seiner

Vernunft bilde zwar für ihn den Leitfaden seiner Exegese, sie sei aber durchaus nicht in der Lage, alle Bibelstellen zu verstehen.[51] Sein Grundsatz, dass die Bibel öfters nicht wortwörtlich zu verstehen sei, beeinträchtige die Unfehlbarkeit des göttlichen Wortes.[52] Auch die historischen Bücher Mose seien wörtlich zu verstehen, da sie im Sinne der Verbalinspirationslehre, so Berns, vom Heiligen Geist gleichsam diktiert worden seien.[53] So lange die lutherische Orthodoxie grundsätzlich am Prinzip der wortwörtlichen Auslegung festhielt, waren auch die schwer verständlichen Bibelstellen eindeutig.

Erklärung herkommen. II. Petr. 1,20. Es muß der A. wo Er wil/ daß man ihm beyfalle/ zuvor eine Vollmacht aufweisen/ die er habe/ die Schrifft zuwider denen Lehrern der allgemeinen Kirchen auszulegen und zu deuten".

51 Carl Gottfried Engelschall: *Secvli* [sic!] *Moderni Nonnvlla Praejudicia De Capitibvs Fidei: Das ist: Nichtige Vorurtheile Der heutigen Welt In Glaubens-Lehren, Welche Nach der Wage des Heiligthums abgewogen, und zu leicht erfunden, auch bey dieser andern Auflage mit einem Anhang vermehret worden von M. Carl Gottfried Engelschallen, Königl. und Churf. Sächs. Hof-Pred*. Leipzig 1719 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Dc 1500), S. 704: „Wie nun D. Becker diese beyden Exempel unmöglich mit Bestand der Wahrheit dergestalt erklären kan, daß dadurch unser obiger Satz solte entkräfftet werden: Also gelinget es ihm mit andern von gleicher Gattung eben so schlimm, daß dahero die Gelehrten nicht unrecht geurtheilet: Libri D. Beckeri tanta audacia innumera Scripturae loca pervertunt, ac ubi primae hypotheses probandae sunt, probationibus destituuntur, ut paucos neminemve paullo reverentius Scripturas divinas habentem, nec ad rationis occoecatae in spiritualibus dictamen eas refingentem fore putemus, qui abs eo in suam se pertrahi sententiam passurus sit. D. Beckers Bücher verdrehen unzähliche Oerter der H. Schrifft, mit gröster Kühnheit, und wo die ersten Sätze sollen bekräfftiget werden, haben sie nicht den geringsten Beweiß, so gar, daß wir davor halten, es werden ihrer sehr wenig, oder vielmehr gar niemand, der mit der heiligen Schrifft noch etwas ehrerbietig umgehet, und sie nicht nach der in geistlichen Dingen stockblinden Vernunfft verdrehet, sich seine Meynung anzunehmen bewegen lassen *pp*) [= in Actis Eruditor. Anni 1692 p. 27 seq.]". Engelschall bezieht sich hier auf eine Rezension der *Betoverde Weereld*. Vgl. *AE* (1692): Rivinus: *The Betoverde Weereld* [Rez.], S. 19-27. Hier: bes. S. 26-27: „Habes in compendio libros Bekkeri duos priores, a Doctore quidem Theologo inter Reformatos magni nominis profectos, eoque nomine locum in Actis nostris Eruditorum meritos, at tanta audacia Scripturae, innumera loca pervertentes, ac ubi primae hypotheses probandae sunt, probationibus destitutos, ut paucos neminemque, paulo reverentius Scripturas divinas habentem, nec ad rationis occoecatae in spiritualibus dictamen eas refingentem, fore putemus, qui abs eo in suamse petrahi sententiam passurus sit".

52 Berns: *Wiederlegung*, S. 865: Bekker nimmt schon einige Grundregeln der Bibelinterpretation an (Bekker: *Bezauberte Welt*, S. 110-111 (Kap. 18, § 3), etwa, dass Bibelstellen öfters symbolisch zu deuten seien: „daß die Schrifft allezeit nach Warheit und zu Gottes Ehre redet/ ob sie schon offters verbluhmte Reden gebrauchet", was Berns ablehnt: „So gebraucht sie wohl verblümte Reden/ die wieder die Warheit und Gottes Ehre lauffen? Der Herr schelte dich Satan mit dieser deiner Grund-Regel/ dadurch eben der Höchste in seinem so heiligen wahren Worte auf das höchste an seiner Warheit und Ehre wird gekränckt und geschmälert: Dennoch aber/ wie höllisch und verflucht gleich dieser sein Grund-Satz/ so sucht er ihn dennoch zu behaupten […]".

53 Ebd., S. 879-880: „Denn wenn Er nur die Brille seines Vorurtheils hätte abgesetzet/ würde Er in dem Wercke keine Schwierigkeit haben vorgefunden; wie es denn eine historische Erzehlung ist/ die gar keine Verblümtheit leidet/ sondern also muß angenommen werden/ wie es die Worte auf das nackste und klarste geben/ als womit auch die thätliche Handlungen die darunter begriffen werden/ correspondiren/ ja correspondiren müssen: Voraus da uns diese Begebenheit/ nicht von einem tuncklen/ verborgenen Geiste/ oder etwa fehlenden Menschen/ sondern von dem Geiste der Warheit/ der nicht fehlen kan/ noch irren läst/ aufgeschrieben. Leidet also diese historische Beschreibung/ durchaus keinen verblümten Verstand/ welches dennoch der Herr Becker haben wil […]".

Abb. 11: „Hier beschützet Jesus das Hertz“, Kupferstich aus Christian Hoburgs *Lebendige Hertzens-Theologie*. Frankfurt, Leipzig 1691 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Xb 2903 (1)]

Für die lutherische Orthodoxie bestand Bekkers Voreingenommenheit darin, dass er schlichtweg voraussetzte, dass mit der Vernunft nicht angenommen werden könne, dass Geister auf Menschen einwirken könnten oder dass sie überhaupt existierten:

> Denn da setzet Er/ daß nicht durch unsern natürlichen Verstand sey zu begreiffen/ daß Geister seyn können. Wie kan Er nur das wissen? Denn Er hat sich ja mit seiner Vernunfft bißher noch nicht darüber erstreckt? und wie? [...] Heist aber das nicht bloß nach seinen Vorurtheil verfahren?[54]

Die Vernunft verwandle er so, hebt Berns hervor, in Unvernunft und die Bibel sei ihm zu wenig vernünftig, weil sie seine Vorurteile nicht bestätige. Nur mit der Brille des Vorurteils könne er annehmen, dass die bösen Geister nicht zu wirken vermöchten:

> Und dieserwegen vermahnet er so häuffig/ daß man doch auf den rechten Verstand der Heil. Schrifft möge andringen; nemlich die Brille seines Vorurtheils soll man aufsetzen/ und nach selbiger dann mit ihm einen gantz andern Verstand suchen.[55]

Bekker hätte aber, so Berns, die Bibel über die Vernunft stellen sollen, statt sich auf letztere zu verlassen.[56]

In seinen *Nichtigen Vorurtheilen* verurteilte der Dresdner Pastor Karl Gottfried Engelschall[57] (1675-1738) Bekkers Leugnung der Wirkungsmacht des Teufels sogar in expliziter Umkehrung von dessen Kritik.[58] Er vertrat eine religiös orientierte Vorurteilskritik, die besonders der philosophischen Vorbereitung auf ein gottgefälliges Leben dienen sollte.[59] Unter ständiger Berufung auf die Bibel bekämpfte er Bekkers Teufelslehre, die als Vorurteil, so Engelschall, dem christlichen Glauben schade.[60]

Die Vorurteile deutet Engelschall als gefährliche Krankheiten „aus pur lauterer Verderbniß des Verstandes".[61] Sie seien an der Bibel zu überprüfen und abzulehnen, da die Vernunft eine dienende Rolle zu spielen habe. Die Cartesianer aber, darunter auch Bekker, wollten nicht zugeben, dass die göttliche Offenbarung viel gewisser sei als die Vernunftschlüsse; die Philosophie sei aber, anders als die Schrift, nicht frei von Irrtümern, da das Licht der Vernunft durch den Sündenfall der ersten Menschen geschwächt worden sei.[62] Bekker lasse aber der Vernunft zu viel Raum bei der Auslegung von Bibelstellen, weshalb er „alle Stellen, die gemeiniglich und mit gutem Recht von

---

54 Ebd., S. 785.
55 Ebd., S. 824.
56 Vgl. ebd., S. 785-787, 817.
57 Zu Engelschall vgl. *ADB* VI, 143.
58 Zu Bekker vgl. Engelschall: *Vorurtheile*, S. 682-744: Engelschall bekämpft das Vorurteil, dass „Balthasar Becker [...] ein recht wohlgegründete Lehre der Welt mitgetheilet [hat]".
59 Vgl. ebd., S. 14: Engelschall versucht, mittels Aufdeckung der Vorurteile „in der Lehre und Leben Irrige auf den rechten Gottgefälligen Weg hinwiederum zu bringen".
60 Ebd., S. 739: Das Werk sei bloß „ein neugieriges, boßhafftes, irriges und höchstschädliches Unternehmen". Vgl. ebd. S. 684, wo es heißt, dass Bekker Hobbes, Spinoza und Daillon darin übertreffe, dass er heimlich Unheil stifte.
61 Ebd., S. 6-10.
62 Engelschall: *Vorurtheile*, S. 401-414.

denen Engeln und Geistern erkläret werden, gantz boßhafft und ärgerlich“ verdrehe[63] und sich der „groben Denteley“ schuldig mache.[64]

Anhand von Bekkers schwacher Argumentation könne, so betont Johann Philipp Zippelius, exemplarisch die Unzulänglichkeit von dessen bloß vernunftorientierter Bibelexegese nachgewiesen werden: Er gestehe zwar ein, dass der erste Ursprung der Sünde vom Teufel herkomme, er wisse aber nicht, wie das passiert sei. Zippelius wirft ihm deshalb eine zu rationale Denkweise vor: Bekker gehe selektiv vor, indem er die Vernunft nur dann anwende, wenn er von vornherein wisse, dass sie eine Lösung biete. Darin liege aus theologischer wie aus philosophischer Sicht ein Widerspruch.[65]

Die Angst der Orthodoxie vor dem Verlust der Autorität der Schrift wird bei Engelschall spürbar, wenn er zu erkennen glaubt, dass die Vernunft zur Führerin bei der Schriftauslegung geworden sei: „Lieber Gott! was würde endlich aus der Schrifft werden, wenn man seiner ausschweiffenden Vernunfft und Phantasie eine so übermäßige Freyheit gestatten wolte?“.[66] Um dem entgegenzuwirken, empfiehlt er, wo immer nur möglich an der wortwörtlichen Lesung festzuhalten, „in Auslegung der Schrifft bey dem klaren Buchstaben [zu] verbleibe[n], es wäre denn, daß eine dringende Noth davon abzuweichen nöthigte“.[67] Wann allerdings Ausnahmen erlaubt sind, erklärt er nicht.

Zippelius nuanciert sein Urteil über Bekkers exegetisches Verfahren dahin, dass dieser zwar nicht ständig falsch urteile, aber in seinen Schlussfolgerungen zu weit gehe. So überdehne er etwa den *proprie*-Begriff. Bekker bemerke zwar richtig, dass der Himmel nicht eigentlich, d.h. *proprie*, der Thron Gottes sei, ziehe dies dann aber ins Extreme, indem er es auf die Wirkungsmacht des Teufels beziehe, der an den bösen Taten mitschuldig sei und überall, auch in der Hölle, wirklich und eigentlich feindlich auftrete.[68] Zippelius selber erklärte aber nicht näher (wie übrigens auch Engelschall), wann eine Bibelstelle *proprie* zu verstehen sei und wann nicht.

---

63 Ebd., S. 687.

64 Ebd., S. 697.

65 Zippelius: *Meditatio*, S. 94: „Vides B.L. principium Autoris fuisse: Ratio valet quousque pervenire potest, & ubi invenerit obstaculum, ibi nihil acquirendum. Diabolum per serpentem permittente Deo agere non potuisse, Bekkerus repugnantiam Philosophicam & Theologicam ostendat“.

66 Engelschall: *Vorurtheile*, S. 698.

67 Ebd., S. 698.

68 Gott erlaube dem Teufel, auf Erden herumzugehen, so Zippelius. Der Teufel sei in der Hölle gebunden, habe jedoch auch Macht auf Erden. Zippelius stimmt Bekker zu, wenn dieser den Thron Gottes nicht ‚eigentlich‘ als Thron versteht. Es sei aber nicht erlaubt, viele Wörter uneigentlich zu verstehen, so auch nicht im Bezug auf die Gefangenschaft des Teufels. Vgl. Zippelius: *Meditatio*, S. 86 [Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 99 (Kap. 15, § 11)]: „Hic bene addens proprie, haec de Deo, tanquam Spiritu intelligi non posse, rectissime eos, qui ei proprie tribuunt, reprehendit. E. & jam seipsum redarguat, quando captivitatem Diaboli corporalem & tantum localem putat. Diabolus vere captus, catenisque alligatus est, sed captivitas haec etiam in voluntate, audacia & viribus attenditur, ut non possit hominibus sine permissione Dei damnum inferre, quae permissio Dei Bekkero nostro purum Ens-rationis est. Porro: Nos Diabolum secundum exercitum ejus in totum mundum grassari dicimus, ita ut tamen quoque in inferno Diabolos statuamus“. Wenn Bekker der Teufel so an einem Ort gefangen gehalten haben wolle, wohin müssen wir dann mit Erscheinungen, die in unendlich vielen Geschichten belegt sind, fragt Zippelius sich: Vgl. ebd., S.87: „Cum ergo Bekkerus Diabolum ita localiter captum velit, quale quaeso de ipsius apparitionibus judicium tulerit? de quibus innumerae fere testantur historiae“.

Frühaufklärerische Theologen wie Budde, die teilweise Descartes' Naturphilosophie sowie Johann Christoph Sturms Eklektizismus übernahmen und äußerst behutsam vorgingen, glaubten, mit Rekurs auf die Schrift auch auf die Wirkungsmacht der bösen Geister schließen zu können. Sie lehnten Bekkers allegorische Bibelauslegung und seine Bibelkritik ab. Wie die lutherische Orthodoxie hielt Budde noch an der Verbalinspirationslehre und an der Lehre der *perfectio* der Schrift, die daher keinerlei Ergänzung bedürfe, fest. Die Bibel stellte für ihn stets die letztentscheidende Urteilsinstanz dar, denn besser als die Vernunft und die Erfahrung könnten die Zeugnisse in der Schrift die Existenz und die Wirkung der Geister belegen: „Weil aber einige von denen/ mit welchen ich zu thun habe/ die Autorität der Schrifft zulassen/ oder wenigstens sie nicht offenbar zu verwerffen sich getrauen/ so bediene ich mich desto lieber derselben Zeugnissen/ weil sie uns viel vollkommenere und deutlichere Nachricht von der Existenz und Wirckungen der Geister/ als die Vernunfft giebet".[69] Bekkers allegorische Interpretation der Stellen über böse und gute Engel sei, so Budde, kindisch und unerlaubt:[70] Wenn einer die Autorität der Schrift wirklich anerkenne, wie Bekker das für sich beanspruche, sei es kaum glaubwürdig, dass er die Existenz oder die Wirkungen der Geister leugne, da es ja viele Beweise dafür in der Schrift gebe. Bekker sei daher in seiner Leugnung äußerst unbesonnen.[71]

Wenn die historischen Erzählungen über den Teufel und die bösen Geister als Allegorien gedeutet würden, bleibe, so Budde, nichts Sicheres in der Schrift übrig;[72] es führe zur Willkür, zum Verlust der Autorität der Offenbarung und letztendlich zum Atheismus:

> Denn alle diese Stellen auff einen anderen Verstande drehen/ und durch die guten Engel/ fromme/ durch die bösen aber gottlose Menschen verstehen wollen/ was ist das anders als die Schrifft weltlich-gesinnten Gemüthern zum Gelächter exponiren/ und ihnen eine Methode zu zeigen/ nach welcher sie die gefährlichsten und schrecklichsten Lehren daraus drechseln/ und die offenbaresten Wahrheiten ausmertzen können. Wenn diese Art die Schrifft zu erklären angienge/ so würden die Atheisten ohne Mühe sie auch so erklären können/ daß sie ihrer Meynung nach selbst Gott nicht darinn antreffen würden.[73]

Die frühaufklärerischen Theologen stimmten in ihrer Ablehnung der allegorischen Exegese mit ihren orthodox-lutherischen Kollegen überein: Bekkers cartesianischer Geistbegriff führe in der Bibelexegese zur Verdrehung von Bibelstellen, so Kettner, in

---

69 Budde: *Lehr-Sätze*, S. 521-522 (Kap. 7, § 3).

70 Ders.: *Institutiones*, S. 507: „Omnium firmissime tamen scriptura ostendit, quam in omnibus istis locis, in quibus angelorum mentionem facit, allegoricis interpretationibus pervertere, nihil aliud est, quam in re seria puerorum more ludere". Ders.: *Lehr-Sätze*, S. 522 (Kap. 7, § 3): Indem Budde einige relevante Bibelstellen untersucht, will er „die thörichten Einwürffe/ womit Balth. Becker die Sonnen-klare Warheit zu benebeln bemühet gewesen/ an die Seite räumen". Zum Hintergrund vgl. Friederike Nüssel: Einleitung. In: Budde: *Institutiones*. Hier: Bd. 1, S. V-XXIX; Sparn: Einleitung (zu Buddes *Elementa Philosophiae instrumentalis*).

71 Budde: *Institutiones*, S. 508: „Id tamen Balthasar Beckerus incredibili temeritate ausus est".

72 Ebd., S. 508-509. Hier bes.: S. 509: „Sed tum nihil firmum, certumque in scriptura maneret, si eiusmodi narrationes historicas in allegorias convertere fas esset".

73 Ders.: *Lehr-Sätze*, S. 525 (Kap. 7, § 3).

dessen Augen Bekker über das Ziel hinausschoss: „Tanta audacia pervertit phrases Scripturae!“.[74]

6.2.3 Die Inkonsistenz in Bekkers exegetischem Verfahren

Nach gründlicher, historisch-kritischer und philologischer Untersuchung der alten Auffassungen über die bösen Geister konnte Bekker die Bibelstellen nicht mehr wortwörtlich nehmen. Seiner Interpretation lag das neue, mechanistische Weltbild zugrunde, das kaum noch Geisterwirkung zuließ; er wollte nicht mehr an der aristotelischen Philosophie festhalten und nicht wie diese davon ausgehen, dass sich allerhand Geister in der Luft befänden. Die prägnanten Aussagen im Epheserbrief über die Fürsten in der Luft (Eph 2 und 6) bezog er nicht mehr auf böse Geister, sondern auf böse Menschen oder menschliche Triebe, womit er den Teufel verinnerlichte.[75] Die lutherische Orthodoxie erkannte die Konsequenzen des neuen Weltbilds für die Bibelerklärung vermutlich kaum. Sie beschränkte sich darauf, Bekkers rein philologische Ausführungen kritisch zu prüfen. An der Auseinandersetzung mit einigen zentralen Bibelstellen, Eph 2,2, Eph 6,10-13, 2 Petr 2,4, Jud 6 und 1 Petr 5,8, soll im Folgenden aufgezeigt werden, wie heftig und genau die lutherische Orthodoxie diskutierte und wie aufrichtig sie um eine konsistente philologische Methode bemüht war, mit der sie Bekkers Bibelauslegungen als inkonsistent deuten konnte. Damit ist das Bild der lutherischen Orthodoxie zu revidieren.

Indem Bekker, so betont der Tübinger Theologieprofessor Johann Adam Osiander[76] (1622-1697), in seiner Exegese die Vernunft als Maßstab anlege, sei er ein Nachfolger der drei Erzbetrüger Hobbes, Spinoza und Cherbury. Anhand von Eph

---

74 Kettner: *De Duobus Impostoribus*, Bl. C2^{r}.

75 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 1, S. 130 (Kap. 24, § 9): „Diese Himmels-Gewölbe achtet er/ daß sie durch Krafft beygefügter Geister/ jähr-monathlich und täglich/ rund umb uns her gehen. Wer dieses vor wahr oder wahrscheinlich hält/ der wird auch leichtlich glauben/ daß sich die bösen Geister in der Lufft enthalten/ weil die andern Theile dieser Runde vor sie alzu rein seyn. Lieset ein solcher denn in der Schrifft von dem Fürsten der in der Lufft herrschet/ Eph. 2. v. 2. oder von bösen Geistern unter dem Himmel/ Eph. 6. v. 12. so zweifelt er nicht/ Paulus müsse des Aristotelis Meynung seyn/ und daß der Teufel oder die bösen Geister durch diese Worte zu verstehen seyn. Hat jemand von des Plato Daimones gelesen/ so meynet er/ daß die Schrifft/ wenn er dieses Wort darinnen lieset/ auch müsse so verstanden werden: ohne einmahl zu gedencken/ ob die andern es auch in demselbigen Sinn verstanden haben/ derer Bücher heutiges Tages nicht verhanden sind/ und ob die Juden [...] das auch in demselbigen Sinn genommen haben“. Zur „Macht dieser Luft“ als böse Triebe des Herzens, und zu den „Geister in der Lufft“ als „Geistliche Boßheit [...] in den Menschen“ vgl. ebd., Buch 2, S. 217 (Kap. 31, § 2). Vgl. ebd., Buch 2, S. 105 (Kap. 17, § 5): Gemeint seien, so Bekker, böse Menschen (statt Teufel), die mittels geistigen Mitteln die Christen bedrohen. Vgl. u.a. ebd., Buch 2, S. 223-224 (Kap. 31, § 17): „Das ander ist/ daß ihnen die alte Meynung noch in dem Haupte lag [d.h. das aristotelische Weltbild]/ von den Teuffeln/ die sich in der Lufft auffhielten. Welches sie meynten/ durch den Apostel selbst/ Ephes. 2. v. 2. (da er die Lufft ausdrücklich nennet/) befestiget wird; gleich wie jetzo gesagt ist“. Vgl. ebd., Buch 2, S. 224-225 Kap. 31, § 18-20): Die Mächtigen seien, so Bekker, die Unchristen, Heiden und Juden, gegen die die Christen zu kämpfen hätten. Sie verfolgen die Christen nicht leiblich, sondern durch geistige Bedrängung des Gemüts. Zum Hintergrund vgl. Kittsteiner: Abschaffung, S. 68.

76 Zu Osiander vgl. *ADB* XXIV, 488-489; Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 5, Sp. 1225-1227.

6,10-13 untersuchte Osiander Bekkers Auffassungen über die Geisterlehre und widerlegt sie anhand einer genauen philologischen Überprüfung.[77]

Für Osiander sind mit den Fürsten und Gewaltigen im Epheserbrief wirklich die bösen Geister gemeint; der Kampf gegen Fleisch und Blut ist dort aber in übertragenem Sinne zu verstehen, denn die mächtigsten Feinde des Menschen seien die bösen Geister.[78] Dass Bekker die Fürsten und Gewaltigen als Tyrannen und ungläubige Herrscher deute, sei falsch, denn sie hätten Fleisch und Blut, während Paulus gerade leugnet, dass der Mensch mit Blut und Fleisch zu kämpfen habe.[79]

Sowohl Bekker als die Orthodoxie stützten sich auf dieselben Bibelstellen, deuteten sie aber anders, oft sogar diametral entgegengesetzt. Als biblischen Beweis, dass es keine Wirkung der bösen Geister geben könne, zieht Bekker Jud 6 und 2 Petr 2,4 heran, die er so interpretiert, dass sie seinem Ausgangpunkt entsprechen, dass es keine (Wirkungsmacht der) bösen Geister auf Erden gebe, weil diese in der Hölle gebunden lägen. Die lutherische Orthodoxie interpretiert sie dagegen dahin, dass die Geister zwar gebunden seien, zugleich aber auf Erden herumgehen könnten, während sie unter Strafen und Schmerzen litten. Sie versucht so, den wichtigen Grundsatz von Bekkers Geisterlehre mit philologischen Mitteln zu widerlegen, indem sie die Inkonsequenz und die Inkonsistenz seiner Argumentation nachweist.

Der Theologe Justus Wesselus Rumpäus sieht die Verdrehung der Bibelstellen über die Teufelswirkung als Beleidigung des Heiligen Geistes an.[80] Mit drei originellen Gegenargumenten weist er nach, dass Bekkers Leugnung der Teufelseinwirkung auch dessen eigenen Ausgangspunkten zuwider sei. Er fragt sich, weshalb Bekker in Jud 6 und 2 Petr 2,4 das Gebunden- und das Gefangensein des Teufels wortwörtlich oder eigentlich verstehen will, während er die anderen Bibelstellen über die bösen Geister als uneigentlich deute.[81] Bekker solle dafür, so verlangt er, ein Kriterium angeben,

---

77 Johann Adam Osiander: *Classicvm Pavlinvm, Ad Pvgnam Spiritvalem Adversus Rectores tenebrarum hujus Seculi, Quo Ex Ephes. VI. 10. -13. Adjvvante Svpremo Dvce, Domino Zebaoth, Praeside Summe Reverendo et Amplissimo Viro, Dn. Joh. Adamo Osiandro, S. Theol. D. Prof. Prim. Celeb. Academiae Cancellario, Et Eccles. Tubing. Praeposito, Milite Veterano Atqve In Bellis Domini Exercitatissimo, Dno, Patrono Et Praeceptore Venerando, Autore, & Respondente, M. Christiano Hochstettero, S. Theol. Stud. & Alumno Ducali, Novae praecipue Balthasaris Bekkeri, de Actionibus & Viribus Daemonum Hypotheses examinantur atque confutantur. Ad D. & Februar. In Avla Theologorvm Nova, Anno M DC XCVI*. Tübingen 1696 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Hof 174 (2) Q), S. 2: „Dici enim non potest, quam clarissima quoque Scripturae dicta, quae adversari sibi videt, detorquere, pervertere, atque m. lacerare laboret, in multis manifestum cum Thoma Hobbesio, Maledicto Spinosa, Herberto Barone de Cherbury, aliisque apud quos haud adeo Sacrosancta, uti quid esse debebat, atque illibata Scripturae auctoritas, foveat consensum, atque omne id, quod ipse difficulter assequi ratione sua potest, falsum statim, nec ita gestum continuo pronunciet“. Vgl. etwa auch Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 12-13, 20-22.

78 Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 6: „Advertendum autem est, Paulum non absolute aut simpliciter negare, luctam nobis non esse cum carne & sanguine, sed comparate: Pugnandum enim certe nobis est contra impium mundum & seductores, atque adeo m. contra nos ipsos: Sed non principaliter, nam primarii potentissimique hostes sunt ipsi Cacodeamones“.

79 Ebd., S. 12-13.

80 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 9: „Ipse Beckerus […] plurima scripturae loca adduxit, quae adeo manifeste operationem diaboli in hoc mundo probant, ut circa summam Spiritus sancti injuriam, & manifestam detorsionem in alienum & plane diversum nequeant detorqueri sensum“. Vgl. auch Kunad: *Consideratio*, Bl. D1^{r}.

81 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 7-8; Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 113-114 (Kap. 18, § 11).

insofern lägen Inkonsequenz und Beliebigkeit vor.[82] Die Auslegung widerspreche zudem Bekkers eigener Schlussfolgerung, dass der Teufel die ersten Menschen verführt habe; Da die ersten Menschen ja vor dem Fall ohne Sünde gewesen seien, dem Teufel aber die Verführung zuzuschreiben sei, wie auch Bekker behaupte, habe der Teufel unbedingt zu den ersten Menschen ins Paradies kommen müssen, denn er habe die Verführung nicht in Abwesenheit bewirken können, der Teufel sei aber damals schon in der Unterwelt gebunden gewesen. Die Schlussfolgerung zur Teufelswirkung müsse somit lauten, so grenzt Rumpäus sich gegen Bekker ab, dass der Teufel entweder wegen der Gebundenheit nicht auf Erden habe auftreten können, um die ersten Menschen zu verführen, oder dass das Gebundensein dessen Handeln auf Erden nicht im Wege stehe.[83] Mit Bekker nimmt Rumpäus an, dass das Gefesseltsein nicht als physische oder eigentliche Fesselung zu verstehen sei, sondern als eine Einschränkung der Macht des Teufels durch Gott. Anders als dieser aber schließt er, dass der Teufel nicht völlig machtlos sei, sondern dass seine Wirkung auf der Erde durchaus mit seiner Gefangenschaft und seiner Fesselung einhergehen könne.[84] Andere orthodox-lutherische Gelehrte, wie der frühaufklärerische Theologe Johann Franz Budde, argumentierten ähnlich: Die bösen Geister seien im Zustand der Verdammung bis zum Tag des Gerichts; dieser Zustand sei aber nicht privativ, im Sinne einer Abwesenheit von Gnade, sondern vielmehr positiv zu verstehen, was heißt, dass sie, während sie in der Hölle gebunden seien, zugleich auf Erden umhergehen könnten, wobei sie allerdings nicht frei von Strafen seien, da sie ja die schweren Leiden mit sich trügen.[85]

Bekker bezog 2 Petr 2,4 und Jud 6 auch auf das Buch Numeri.[86] Beide Male seien nicht wortwörtlich böse Geister gemeint, so Bekker, sondern vielmehr die Kundschafter, die ausgesandt wurden, um das Land Kanaan zu erkunden (Num 13): Wie diese das Land Kanaan nicht betreten und in Sünden sterben sollten, so hätten die bösen Geister ihren Platz auf Erden verloren und seien von Gott strengstens bestraft worden. Für Osiander ist der Bezug auf Numeri unhaltbar, denn die Israeliten hätten

---

82 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 28.

83 Ebd., S. 28: „Hic enim concedit [= Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 132 (Kap. 20, § 22), S. 134 (§ 26)] […] diabolum seduxisse nostros Protoplastos, jam vero cum illi ante lapsum nullum haberent peccatum, per quod seduci poterant, ut hinc diabolo seductio illa adscriberetur, necessario diabolus tunc debuit apud Protoplastos in Paradiso esse praesens. Neque enim intelligi potest, quomodo Diabolus absens hanc seductionem potuerit efficere? At vero jam tum erat in orcum praecipitatus, atque tenebrarum catenis ligatus. Aut ergo Diabolus non potuit praesens his in terris Protoplastos seducere, aut ligatio illius non obstat praesentiae his in terris“.

84 Ebd., S. 29-30.

85 Budde: *Institutiones*, S. 539-540: „Vivunt mali angeli equidem iam in statu damnationis, sed ut ultimum supplicium illis adhuc immineat;* idque aeternum, eo quod redemtore, qui cum Deo eos reconciliaret, carent. * [= Anm.] In statu damnationis vivunt, non tantum privative, ut loqui solent, ob donorum gratiae pariter ac gloriae absentiam, sed & positive, ut dolores infernales sentiant. Id Petrus innuit, quando catenis tenebrarum eos in tartarum detrusos docet, II. ep. II, 4. Graviores tamen poenas illis adhuc imminere, idem apostolus significat, quando addit, eos in iudicium reservari. Quando autem in tartarum detrusi dicuntur, hoc ita intelligendum, ut illis simul concedatur potestas versandi in hocce orbe, variasque operationes edendi. Nec ideo a poena liberantur, cum ob pravos adfectus, &, qui ex iis oriuntur, dolores gravissimos, infernum simul secum circumferant. Peperamque adeo hinc colligit Balthasar Beckerus, nullas malorum daemonum esse in hocce orbe operationes, eo quod inferno iam inclusi sint“.

86 Ebd., S. 536: „Immo rectius intelligitur, cum inde sermoni sacri scriptoris maius robur ac emphasis accedat“. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 51-58 (Kap. 9).

das Land Kanaan nie besessen, und somit dort ihre Behausung nicht verlieren können.[87] Der Apostel habe nicht so sehr den Ort, sondern den elenden Zustand der Teufel schlechthin beschreiben wollen. Außerdem sei zwischen dem gewöhnlichen und dem außergewöhnlichen Aufenthalt der Teufel zu unterscheiden: Normalerweise hielten sie sich in der Unterwelt auf, vor dem Jüngsten Gericht könnten sie aber in der Luft, im Meer und auf Erden, allerdings nur mit Erlaubnis Gottes, umhergehen.[88] Anhand der Schrift beweist die Orthodoxie letztendlich, dass die bösen Engel nicht in die Hölle verbannt worden seien, wie Bekker glaubte, sondern dass sie vielmehr in der Welt herumgingen, was aber nicht heiße, so Osiander, dass sie frei von Strafen seien, wie Bekker seinen Gegnern in den Mund zu legen scheine; wie die guten Engel das Angesicht Gottes immer schauten, so seien die bösen Geister zur Strafe ständig von Gott abgewandt.[89]

Der Greifswalder Theologe Rumpäus betont als Vertreter der Orthodoxie, dass Bekker sich auch bei der Auslegung von 1 Petr 5,8, über den Teufel, der als brüllender Löwe herumirrt, widerspreche, wenn er die Stelle nicht auf den Teufel beziehe, sondern auf böse Menschen, die das Christentum lästerten und verfolgten, insbesondere auf Nero.[90] Habe er doch vorausgesetzt, dass die Schrift nur einen bösen Geist kenne, der als ‚diabolus' zu verstehen sei.[91] Daran solle er sich auch halten und nicht viele Stellen, die das Wort ‚diabolus' enthalten, anders interpretieren, so etwa die Stelle im Petrusbrief. Dies sei widersprüchlich.[92] Außerdem habe Bekker nicht bewiesen, weshalb unter ‚Teufel' (wie in 1 Petr 5,8) böse Menschen zu verstehen seien: Die Existenz unterschiedlicher Varianten des Wortes ‚Teufel' (wie Ankläger, Lästerer etc.) beweise noch nicht, dass ‚Lästerer' etwa einen menschlichen Feind und nicht den Teufel selber als bösen Geist bezeichne. Solche Bezeichnungen schlössen vielmehr den Teufel als bösen Geist nicht aus,[93] vielmehr beziehe 1 Petr 5,8 sich auf den Teufel als bösen Geist, weil hier ein Singular stehe; wenn hier böse Menschen gemeint wären, wären sie als solche genannt worden; das Wort ‚diabolus' verweise aber primär auf diesen bösen Geist (Mt 4,1ff; 13,39; Lk 4,2) und erst nachträglich, besonders appellativ, auf einen trügerischen Ankläger (1 Tim 3,11; 2 Tim 3,13). In einem Syllogismus beweist

87 Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 39: „Quomodo enim 1. dici potest, non servasse domicilium, in cujus possessione nunquam fuerant Israelitae? Quomodo relinquere, quod nunquam inhabitarunt".

88 Ebd., S. 40: „[...] respondemus 1. Apostolos non tam locum supplicii, quam statum Diabolorum miserrimum describere. 2. Distinguendum esse inter locum ordinarium & extraordinarium. Illum esse infernum, hunc ante extremum Iudicium, etiam aërem, mare, terram".

89 Vgl. ebd., S. 38-39.

90 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 105 (Kap. 17, § 4): „So mag man auch den Widersacher verstehen/ welchen Petrus auch Diabolus nennet. 1. Pet. 5. v. 8. als welche eine Arth Leute sind/ die unsern Wandel in Christo lästern. Das Volck muß man beschämet machen mit Bewahrung eines guten Gewissens/ wie er uns vorher gelehret. 1. Pet. 3. v. 16. Der Teuffel gehet umbher wie ein brüllender Löw; denn wir haben allezeit Volck genug umb uns her/ die uns auff diese Weise wol verschlingen solten/ wenn sie nur nach ihrem Sinn thun dürfften. Aber dargegen ist gut Rath: Seyd nüchtern und wachet. Ein solcher brüllender Löwe war Nero/ in Ansehung Pauli/ der ihn auch darumb so nennet. 2. Tim. 4. v. 17".

91 Rumpäus: *Diaboli Operatio* S. 6-7; Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 76 (Kap. 12, § 5); ebd., Buch 2, S. 115 (Kap. 19, § 2): Es gebe nur einen Teufel, der als Haupt der bösen Engel, nicht der Teufel gelte.

92 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 14-15: Die Deutung in der *Bezauberten Welt*, Buch 2, S. 104 (Kap. 17, § 2), stehe, so Rumpäus, im Widerspruch zu der im Buch 2, S. 76 (Kap. 12, § 5).

93 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 15-16.

Rumpäus daraufhin die Wirkung des Teufels auf Erden: Wenn einer auf Erden herumgehe, wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlingen werde, so wirke er auf Erden [*maior*]; nun aber gehe der Teufel auf Erden brüllend umher [*minor*]; folglich gebe es eine Wirkung des Teufels auf Erden [*ergo*].[94]

Bekkers Grundsatz, dass der Teufel nicht auf Erden wirken könne, den er mit einer ‚Verdrehung' von 1 Petr 5,8 begründen würde, galt der lutherischen Orthodoxie als Stein des Anstoßes. Der orthodoxe Theologe Samuel Christian Teuber[95] (1671-1739) erschüttert Bekkers These,[96] indem er zeigt, wie dieser sämtliche Wörter der Bibelstelle in übertragenem Sinne deutet und so zu einer merkwürdigen Aussage kommt: An die Stelle des Teufels setze Bekker den Widersacher, an die des zu Verschlingenden das Volk oder viele Völker, und aus dem brüllenden Löwen, Nero, seien unzählige Gesellschaften geworden, die überall Menschen erschrecken ließen. Das Suchen des Löwen erkläre Bekker als Wollen, das Brüllen bleibe einfach unerklärt, wie auch dass er alle Menschen verschlinge.[97] Bei Petrus heißt es aber „wie ein Löwe",[98] womit einfach ein Vergleich vorliege. Die Schrift vergleiche ja öfters verschiedene Gegenstände mit verschiedenen Ursachen.[99] Petrus nenne außerdem den Teufel selbst einen Löwen, und nicht, wie Bekker suggeriert, den Nero.[100] Teuber stellt eine Analogie her zwischen der Beute und dem Ausplünderer und sieht den Satan als die böse, gegnerische Macht an, gegen die die Menschen zu kämpfen hätten. Es sei daher höchst unbedachtsam zu glauben, dass der Löwe unbewaffnet wäre; der Teufel sei vielmehr, so Teuber, hungrig und ein grausamer Leviathan.[101]

---

94 Ebd., S. 16-18.

95 Zu Teuber vgl. *GVUL* XXXXII, 1528-1530; Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 4, Sp. 1074-1075.

96 Samuel Christian Teuber: *B.C.D. Petram Scandali Mvndo Universo Quem Fascinatvm Pvtat, A D. Balthasar Bekkero, Amstelodamensi, Positam Unico Petrino Dicto, I. Petr. V, 8, 9. Exegetice, Elenchtice, Practice, atque sic quidem explicato Ut Bekkeriani Operis, Quod Mvndvm Vocat Fascinatvm, Justa queat dici confutatio, Elidere Volvit, Exegeticam partem loco Inavgvralis Dissertationis, Svb Moderamine, d. 23. April. A.C. 1706. Elenchticam Pro Praesidio d. 29. April. A.C. Hoc est, ipso Jvbilaei Viadrini tempore, publice defendens Samvel Christian Teuber/ SS. Theol. & Phil. D. Pastor & Inspector Metropoleos Neo-Ruppinitanae.* Neuruppin 1706 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8861). Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 105 (Kap. 17, § 4): „Eph. 4. v. 11. Gebt auch nicht Raum dem Teuffel. So ich nun sage: gebt auch nicht Raum dem Lästerer; ist das anders als wenn er sagt: Schaffet/ daß euer Schatz nicht verlästert werde. Rom. 14. v. 16. Nemlich/ er erfordert ein solches Leben von den Christen/ daß sie dem Widersacher keine Ursache geben zu lästern oder zu schelten. 1. Tim. 5. v. 14. Hierauff mag Jacobus nun wol sagen: Widerstehet dem Teuffel. Das ist/ dem Lästerer und Widersprecher/ so fleucht er von euch. Jacob. 4. 7. Denn solch Volck vermag doch wider die Warheit nichts/ wenn wir nur vor die Warheit stehen. 2. Cor. 13. v. 8. So mag man auch den Widersacher verstehen/ welchen Petrus auch Diabolus nennet. 1. Pet. 5. v. 8. als welche eine Arth Leute sind/ die unsern Wandel in Christo lästern. Das Volck muß man beschämet machen mit Bewahrung eines guten Gewissens/ wie er uns vorher gelehret. 1. Pet. 3. v. 16. Der Teuffel gehet umbher wie ein brüllender Löw; denn wir haben allezeit Volck genug umb uns her/ die uns auff diese Weise wol verschlingen solten/ wenn sie nur nach ihrem Sinn thun dürfften. Aber dargegen ist gut Rath: Seyd nüchtern und wachet. Ein solcher brüllender Löwe war Nero/ in Ansehung Pauli/ der ihn auch darumb so nennet. 2. Tim. 4. v. 17".

97 Teuber: *Petram Scandali*, Bl. I3^{r}-I3^{v}.

98 Ebd., Bl. B1^{v}-B2^{r}.

99 Ebd., Bl. B2^{r}-B2^{v}.

100 Ebd., Bl. C1^{r}.

101 Vgl. ebd., Bl. D1^{v}: „Libera nunc a novis praejudiciis mente, quandam inter hominem & leonem, praedam & depraedantem, bolum & Diabolum instituamus comparationem &

Die orthodox-lutherischen Theologen betrachteten die Bibel als unfehlbares, inspiriertes Wort Gottes und warfen Bekker vor, dass er selber die Vernunft über die absolute Autorität der Schrift stelle, womit der Willkür Tür und Tor geöffnet sei. An Bekkers Deutung von 2 Petr 2,4 und 1 Petr 5,8 versucht der Dresdner Theologe Engelschall die Willkür in Bekkers Bibelauslegungen aufzuzeigen: Wenn es ihm besser passe, dass eine Bibelstelle wortwörtlich verstanden werde, wie in 2 Petr 2,4 , über die bösen Geister, die gebunden sind, interpretiere er sie nicht mehr uneigentlich, wie in 1 Petr 5,8, wo er den Teufel als bösen Menschen, als Nero oder als lasterhaftes Volk deutet. Konsequenterweise hätte er die bösen Geister im Petrusbrief auch als böse Menschen verstehen sollen. Jetzt aber sei seine Auslegung bloße Schriftverdrehung: „Jedoch man siehet leicht, daß die buchstäbliche Erklärung seinem Vorurtheil allhier favorabler gewesen, darum hat er sie auch behalten; hingegen wo sie solchem widerstritten, allemahl fahren lassen. Das heist nicht seine Meynung nach der Schrifft einrichten; sondern die Schrifft nach seiner Meynung verdrehen“.[102]

Über Zauberei gehen Bekkers Auffassungen und die der lutherischen Orthodoxie ebenfalls auseinander. Während Bekker alle Bibelstellen über Zauberei und über die Gesetze gegen die Zauberer ausführlich und gründlich historisch-kritisch untersuchte,[103] rekurrieren die Befürwörter der zauberischen Wirkungsmacht des Teufels, wie der Jurist Wilhelm Hieronymus Brückner, gerade auf die Bibel.[104] Brückner glaubt, dass Bekker auf Grund der von ihm absolut gesetzten Vernunft alle Glaubenslehren in Zweifel ziehen könne.[105] Dieser räume zwar ein, dass er die Wirkung der bösen Geister nicht verstehen könne, traue sich aber, sie zu leugnen, obwohl viele Bibelstellen sie belegten; wenn der Mensch solche Begebenheit sinnlich nicht erfassen könne, heiße das nicht, dass sie nicht existierten, so Brückner.[106] Auf Grund der Worte Lk 24,39, dass ein Geist weder Fleisch noch Gebeine habe, glaubte Bekker, wie auch Thomasius, dass ein Geist weder leibliche Gestalt annehmen, noch auf einen Körper einwirken könne, womit er teuflische Zauberei ausschloss. Die Orthodoxie behauptete dagegen, dass hier bloß ausgesagt werde, dass ein Geist von sich aus keinen Körper haben, nicht aber dass er deswegen auch keinen Körper annehmen könne. An und für sich sei der Geist frei von der Materie. Daraus könne aber keineswegs geschlossen werden, so

---

analogiam. Liquido apparebit, Satanam recte dici ἰσχυρον & nostris peccatis καθωπλισμένον, Luc. XI, 21. & pugnam nobis esse adversus potestatem, humana, quae carnis & sanguinis nomine venit, majorem, adversus ἀρχὰς, ἐξουσίας, κοσμοκράτορας, Eph. VI, 12. Deumque hujus seculi 2. Cor. IV, 4. & draconem magnum, Apoc. XII, 9 neutiquam talem quem flocci facere aut naso liceat suspendere adunco. Quamvis, proh dolor! nimium multos inveniamus Simsones, ast nuperos & spurios, qui probris verborumque contumeliis Leonem hunc lacerare summa audent temeritate; quasi scilicet haedulus esset inermis, in quem scommata, jacere pro lubitu, more Bekkeri, aut, quod ejusdem est farinae, cui scelerata & propudiosa vita procaciter insultare liceat. Leo est, armatus est, famelicus est, imo Leone, Leviathane, lamia & carcharia crudelior“.

102 Engelschall: *Vorurtheile*, S. 733.

103 Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 3, S. 22-87 (Kap. 4-10).

104 Vgl. etwa Brückner: *De Magicis Personis*, bes. S. 4-16. Vgl. auch Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 35-38, 40.

105 Vgl. Brückner: *De Magicis Personis*, S. 8: „Ubi autem Deus in verbo revelato claris verbis dicit, quod per Angelos bonos vel malos talia patrentur, hoc negare Beckerus non veretur, & tam misere torquet verba in alienum sensum, ut, si ejusmodi interpretatio foret licita, nihil tam planum sit & perspicuum, quod non hac ratione queat in dubium vocari aut prorsus negari“.

106 Ebd., S. 7-8.

ergänzt der Rostocker Theologieprofessor Zacharias Grapius (1671-1713) seinen orthodoxen Kollegen Brückner, dass er keinen Körper annehmen könne.[107] Bekker schloss aber eine solche Möglichkeit aus, weil sie der Natur des menschlichen Geistes widerspreche.

Die orthodox-lutherischen Theologen schlossen aus den Bibelstellen über die Versuchung Christi in der Wüste sowie aus denen über den Sündenfall der ersten Menschen, dass Einwirkung des Teufels möglich sei: Er könne sich, so behauptete Brückner, in menschlicher oder in anderer Gestalt zeigen und genauso wie von Christus auch von Menschen verlangen, dass sie ihn anbeteten.[108] Anders als Bekker sah die Orthodoxie die Geschichte von der Versuchung Christi (Mt 4,9) als Beweis dafür, dass ein Pakt mit dem Teufel möglich sei, denn der Teufel versprach Christus ja, ihm alle Weltreiche anzubieten, wenn er sich ihm unterwerfe, und damit sei ihm doch ein Pakt oder ein Vertrag angeboten worden, so erwidert der Jenaer Theologe Michael Foertsch[109] (1654-1724) Bekker, der die Geschichte ja als bloßes Gesicht deutete.[110]

Wie Bekker bestreitet auch Thomasius explizit, dass auf Grund der Geschichte von der Versuchung Christi die leibliche Erscheinung des Teufels angenommen werden könne; anders als Bekker jedoch lässt er sich nicht auf eine Erklärung ein, da die Theologen hier noch keinen Konsens erreicht hätten: Es könnte sich hier um einen Traum, eine Vorstellung oder etwas von Menschen Ausgelöstes handeln. Insgesamt aber bekennt Thomasius sich zu Bekkers Aufforderung zur vorurteilsfreien Bibelauslegung: Erst, wenn die kindlichen Vorurteile aus den ‚Catechismus-Bilderchen' abgelegt worden seien, könne eine Geschichte wie die der Versuchung Christi erklärt werden.[111] Thomasius leugnet unter Berufung auf die Bibel die Möglichkeit des

---

107 Grapius: *Systema*. Hier: 2. Teil, S. 95-96.

108 Brückner: *De Magicis Personis*, S. 6-10.

109 Zu Foertsch vgl. *ADB* VII, 195.

110 Vgl. Michael Foertsch: *Exercitatio Theologica De Pactis Hominvm Cvm Diabolo Circa Abditos In Terra Thesavros Effodiendos Et Acqvirendos, Ad Casvm Illvm Tragicvm, Qvi Anno Priori Exevnte In Vigiliis Festi Nativitatis Christi In Agro Ienensi Contigit, Institvta, Quam, Deo Clementer Annvente, Rectore Magnificentissimo Serenissimo Principe Ac Domino Dn. Gvilielmo Henrico, Dvce Saxoniae, Ivliaci, Cliviae, Montivm, Angariae, Westphaliae, Et Reliqva, Moderatore Viro Magnifico Ac Svmme Venerabili Dn. Michaele Foertschio, SS. Theol. D. Et Professore In Hac Salana Primario, Ordinis Item Theol. Seniore Et. h.t. Decano Maxime Spectabili, Academiaeque Pro-Rectore Iam Designato, Maecenate Ac Stvdiorvm Svorvm Amplificatore, Maiori Adhvc, Qvam Qvae Filio Congrvit, Pietate Ad Cineres Usque Colendo, Ad D. IV. IVLII MDCCXVI. Placido Ervditorvm Examini Svbiicit Avctor Et Respondens Ioannes Andreas Rinneberg, Northvsanvs*. Jena 1716 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Hof 176 (4) Q), S. 45-46.

111 Thomasius: *De Crimine Magiae*, S. 71-73: „Hierbey stehet mir aber das Exempel des Satans, der Christum versuchet hat, gar nicht im Wege. Denn ich antworte, daß erstlich die Ausleger unter sich einig werden müssen wegen des Verstandes, den diese Geschichte hat, ob sie durch eine Phantasie, die Christo wachend vorkommen, oder ob sie im Traume, als er geschlaffen, sich zu getragen, oder, ob nicht durch den Nahmen des Satans, welches in der heiligen Schrifft sonsten nicht ungewöhnlich, welches mir auch am wahrscheinlichsten zu seyn scheinet, ein Mensch müsse verstanden werden. Keine von diesen drey Auslegungen, ist meiner Meynung zu wieder. Überdiß muß man bey Erklärung dieser Geschichte alle kindische Vorurtheile auff die Seite legen, ob sie auch noch von so vielen, die doch einmahl Kinder zu seyn auffhören solten, vertheidiget werden. Unter solche Vorurtheile gehöret allerdings, daß man aus Unwissenheit der Jüdischen Antiquitäten feste gläubet, Christus sey mitten durch die Luft biß oben auff die Spitze des Tempels geführet worden. Wozu auch dieses kömmt, daß wir uns den Teuffel, wie er in einer sichtbaren Gestalt zu Christo kommen, einbilden. Denn gesetzet auch, daß der Teuffel selbst Christum versuchet habe, so ist es doch eine Unwarheit, oder kan zum

Teufelspaktes. Auch hier hält er sich an Bekker, der bei seiner Erforschung der einschlägigen Bibelstellen auf die philologischen Untersuchungen des niederländischen Exegeten und Orientalisten Johannes Drusius zurückgriff und so in den einschlägigen Abschnitten nicht die Spur von Teufelseinwirkung bei Zauberern fand. Thomasius geht aber insofern über Bekker hinaus, als er darlegt, dass der Rechtscharakter der mosaischen Gesetze, auf den die Orthodoxie und die Hexenmeister sich für die Annahme der Zauberei und der Strafen beriefen (Ex 22,18, Num 20,27, Lev 20,26), nicht mehr gilt: Die mosaischen Gesetze hätten bloß im Kontext des ehemals jüdischen Staates funktioniert; die Zauberer seien daher nicht wegen des Teufelspakts zu strafen, sondern als Urheber und Verbreiter der Abgötterei.[112] Thomasius lehnt wie Bekker jegliche teuflische Zauberei in der Bibel ab: „In der heiligen Schrifft wird nichts von Hexen gedacht".[113] Obwohl er sich im Kampf gegen den biblischen Teufelsglauben mit Bekker einig war, wies er im *Versuch vom Wesen des Geistes* bereits auf die Gefahren von dessen bibelexegetischer Methode hin. Bekkers exegetisches Verfahren löste somit unter Mitstreitern wie unter Gegnern kritische Reaktionen aus.

6.2.4 Kritik an Bekkers „gotteslästerlicher" Anwendung der Akkommodationstheorie

Die orthodox-lutherischen Theologen wandten sich besonders gegen die Willkür in Bekkers Exegese, und zwar namentlich gegen seine Anwendung der Akkommodationstheorie, weil diese angeblich die Autorität der Schrift gefährdete, indem sie die Verbalinspiration in Frage stellte. Sie nahmen auf Grund von 2 Tim 3,16 an, dass alle Bibelstellen in göttlicher Eingebung gründeten. Die Vertreter der Akkommodationstheorie unterstellten in ihren Augen Gott Lügen, weil er die Gegebenheiten in allgemeinverständlicher Weise hätte aufzeichnen lassen, was eine Gotteslästerung

---

wenigsten durch keine wahrscheinliche Ursache behauptet werden, daß er solches unter der Gestalt eines Menschen oder eines Ungeheures bewerckstelliget. Scheinet also der gantze Irrthum aus den Bildergen der Bibel oder Evangelien-Bücher seinen Ursprung zu haben, in welchen die Papisten den Versucher, ich weiß nicht unter was vor einer monstrosen Gestalt, wir Lutheraner aber unter der Gestalt eines Mönchs mit seiner Kutte, abbilden. Und gewiß, man könte von dieser und dergleichen Materie einen gantzen Tractat schreiben, wie nemlich der päbstliche Aberglaube, in den Lutherischen Kirchen denen Kindern durch die Catechismus und Evangelien-Bilder in der ersten Kindheit beygebracht wird, auch nachmals die gantze Zeit ihres Lebens hängen bleibet". Vgl. Ders.: *Processus Inquisitorii*, S. 119-121: „Und gewiß, dieses argument würde von grosser Wichtigkeit seyn, wenn nur das genugsam erwiesen wäre, daß der böse Geist in leiblicher Gestalt Christo erschienen sey. Allein, da dieses noch nicht geschehen, so wird uns frey stehen, daß wir mit einigen protestirenden Theologis, so lange an dieser Erklärung zweiffeln; insonderheit da es bißher von den Unsrigen nicht für einen Glaubens-Artickel gehalten ist".

112 Ders.: *De Crimine Magiae*, S. 53 (§ 14) über Ex 22,18 und Num 20,27. Derjenige, der behauptet, dass es ein Laster der Zauberei gebe, müsse dies beweisen, nicht derjenige, der es leugnet, so Thomasius. Vgl. ebd., S. 55-57 (§ 16) über die ägyptischen Zauberer, die ihre Künste nicht mithilfe des Teufels treiben konnten; ebd., S. 57-59 (§ 17), über die Hexe zu Endor (Lev 20,26): Das göttliche Gesetz im Buch Leviticus, dass alle Zauberer mit dem Tode zu strafen seien, sei jetzt nicht mehr gültig, so Thomasius (ebd., S. 57): „[...] sintemahl selbige zwar ehemahls die Jüdische Republic obligireten, nicht aber heute zu Tage den Christen angehen". Zum Hintergrund vgl. Haustein: Bibelauslegung, bes. S. 250-255, 261-262.

113 Thomasius: *Processus Inquisitorii*, S. 117.

wäre. Engelschall fragt sich denn auch, was in dem Fall das Schriftwort „Dein Wort ist die Wahrheit“ (Joh 17,17) überhaupt noch bedeute.[114]

Bekker hatte die Akkommodationstheorie angewandt, um bei der historisch-kritischen Exegese schon noch an der Autorität der Schrift festhalten zu können.[115] Die Orthodoxie glaubte aber, dass er mit der Annahme, dass Christus und die Apostel sich den Auffassungen des Volkes angepasst hätten, nur seine eigenen Behauptungen habe rechtfertigen wollen. Der Leipziger Theologieprofessor Salomon Deyling[116] (1677-1755) fragt sich, wie es mit der göttlichen Autorität der Schrift, mit dem Glauben und mit der Wahrheit der christlichen Religion zu vereinbaren sei, dass Jesus und die Apostel selber die Irrtümer des Volkes übernommen und Dinge gelehrt hätten, die der Wahrheit zuwider seien.[117]

Auch Berns verwarf die Akkommodationslehre als Angriff auf die Autorität der Schrift. Die Geister und Dämonen, die Christus ausgetrieben habe, seien nicht bloße Krankheiten oder Bewegungen des Gemüts gewesen, wie Bekker annehme, sondern selbständige böse Geister,[118] denn der Mensch könne bloß vom Teufel besessen sein, nicht aber von einer Krankheit. In der Akkommodationstheorie – „Ist das Egyptischer Zwiebel oder Knoblauch? Oder soll dieses Schmier/ Gemseschmaltz sein?“[119] –, sieht auch er eine Verunglimpfung Christi, der dann ja Unwahrheit zum Volk gesprochen hätte. Bekker hat in Berns Augen die Heilswahrheiten gefährdet:

> Wie denn auch sonst diese seine Schrifft fast durchgängig mehr als gefährlich in Absicht Göttlicher Warheit/ als die dadurch sehr wird gekräncket/ ja mehr als gerädert; und durch die dem Heylande selbsten/ der doch ein Prophet mächtig von Worten und Thaten/ eine irrige Populairität wird angeschrieben.[120]

Wenn Christus Anpassung an das Fassungsvermögen des gemeinen Volks unterstellt werde und die Juden die dümmsten Meinungen der Heiden übernommen hätten, sei das Gotteslästerung: „Ist das nicht gottslästerlich/ von den Grund und Mund der Warheit auch nur zu gedencken? Pfui schämt euch/ daß ihr/ ein Doct. Theol. so gottslästerlich

---

114 Engelschall: *Vorurtheile*, S. 415-417.

115 Vgl. etwa: Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 188 (Kap. 28): „So wol bey Außtreibung der Geister als sonsten/ hat sich der Herr Jesus in seinem Thun und Reden nach des Volcks Gelegenheit gerichtet“.

116 Zu Deyling vgl. *ADB* V, 108.

117 Salomon Deyling: *D. Salomonis Deylingi Observationvm Sacrarvm, Pars 1-3, In Qva Mvlta Scriptvrae Veteris Ac Novi Testamenti Dvbia Vexata Solvvntvr, Loca Difficiliora Ex Antiqvitate, Et Variae Doctrinae Apparatv, Illvstrantvr, Atqve Ab Avdaci Recentiorvm Criticorvm Deprevatione Solide Vindicantvr*. [2]Leipzig 1715-1722. 3 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Tb 70 (1)). Hier: Bd. 2, S. 390: „Ipse potius videat, quomodo excusare velit temerarias suas assertiones ex lacunis Beckerianis haustas, doctrinam de daemonibus eorumque operationibus esse inventum gentilium, ab his transiisse ad Judaeos & Christianos: Christum ejusque Apostolos in carne obambulantes sese accommodasse istis loquendi modis, eo tempore usitatis. Quid quaeso hoc est aliud, quam affirmare, scriptores sacros ac ipsum Servatorem nostrum vulgi errores secutum esse, & res docuisse a veritate maxima alienas. Quomodo haec conciliabuntur cum divina sacrarum literarum auctoritate, & fide ac veritate religionis Christianae?“.

118 Berns: *Wiederlegung*, S. 921-926.

119 Ebd., S. 830.

120 Ebd., S. 509-510.

von dem Herrn/ der eure Weißheit ist/ dürfft schreiben!".[121] Rumpäus pflichtet ihm hier bei.[122]

Berns bringt Bekker mit dem Atheismus in Verbindung, indem er dessen Argumente als „höllisches Fürnehmen" einstuft,[123] das „geborget aus dem Kasten des Atheismi" worden sei.[124] Bekkers Verständnis von Engeln setzt Berns mit dem Gottesbild der Heiden, der Quäker und Spinozas gleich, denn wie diese verführe auch er heimlich zur Irrlehre unter Berufung auf die Schrift.[125] Berns rückt Bekker somit abermals in die Nähe des „Erzatheisten" Spinoza, denn wie dieser glaube er, „daß viel populaires, und nach des Pöbels Sinn/ ohne daß sich die Sachen so solten verhalten/ in der Bibel enthalten [sei]. Dem stimmt auch bey der Ertz-Atheist/ und Bösewicht/ Spinosa, in seinem Tract. Theol. Polit. Cap. 14. und 15. Auch kommen hiermit überein alle Cartesianer, fürnemlich Doct. Wittichius [...]".[126] Wenn Bekker behaupte, dass die Worte so zu verstehen seien, wie der Sachverhalt es erlaube, was im Falle der Teufelsaustreibung hieße, dass Christus sich nach der Schwachheit der angeblich dämonisch Besessenen gerichtet habe, hätte dieser als Tor gesprochen und seine törichte Sprache (so Bekker) als weise Rede vorgestellt, d.h. Betrug geübt:

> Sein 17.§ ist Atheistisch/ hat auch aus obigen schon seine Abweisung. Und wie? wenn der Heyland mit diesem Menschen/ als einem Thoren/ nicht weißlich geredet/ solte uns denn auch wohl sein Geist diese Worte als eine weißliche Rede haben fürgestellet? Wie dennoch unter dieser Historischen Beschreibung geschicht; Und die auch biß diese Stunde zu/ von so viel tausend Menschen/ als eine wahrhafftige Zutragung zwischen dem Teufel und dem Heylande/ geglaubet/ auch nicht anders hat geglaubet können werden; denn die Worte/ so da liegen/ geben es nicht anders. Wie denn keiner/ der nicht mit dem Herrn Becker die phantastische Brille aufgesetzet hat/ aus dieser Begebenheit wird etwas anders lesen/ als daß hier drey Persönligkeiten ins Spiel kommen/ der Mensch/ die Teufel/ gleichfals selbständige Verständigkeiten/ (und nicht des Menschen Phantasi) und denn Christus/ diese drey Personen sind bey dieser Handlung die Subjecta.[127]

---

121 Vgl. ebd., S. 928. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 184-185 (Kap. 27, § 13); ebd., Buch 2, S. 188 (Kap. 28, § 1).

122 Rumpäus: *Diaboli Operatio*, S. 11-12: „At vero omnem obsessionem in meros convertere morbos, nimis temerarium, & contra claram Evangelicam narrationem est. […] Et si Beckerus haec tantum ad existimationem Judaeorum, qua putabant, daemonia esse ejecta, non vero re vera, secundum rei veritatem facta, causetur, certe omnis scripturae ἀσφάλεια sic peribit, omnia scripturae loca pro lubitu detorquere possum".

123 Berns: *Wiederlegung*, S. 928: „Was nun sein 28. Capit. betrifft/ so ist dasselbe mehr als von einem höllischen Fürnehmen/ ja das gantze Werck ist allein darum werth/ daß es dem Feuer übergeben werde/ als daß es länger der Welt zum Vorschein bleibe".

124 Ebd., S. 933.

125 Vgl. ebd., S. 830-834. Hier bes.: S. 833-834.

126 Ebd., S. 933. Vgl. ebd., S. 818: Berns vergleicht Bekkers Vorgehen insofern mit dem Spinozas, als dieser auf Grund seines Prinzips *deus sive natura* die Bibelstellen verdreht und im Grunde das Übernatürliche als Natürliches betrachtet habe und Bekker entsprechend in seiner Engellehre handelt: „Darum was nützt es/ wann er noch so wohl von Geistern schreibet/ und versteht doch eigendlich drunter keine Geister. Wie Spinosa in Absicht seines Natur-Gottes mit der Heil. Schrifft umgeht; so der Herr Becker in Absicht der Engel: Er schreibt bißweilen noch gut/ aber verstehet übel".

127 Vgl. ebd., S. 937. Vgl. auch Zippelius: *Meditatio*, S. 99: „Quid vero Bekkerus porro conatur? Christum Hypocritam facit, qui externe aliter loquatur ac interne sentiat, hominesque in ignorantia (merito Theologica) confortet [....]".

Spinoza und gewissermaßen auch Bekker wurden, da sie die These des Betrugs an der Vernunft durch die Religion aufstellten, von der Orthodoxie ihrerseits des Betrugs an der Religion durch die Vernunft beschuldigt, insofern sie die Vernunft für ein zuverlässigeres Kriterium hielten als die Offenbarung.[128] Nicht nur mit Spinoza, sondern auch mit Hobbes wurde Bekker öfters assoziiert, denn beide untergruben aus der Sicht der lutherischen Orthodoxie mit der Akkommodationstheorie zentrale Glaubenssätze, wie die der Trinität und der Inkarnation, indem sie sie bloß mit der Vernunft und als philosophische Fragen untersuchten.[129]

Samuel Deyling präzisierte in seinen *Observationes*, dass Bekker bei der Auslegung der Bibelstellen über die Dämonen zwar von den Adämonisten Stosch und Hobbes zu unterscheiden sei, die die Dämonen öffentlich als Erfindungen der Heiden deuteten und damit ihre Existenz leugneten,[130] dass er jedoch die Schrift verdrehe, der Dämonenlehre einen heidnischen Ursprung zuschreibe und die Möglichkeit von Erscheinungen und Besessenheit leugne, was letztendlich zur Leugnung des Teufels selber führe.[131] Bekkers Auffassung, dass die Dämonen bloße Krankheiten seien,[132] widerlegt Deyling mit dem Argument, dass diejenigen, die von einer Krankheit geheilt worden seien (Mk 16,18 über die Heilung von Krankheiten), in der Schrift klar von den Besessenen (Mk 16,17 über die Austreibung von Dämonen) unterschieden werden. Bekker habe dies auch selber erkannt, könne es aber, so Deyling, nicht recht widerlegen: Das griechische Verb ‚δαιμονίζεσται' lasse sich ja, so Deyling, von ‚ἔχειν δαιμόνια' (von einem Dämon besessen werden und ihn in sich haben) her erklären.[133] Bekker hätte hier zwischen Dämon und Krankheit als zwischen Ursache und Wirkung unterscheiden müssen, während er vielmehr fälschlicherweise ‚einen Dämon zu haben' und ‚Unsinnigsein', auf Grund von Joh 10,20 für Synonyme halte: Der Dämon sei die Ursache, die Raserei die Wirkung, in der das Böse sich bekunde.[134] Der unreine Geist,

---

128 Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Baruch de Spinoza 1677-1977. Werk und Wirkung.* Wolfenbüttel 1977 (= Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek 19), S. 14.

129 Teuber: *Petram Scandali*, Bl. H4^{v}-I1^{r}: „Si, inquam, idem cuivis cum Bekkero liceat in Biblia, ecquid tandem certi supererit? Nonne quivis quidvis, praetextu errantis, cum quo loquitur Spiritus S. vulgi, rejiciet? Nonne quemvis articulum fidei insuper habebit, & ad philosophiam raptabit? Quid ipsis eveniat capitibus nostrae religionis. v. c. de Trinitate, de incarnatione, aliisque? Nonne hos quoque, aeque ac art. de justificatione, libero arbitrio, de modo recipiendi Christum in coena, Hobbesius in cive suo p. 402, quaestiones vocabit philosophicas?".

130 Deyling: *Observationes*, S. 373-390. Hier bes.: S. 373.

131 Ebd., S. 374; ebd., S. 374: „Contra hoc hominum genus pro existentia Angelorum, tum bonorum, tum malorum, alibi disputamus fuse, nixi Scripturarum testimoniis, & exemplis, & Beckeri detorsionibus vindicatis. Et quamvis doctrinae daemonum admixta esse largiamur a paganis quaedam fabulosa, propterea tamen ipsa daemonum existentia negari nequit".

132 Ebd., S. 374-375. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 183 (Kap. 27, § 10).

133 Deyling: *Observationes*, S. 378: „Nam apud sacros scriptores, Matth. IV,24 & Luc. VIII,2 ac alibi, distinguuntur ab illis, qui variis morbis, & tormentis vexabantur. Marci XVI,17 ejectio daemonum clare distinguitur a sanatione morborum v. 18. Hunc locum Beckerus sibi ipsi objecit, sed nihil expectatione & tanto conatu dignum respondere potuit. [...] Explicatur δαιμονίζεσθαι per ἔχειν δαιμόνια, Luc. VIII,27. Joh. VII,20. VIII,48. X,20 hoc est, a daemonio occupari, & illud intra se habere"; ebd., S. 382-383: „Nullum Scripturae exemplum proferri potest, ubi δαιμόνιον notet morbum hominis mere naturalem, in quo nullus fuerit Spiritus obsidens. In Evangeliis daemoniorum ejectio, & morborum sanatio frequenter sibi opponuntur".

134 Ebd., S. 383: „Falsum est, δαιμόνιον ἔχειν daemonium habere, & μαίνεσθαι furere unum idemque esse, & pro Synonymis poni, Joh. X.20. Nam haec duo connectuntur, ut caussa & effectus, Spiritus nempe malus obsidens, & furor, per quem se manifestabat".

der sich in der Besessenheit durch unterschiedliche Wirkungen äußere, werde deshalb, so Deyling, auf Grund der Effekte ein stummer und tauber Geist genannt, genauso wie der Heilige Geist nach der Verschiedenheit seiner Gaben als Geist der Weisheit, des Glaubens usw. bezeichnet werde (Jes 11,1), mit ‚stumm' oder ‚taub' aber sei keineswegs die Unfähigkeit zu hören oder zu sprechen gemeint.[135]

Bekker unterbaute seine Deutung des Dämonischen als Krankheiten auf Grund der Akkommodationstheorie damit,[136] dass er darauf hinwies, dass sowohl die Ärzte Galen und Hippokrates als der Philosoph Plato Krankheiten als Dämonen bezeichnet, dass die Juden diese heidnischen Gepflogenheiten übernommen hätten[137] und Christus sich solchem Sprachgebrauch angepasst hätte. Hier setzt Osiander an, indem er verlangt, dass Bekker dies alles beweisen soll.[138] Die Philosophen und die Mediziner hätten die schweren, unheilbaren Krankheiten Dämonen genannt, weil sie glaubten, dass darin wegen der Unheilbarkeit etwas Göttliches stecke. Bekker betont aber, dass nicht nur schwere Krankheiten, sondern auch leichtere damals Dämonen genannt worden seien. Wenn Christus sich wirklich ständig dem Fassungsvermögen des Volkes angepasst hätte, hätte Bekker wenigstens an einer Bibelstelle nachweisen müssen, dass Christus bei der Heilung nicht nur von schweren Krankheiten, sondern auch von leichteren sich dem Volk angepasst habe, indem er auch in dem Fall behauptet habe, Dämonen auszutreiben. Einen solchen Beweis könne Bekker aber nicht beibringen, weshalb seine Auffassung abzulehnen sei.[139] Dass Besessenheit keine Krankheit, sondern Teufelswirken sei, belegt Osiander auch damit, dass Christus mit den bösen Geistern gesprochen und sie ihn als Messias anerkannt hätten, was sogar von Wahnsinnigen, die Christus keineswegs gekannt hätten, geäußert worden sei; bloß kranke Personen wären dazu nicht in der Lage gewesen.[140]

---

135 Vgl. Mk 9,17 und 25; Deyling: *Observationes*, S. 383: „Nam ut spiritus S. a donorum varietate denominatur Spiritus sapientiae, fidei, sanctitatis, timoris Domini &c. Es. XI. vers. 1. sic Spiritus etiam impurus, in obsessis sese manifestans per varias operationes, inde denominationem sortitur, ut adeo πνεῦμα ἄλαλον και κωφὸν h. l. nil aliud sit, quam Cacodaemon, hominem obsessum reddens mutum, & surdum".

136 Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 19. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, 183-184 (Kap. 27, § 11-12).

137 Ebd., Buch 2, S. 184-185 (Kap. 27, § 13): „Da wird denn solche zween Zeugen/ den Plato und Hippocrates die beyde vor des Seligmachers Zukunfft in der Welt gelebet haben/ so fern die Juden kund und Gemeinschafft von der Heyden Meynungen hatten; kunte es leichtlich geschehe/ daß sie auch derselben Reden führeten/ solchen Kranckheiten/ solche Namen zu zu schreiben. Nun kan Josephus, der umb die Zeit/ als Christus aus der Welt gieng/ auff die Welt kam/ uns davon Versicherung thun. Denn dieser Mann/ so gelehrt als er auch bey den Juden war/ dennoch voller närrischen Aberglaubens/ glaubte ärger als Plato und Hippocrates, daß solche Daemones waren/ welche die Krancken plagten/ und durch Zauber-Kunst vertrieben würden".

138 Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 20.

139 Ebd., S. 20-21; S. 21: „Atqui nullum ex Scriptura locum monstrare poterit B. ubi Christus in Curatione morbi haud gravis etiam dicatur ejecisse Daemonium, quod tamen vel semel fieret, si Scriptura loqueretur ad erroneam Vulgi Opinionem".

140 Ebd., S. 21: „Si exactius loca in N.T. ponderemus, Sole clarius patebit, non putatitia solum sed vera Daemonia a Christo ejecta fuisse: Christus enim cum Spiritibus illis locutus est, ipsi responderunt, illum Messiam confessi sunt, idque ex furentibus & Christum plane non cognoscentibus hominibus: At, quis sanae mentis dicat, hoc morbos potuisse, aut a Christo sanatos, sues demum ingressos, petiisse prius a Christo veniam?".

6.2.5 Bekkers Exegese zwischen Schmähung und inhaltlicher Auseinandersetzung

Die Orthodoxie erkannte die Radikalität von Bekkers philosophisch-theologischen Auffassungen, namentlich seiner Akkommodationstheorie,[141] und ordnete ihn dem Atheismus, dem Spinozismus oder dem Schwärmertum zu, was sie heftig polemisch bekämpfte: Die „neuen Propheten", die die Gläubigen bezauberten, habe der Teufel selber bezaubert, damit sie sich vom Wort Gottes distanzierten, „auf neue Offenbahrungen und Bezeugungen [gafften]",[142] und die Autorität der Vernunft über die der Offenbarung stellten, so behauptete der Leipziger Theologieprofessor und Orientalist August Pfeiffer[143] (1640-1698), der in seiner postum erschienenen *Lucta Carnis Et Spiritus* die Wirkungsmacht des Teufels beweisen will, um Bekker zu widerlegen.[144] Dass Bekker, einer der „neuen Propheten" und der „neue Grillenfänger in Holland", die die Wirkungsmacht des Teufels als Fabelwerk abstritten,[145] auch in den deutschen Landen einflussreich ist, beängstigt Pfeiffer. Den Atheismus und den Libertinismus aus der niederländischen Republik sieht er als eine regelrechte Bedrohung für die deutschen Lande an,[146] denn, wenn der Mensch keine Angst vor dem Teufel und der göttlichen Vergeltung mehr habe, verfalle die Welt der Sünde und der Ungerechtigkeit.[147] Die Vorwürfe, die Bekker den Verfechtern der Wirkungsmacht des Teufels macht, widerlegt Pfeiffer anhand der Bibel und wirft ihm vor, als „bezauberter Teuffels-Patron" vom Teufel instrumentalisiert worden zu sein, um der Wahrheit Abbruch zu tun.[148] Weil Bekker nicht an Engel und Teufel glauben würde, stuft Pfeiffer ihn als Libertiner, David-Jorit, und Anhänger von Hobbes und Spinoza ein:

> Also sind dieses alles nichtige Ausflüchte/ und ists wohl in Wahrheit nichts anders/ als der leidige Teuffel/ so diesen Mann [= Bekker] bezaubert hat/ daß er die klare Schrifft nicht siehet: Und könte er mit eben diesen Argumentis, gleich denen Libertinern, David-Joriten/ Hobbes, Spinosa und andern/ auf gut Sadduceisch/ weder Engel noch Teuffel glauben; wie er denn der Engel Schutz unter andern darumb nicht zugeben will/ weil Gott selbst uns schütze [...].[149]

Er sei ein „rechter Spötter der Schrift", verdrehe Bibelstellen und erkläre sie beliebig: „Da es aber endlich klappen soll/ lässt er die Schrifft im Stiche/ so daß sie absurd

---

141 Teuber: *Petram Scandali*, Bl. E1^{r}-E2^{r}, H4^{r}.

142 August Pfeiffer: *D. Avgvst Pfeiffers/ weyland Superintendentis der Lübeckischen Kirchen/ Lvcta Carnis Et Spiritvs, Oder/ Streit des Geistes und Fleisches/ Aus dem Catechismo Lutheri/ Der Gemeine Gottes zu Lübeck/ in Acht unterschiedenen Predigten vorgetragen/ und Auf Begehren Gottseliger Hertzen zum Drucke befördert. Nebst einem Anhange wieder D. Balthasar Beckers bezauberte Welt.* Lübeck, Leipzig 1700 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Xb 1816 (3)), S. 293.

143 Zu Pfeiffer vgl. *ADB* XXV, 631-632; *GVUL* XXVII, 1337-1340; Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 3, 1492.

144 Pfeiffer: *Lvcta Carnis*, S. 288-320.

145 Ebd., S. 292-294.

146 Ebd., S. 294-295: Bekker habe „nicht allein viel von seinen Landes Leuten bezaubert", sondern „sein Buch [werde] weit und breit distrahiret [...]/ auch allehier von einigen/ als ein besonderes Heiligthum gehalten".

147 Ebd., S. 294-295.

148 Vgl. ebd., S. 295.

149 Ebd., S. 315-316.

scheinet/ man mag sie nehmen wie man will".[150] Durch seine Lehre erweise er sich als heimlicher Sadduzäer, Spinozist und Atheist:

> Und/ wenn er denn nicht weiter kan/ so spricht er: Er verstehe es nicht; das heist so viel: Als/ er glaube keinen Teuffel/ es möge nun lauten/ wie es wolle. Kurtz; hinter dieser Larve ist ein Sadduceer/ Spinosist und Atheiste verborgen.[151]

Mit ähnlichen Kategorien wie Pfeiffer bewertet auch Berns Bekker.[152] Bekker wurde oft mit Spinoza in Verbindung gebracht, und zwar als Betrüger, so in Kettners *De Duobus Impostoribus*. Spinoza wurde damals nicht nur den drei Erzbetrügern zugezählt, Spinozismus wurde, besonders in der zweiten Hälfte des 17. und in der ersten des 18. Jahrhunderts, schlichtweg mit Atheismus gleichgesetzt,[153] da die Theologen am Deismus und an Spinozas Naturalismus, der Auffassung, dass alles Teil der einen natürlichen Ordnung sei und Religion wie Offenbarung nichts Übernatürliches beinhalteten, sondern bloß mit der Vernunft zu erfassen seien,[154] im *Tractatus Theologico-Politicus* Anstoß nahmen.[155]

Lange waren Spinozas Werke in den deutschen Landen weniger leicht greifbar als die Schriften, die gegen ihn verfasst wurden, was ein negatives Bild förderte: Er galt in den deutschen Landen kurzerhand als Patriarch der Atheisten,[156] denn die Rezeption seiner Werke, die über die Niederlande, somit mittelbar, an die deutschen Universitäten gelangte, war dort weniger gründlich, dafür aber um so polemischer.

Das Spinoza-Bild des 17. und 18. Jahrhunderts wurde stark von dem Artikel über Spinoza in Pierre Bayles *Dictionaire Historique Et Critique* geprägt, der dessen radikalen Widerstand gegen die Religion exponiert hervorhebt.[157] ‚Spinozist' wurde denn auch zu einem Schimpfwort, das über Gebühr das ablehnenswerte heterodoxe Moment betonte. Ausgeprägt rationalistische Auffassungen und Versuche, die Bibel stärker allegorisch zu interpretieren, wurden seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts schlichtweg als ‚Spinozismus', oder noch negativer, als ‚Spinozisterey',

---

150 Vgl. ebd., S. 316.

151 Ebd., S. 316-317.

152 Berns: *Wiederlegung*, S. 830. Vgl. ebd., S. 31-32: Die ‚Atheisterei' hatte Berns im vorhergehenden Buch der *Wiederlegung* zum gröbsten Verstoß gegen die göttliche Ordnung erklärt. Zum Hintergrund des Freidenkertums in Deutschland vgl. *HWP* II, 1062-1063; Martin Pott: Radikale Aufklärung und Freidenker. Materialismus und Religionskritik in der deutschen Aufklärung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 38/7 (1990), S. 639-650; Wild: Freidenker; Johann Anton Trinius: *Freydenker-Lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegungen*. Turin 1960 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig, Bernburg 1759] (= Monumenta politica et philosophica rariora Series I, 2).

153 Zum Spinozismus vgl. *HWP* IX, 1398-1401.

154 Vgl. *HWP* VI, 517-519.

155 Zur Auseinandersetzung mit Spinoza vgl. u.a.: Rüdiger Otto: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main 1994 (= Europäische Hochschulschriften 23/451), S. 15-58; Schürmann, Waszeck, Weinreich: *Spinoza*; Schröder: *Spinoza*; David Bell: *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. London 1984 (= Bithell Series of Dissertations 7) [Urspr.: Phil. Diss. Cambridge 1980].

156 Vgl. *GVUL* XXXIX, 75-86.

157 Vgl. Pierre Bayle: *Dictionaire Historique Et Critique, Par Mr. Pierre Bayle. Cinqvieme Edition, Revve, Corrigée, Et Avgmentée. Avec La Vie De L'Avtevr, Par Mr. Des Maizeavx.* Amsterdam [usw.] [5]1740 [[1]Rotterdam 1697]. 4 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Ae 2º 6). Hier: Bd. 4, S. 253-271.

bezeichnet.[158] Der Begriff ‚Spinozist' ist daher schwer zu definieren. Viele ‚Heterodoxe' der damaligen Zeit, die als Spinozisten bezeichnet wurden, lassen sich nicht spezifisch mit Spinozas Lehre in Verbindung bringen. Was zeitgenössische Interpreten für die eigentliche Lehre Spinozas halten, ist teils durch ihren historischen Standort, teils durch die äußeren Verhältnisse bestimmt.[159] Generell ist Vorsicht geboten, dabei zu sehr auf Spinoza zu fokussieren und ihn in der Debatte um Bekker in den Mittelpunkt zu rücken. Bekker wurde ja öfters auch mit Hobbes in Verbindung gebracht, der die biblischen Teufelserscheinungen im *Leviathan* ausdrücklich mit Hilfe der Akkommodationstheorie interpretierte.[160] Um den Reaktionen auf die *Betoverde Weereld* am besten gerecht zu werden, sollte nicht von der ‚radikalen' Perspektive eines Spinoza oder eines Hobbes, sondern vielmehr von einer religiösen ausgegangen werden.

Nicht nur Spinoza wurde den Erzbetrügern zugezählt und als Atheist eingestuft, auch Bekker wird als Adämonist häufig eben diesem Kontext zugeordnet. Dass Adämonisten wie Bekker den Atheismus in die Wege leiteten, lehrt etwa die *Brevis Instrvctio De Tribvs Falsis Oracvlis* (1715)[161] des „mild orthodoxen Lutheraners" und Altdorfer Professors für Theologie Christoph Sonntag (1654-1717).[162] Auch der Titel seiner Schrift spielt auf *De tribus impostoribus* an, aber diesmal stehen nicht drei Personen im Mittelpunkt, sondern drei Lehren: der Donatismus,[163] der Adämonismus und der Atheismus. Bekker wird als Adämonist kritisiert, und seine Dämonologie philosophisch-exegetisch als Betrug entlarvt. Sonntag lässt sich somit ebenfalls von der Angst vor einer allzu freien, allegorischen Bibelauslegung, die zum Atheismus führen könnte, treiben:

> Et veluti anti-biblicum est, negare opera Satanae in mundo, quae Filius Dei a capite sacri Codicis usque ad calcem legitur solvisse: ita non mirum erit, deserendo clarissimam Scripturae literam, ab ἀδαιμονια, ut sic dicam, ad ulteriorem levitatem Anti-Scripturariam & ipsammet ἀθειαν provolvi.[164]

Der bereits erwähnte Zippelius bezeichnet Bekker sogar schlichtweg als Atheisten. Er will verhüten, dass Bekker mit seiner exegetischen Methode die Autorität und die

---

158 Vgl. Handing Hong: *Spinoza und die deutsche Philosophie. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland*. Aalen 1989, S. 46; van Bunge: Hermeneutics, S. 69.

159 Vgl. *HWP* IX, 1398-1401; Otto: *Spinozarezeption*, bes. S. 58-74.

160 Vgl. Noel Malcolm: *Aspects of Hobbes*. Oxford 2002, S. 457-545. Zur Unterbewertung von Hobbes' Einfluss im Vergleich zu Spinoza als ‚radikalem' Denker in Jonathan Israels *Radical Enlightenment* vgl. bes.: ebd., S. 535-537.

161 Christoph Sonntag: *Brevis Instrvctio De Tribvs Falsis Oracvlis, Qvorvm Primvm Est Donatistarvm, Altervm Adaemonistarvm, Tertivm Atheistarvm, Altdorfi D.X. Aprilis MDCCXV. Pvblice Ventilabitvr, Praeside Christophoro Sonntagio, SS. Theol. D. Eivsdemqve Primario Et Graecae Lingvae Prof. Pvbl. Ecclesiaeque Oppidanae Antistite, Et Respondente Sebastiano Bönninghausen/ Hersbrvcco-Norico*. Altdorf 1715 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 5 in: Bd 8603-158, 1/11), S. 17.

162 Zu Sonntag vgl. *ADB* XXXIV, 642; *GVUL* XXXVIII, 823-827. Sonntag: *Instrvctio*, S. 17: „Atque adeo ille, qui dicere audet, non esse Diabolum, facilitate eadem inducitur, ut dicat, non esse Deum".

163 Zum Donatismus vgl. Alfred Schindler: Donatismus. In: *TRE* I, 654-668; *³LThK* III, 332-334.

164 Sonntag: *Instrvctio*, S. 17.

Wahrheit der Schrift untergrabe und außer der Existenz des Teufels auch andere Glaubenssätze wie die Dreifaltigkeit als Sinnestäuschung hinstellt.[165]

Expliziter noch wird die Gefahr, dass die neue Philosophie der Vernunft bei der Bibelexegese eine führende Rolle zuweisen und Gott und die Religion aus der Welt bannen könnte, vom Hornberger Prediger Johann Friedrich Corvinus[166] (gest. 1724) in seiner *Fürstellung Vier Neuer Welt-Weisen* erkannt. Er behandelt Bekker gemeinsam mit Descartes, Hobbes und Spinoza im Rahmen der Atheismusdebatte und variiert erneut den Topos von den drei ‚Erzbetrügern'.[167] Von den vier genannten Philosophen seien Hobbes und Spinoza die Schlimmsten: Sie versuchten am kräftigsten, Gott und die Religion aus der Welt zu bannen. Hobbes habe den Anfang gemacht und Spinoza dessen Lehre vollendet, indem er die Atheisterei „auf guten Fuß" setzte. Er sei somit der Radikalste und der Gefährlichste von allen.[168] Für seine Ausführungen zu Spinoza basiert Corvinus auf Kortholts *De Tribvs Impostoribvs*.[169] Diesen übertrifft er fast noch in der Negativität der Darstellung und in Grobheit, wenn er behauptet, dass Spinozas Ansichten schlimmer seien als die des Teufels selber.[170] Gegen Bekker richtet Corvinus den Vorwurf, dass er mit seiner Aberglaubenskritik die Verbreitung des Atheismus vorangetrieben habe:

---

165 Zippelius: *Meditatio*, S. 103: „Tandem, quid ego dicam? secundum methodum Bekkerianam scripturae fidem esse nullam; si omnes historias, res gestas ab ipso Sp. S. annotatas in dubium voco, quid diu de moralibus praeceptis solicitus ero? Mundus adhuc Bekkerum detinuit, ne & palam totam mentem circa scripturae autoritatem & veritatem manifestarit, quae tamen ex scripto ejus facile conjecturanda, omnia ipsi somnia fuisse, quidni & Trinitas, paternatio & filiatio, creatio ex nihilo, imo coelum & infernus &c. O Athee! exue perforatam vestem, quo omnibus notus fias, nec plures sub specie veritatis ac pietatis seducas".

166 Zu Corvinus vgl. Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 1, Sp. 2127; Ernst Altkirch: *Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner*. Leipzig 1924, S. 77.

167 [Johann Friedrich Corvinus]: *Fürstellung Vier Neuer Welt-Weisen/ Nahmentlich/ I. Renati Des Cartes, II. Thomae Hobbes, III. Benedicti Spinosa, IV. Balthasar Beckers, Nach Ihrem Leben und Fürnehmsten Irrthümern. Gedruckt im Jahr 1702*. Als 3. Sonderteil enthalten in: *Alte und Neue Schwarm-Geister-Bruth/ Quäcker-Greuel/ Das ist Gründliche Vorstellung und Glaubwürdige Erzehlung Von denen Alten Quackern Und Neuen Frey-Geistern/ Darinnen vermittelst fleißiger Nachforschung und aus eigener Erfahrung nicht alleine dieser Schwärmer Uhrsprung/ Fortgang und Leben entdecket/ sondern auch klar und denklich gezeiget wird/ was gestalt sie ihre Träume und falsche Lehre so wol durch ihre gedruckte Schrifften/ als auch mündliche Discurse und Predigten darzuthun/ und zu behaupten/ auch mit grossen Aergerniß auszubreiten von Anfang biß hieher listiglich bemühet sind. Alles zu gleich mit wahrhafftigen Exempeln erwiesen/ aus Heiliger Schrifft gründlich/ und ausführlich widerleget/ und zur Ehre Gottes/ und Erhaltung seiner bedrängten Kirche/ frommen Christen aber in allen Ständen zur treuhertzigen Nachricht und Warnung/ sich vor solcher Gotteslästerlichen auffrührischen abscheulichen und mit grossen Fleiß zusammen getragen/ auch auff hoher Personen begehren gedencket.* S.l. 1702 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: H: S 401.2° Helmst. (3)).

168 Ebd., S. 2.

169 Ebd., S. 10: „Seine greulichen Meinungen und Irrthümer wollen wir/ wie des Hobbes seine/ nach Anleitung des oft-gerühmten Herrn Kortholds/ in ihrer Ordnung/ wie wir sie in mehrgemeldtem Buche finden/ allhier abermahl nach einander hersetzen. Der rechtgesinnete Leser wird sich über die greulichen Lehren verwundern und entsetzen".

170 Vgl. ebd., S. 11: „Dis sind die greulichen Lehren/ die entsetzlichen Irrthümer/ so dieser ungesaltzene Jüdische Philosophus (mit Gunst zureden) in die Welt geschissen. Könte auch der Teufel wol ärger philosophiren? Und dennoch finden sich welche/ so ihm beyzupflichten sich nicht entsehen. Allein es ist kein Wunder/ da man heutiges Tages fast überall sich bemühet/ entweder zuviel zugläuben/ oder gar nichts zugläuben".

> Wir kommen nunmehr auf einen Menschen/ den auch der beste Geist nicht regieret/ ein Buch heraus zugeben/ dadurch viele ohne dem nicht allzugläubige weiter sind verführet/ die gäntzlich Ungläubigen und Atheisten in ihrem Unglauben gestärcket/ die Einfältigen und Schwachen irre gemachet und unverantwortlich geärgert worden.[171]

Zum cartesianischen Einfluss in der *Betoverde Weereld* äußerte Corvinus sich nicht, weil andere das schon vor ihm gemacht hätten. An Bekker, aber besonders an den Lehren von Hobbes und Spinoza, lasse sich, so Corvinus, zeigen, dass die Philosophie, wenn sie der Theologie nicht diene, sondern über sie herrsche, ins Unheil führe:

> Ob ihn die Carthesianische Philosophie verleitet/ habe ich mir nicht vorgenommen zu untersuchen: es habens aber andere schon vor mir gesaget. Zum wenigsten ist er ein Cartesianer. Das siehet man an vielen Stellen. Er läugnets auch selber nicht. Und das ist gewiß/ daß die Philosophie/ wenn man sie herrschen und nicht dienen lässet/ wieder den Satz des Cartesius/ viel Unheil und Verführung anrichten kan. Wie man siehet an den vorigen Hobbes und Spinosa. Wol also dem/ welcher den Spruch Pauli in acht nimmt/ Kol. II. 8. Sehet zu/ daß euch niemand beraube durch die Philosophia/ und lose Verführung/ nach der Menschen Lehre.[172]

Corvinus will letztendlich den Nachweis erbringen, dass die ‚neue Philosophie' eine Gefahr für die Autorität der Schrift, und somit für die Offenbarung schlechthin, darstelle. Den vier Gelehrten galt die Philosophie nicht mehr als *ancilla theologiae*, was ihnen von der Orthodoxie als Atheismus vorgeworfen wurde, denn sie befürchtete, dass die Aberglaubenskritik einen Prozess der Religionskritik schlechthin einleiten könnte.[173]

Die protestantische Orthodoxie hatte nicht nur Schwierigkeiten, sich dem Cartesianismus zu stellen und den Glauben mit dem neuen Weltbild in Einklang zu bringen, weit schwerer fiel es ihr noch, mit dem Denken Spinozas und Hobbes' umzugehen.[174] Das Gefühl der Bedrohung und der Angst wuchs, weil die Orthodoxie spürte, dass Spinoza und Hobbes auch bei Theologen ankamen. Die lutherische Theologie entwickelte sich nach verschiedenen Seiten hin. Die Situation wurde unübersichtlich, weil viele heterodoxe Auffassungen ohne weiteres mit Spinoza in Verbindung gebracht wurden. Die Angriffe der Orthodoxie galten daher nicht der einen Person Spinoza, sondern vielmehr einer neuen Bewegung und der Tendenz, Gott mit der Natur zu identifizieren, aus der generellen Angst heraus, dass die Vernunft in Glaubenssachen zu viel Einfluss bekomme. Die deutschen Gelehrten des späten 17. und des frühen 18. Jahrhunderts, die sich mit der *Betoverde Weereld* befassten, nannten Bekker daher einen Spinozisten, glaubten, dass seine Auffassungen zum Atheismus führten und brachten ihn mit den drei Erzbetrügern in Verbindung. Es ist erforderlich, behutsam

---

171 Ebd., S. 12.
172 Ebd., S. 15.
173 Pott: *Aufklärung*, S. 226-234.
174 Vgl. Walter Sparn: Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza. In: Gründer, Schmidt-Biggemann: *Spinoza*, S. 27-63. Hier: S. 37-47.

mit dem Prädikat ‚Spinozist' zu verfahren:[175] Die Zeit selber verlieh es recht willkürlich, eher um zu stigmatisieren, als auf Grund klar umrissener philosophischer Auffassungen.[176]

Die Bezeichnungen ‚Spinozist', ‚Atheist', ‚Adämonist' und ‚Betrüger' sind in den polemischen Werken der Zeit meistens bloßes Etikett. Sie sind im Grunde inhaltlose Schimpfworte, die undifferenziert, vor allem von norddeutschen lutherischen Theologen, die keine Stelle an einer Universität hatten und einzig und allein durch negative Kommentare Spinoza und öfters auch Bekker kennengelernt hatten, angewandt wurden, wenn jemand in den Verdacht der Heterodoxie oder des Atheismus geriet. Sie können als letzte Zuckungen der Orthodoxie gegen den Einfluss des neuen Denkens angesehen werden, denn Bekker galt der deutschen lutherischen Orthodoxie eben als Vertreter der neuen niederländischen Philosophie. Die *Betoverde Weereld* zwang zur Auseinandersetzung mit dem neuen Denken. Sie war ja eines der Werke, mit denen die moderne Bibelkritik einsetzte, die auf cartesianischer Grundlage den Geisterglauben bekämpften, die Bibel gemäß der Akkommodationslehre interpretierten und den Teufelsglauben vom Glauben an Gott abkoppelten. Jedem Zweifel an der Wirklichkeit des Teufelspakts und der Teufelswirkung wurde gleich mit dem Vorwurf des Atheismus begegnet, von der niederländischen reformierten Kirche, aber weit heftiger noch von der deutschen lutherischen Orthodoxie, die mit dem Teufelsglauben auch den Glauben an Gott verschwinden sah.

Die orthodoxen Urteile über die *Betoverde Weereld* richten sich eher an der Rechtgläubigkeit aus und sehen weniger auf die Bedeutung des Werkes an sich. Sie enthalten jedoch auch sorgfältig begründete Kritik an den Inkonsequenzen in Bekkers Bibelexegese. Aus deren Heftigkeit spricht vor allem die Angst, dass die christliche Offenbarung zunehmend dem Diktat der Vernunft untergeordnet werde.[177] Die Orthodoxie konnte oder wollte nicht sehen, dass Bekker als Theologe und Gläubiger eben versuchte, die Autorität der Schrift vor dem Hintergrund der Fragen der neuen Zeit zu untermauern. Dabei konnte er sich allerdings auf die Tradition der historisch-philologischen Bibelexegese stützen.

Immer wieder begegnen im Kampf gegen Bekker dieselben Argumente. Es artikuliert sich hier aber durchaus auch eine produktive orthodoxe Theologie, die siegesgewiss ihre Schriften veröffentlichen ließ, so etwa Berns' umfassende *Wiederlegung*.[178] Vitalität, Eifer, Scharfsinn und geistiger Ernst kennzeichnen sie. Erst gegen Ende der Epoche, um 1720, wurde zunehmend klar, dass der scholastische Apparat der Orthodoxie dem neuen Denken nicht gewachsen war.[179] Der Gegensatz von alt und neu wurde ritualisiert, und die Qualität der Abhandlungen hielt mit deren Umfang nicht

175 Winfried Schröder operiert etwa mit einem strikten Begriff des Spinozismus. Vgl. Schröder: *Spinoza*, S. 18, Anm. 27.

176 Vgl. Manfred Lauermann, Maria-Brigitta Schröder: Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezeption im 18. Jahrhundert. In: Schürmann, Waszek, Weinreich: *Spinoza*, S. 39-83.

177 Aus Angst vor einem diffusen Spinozismus wurde Bekker radikaler eingestuft, als er in Wirklichkeit war. Das wurde mit dadurch verstärkt, dass es in den deutschen Landen anders als etwa in Frankreich oder in den Niederlanden kaum eine Tradition der ‚radikalen Kritik' gab. Vgl. van Bunge: Extravagance, S. 119-122.

178 Barth: *Atheismus*, S. 34-35.

179 Olivier Fatio: Orthodoxie II. Reformierte Orthodoxie. In: *TRE* XXV, 485-497. Hier bes.: S. 495.

mehr Schritt.[180] Die Reaktionen der lutherischen Orthodoxie auf Bekkers *Betoverde Weereld* vermögen somit das einseitige Bild einer bloß schimpfenden und ‚antimodernen' Theologenriege zu nuancieren: Hinter ihrer Teufelskritik steckte im Grunde zwar die Angst vor einem bloß willkürlichen Umgang mit der Schrift und einer zu breiten Anwendung der Akkommodationstheorie, was sie dazu veranlasste, Bekker vorschnell als gefährlichen Naturalisten, Spinozisten zu bezeichnen, sie versuchten aber zugleich, in einer gründlichen Auseinandersetzung mit Bekkers Erklärung einzelner Bibelstellen, ihm seine geradezu merkwürdigen und inkonsistenten Argumentationen und Auslegungen nachzuweisen. Indem die Kritik der Orthodoxie hier nicht vom Standpunkt der ‚radikalen' (Gegen-)Strömung aus betrachtet wurde, sondern von der religiösen Perspektive aus, konnten die orthodox-lutherischen Gelehrten als aufrichtige Bekämpfer einer nicht immer konsistenten biblischen Teufelslehre erscheinen.

6.3 Die Sternstunde der orthodox-lutherischen Exegese bei der Aufdeckung der Inkonsequenzen in Bekkers Auslegung der Geschichten vom Sündenfall und der Versuchung Christi

Eine Rehabilitierung der lutherischen Orthodoxie im Kontext der deutschen Debatte um Bekker scheint durchaus berechtigt zu sein vor dem Hintergrund ihrer Kritik an Bekkers Auslegung einzelner, schwer deutbarer Bibelstellen. Die orthodox-lutherischen Theologen hielten an der Verbalinspirationslehre fest: Die Schrift galt ihnen in all ihren Aussagen als unfehlbar. Sie war ihnen *auctoritas*, d.h. die Norm der Lehre, die keinerlei Ergänzung bedurfte, denn sie kennzeichnete sich durch *perspicuitas* und sprach für sich. Die Orthodoxie hielt somit an einem eindeutigen Schriftprinzip fest. Bekker dagegen vertrat eine freiere Bibelauslegung, die – so wiesen seine Kritiker nach – viele Inkonsequenzen enthielt. An einer inhaltlichen Darlegung der orthodox-lutherischen Kritik an Bekkers Auslegung der Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen und von der Versuchung Christi in der Wüste wird im Folgenden gezeigt, wie die Orthodoxie auf Grund einer genauen Prüfung der einschlägigen Bibelstellen gediegene Kritik an Bekkers Bibelexegese und seinen Auslegungsgrundsätzen übte. Sie untersuchte äußerst sorgfältig den ursprünglichen griechischen und hebräischen Wortlaut und die Parallelbezüge der Bibelbücher in deren Kontext.[181] Die beiden biblischen Geschichten galten im Teufelsstreit als schwer deutbar und bildeten den Hauptgegenstand der Kritik an Bekker. In Bekkers Auslegungen eben dieser Geschichten leuchtet seine inkonsistente Argumentation am klarsten auf. Hier geht es um den grundsätzlichen Glauben an die Möglichkeit einer realen Wirkungsmacht des Teufels: Wenn der

180 Barth: *Atheismus*, S. 28.

181 In den deutschen Landen scheint ausführlicher in einzelnen Schriften über Bekkers Auslegung der beiden Bibelstellen diskutiert worden zu sein als in der niederländischen Republik. Zur niederländischen Rezeption vgl. etwa Everardus van der Hooght: *Vyfde briev van [...] Haggébher Philaleethees, geschreeven aan zynen vriend N.N. over de versoekinge Christi in de woestyne, tot wederlegging van het 18 (ofte 20.) capp. in het boek van D. Balthasar Bekker, genaamt de Betoverde Wereld. Item, over de classicale proceduuren, &c*. Amsterdam 1691.

Teufel Christus und die ersten Menschen ja in sichtbarer Gestalt hätte versuchen können, wäre seine Wirkungsmacht anzunehmen. Der Verlauf der exegetischen Auseinandersetzung kann zeigen, dass Leibniz offenbar Recht hatte mit seiner kritischen Einstufung von Bekkers Bibelexegese als „willkürlich".

Innerhalb von zwei Jahren nach dem Erscheinen der deutschen Übersetzung der *Betoverde Weereld* kam es über Bekkers Auslegung der beiden biblischen Geschichten bereits zu einer Kontroverse. Der in den Niederlanden lebende deutsche Lutheraner Zacharias Webber[182] (1644-1696), ein Maler, verfasste schon 1695, anlässlich einer Predigt des Hamburger Pastors Johann Winckler[183] (1642-1705) die kleine Schrift *Besheidene* [sic!] *Und Grvndliche Antwort auff herrn Johann Wincklers Pastoren zu St. Michaëlis in Hamburg Predigt Von der Versuchung Christi und unserer ersten Eltern Verführung durch den Teuffel/ Wieder Das XX. und XXI. Hauptstuck aus des Hrn. D. Balthasar Beckers 2. Buches Die Bezauberte Welt*,[184] die, wie der Titel besagt, auf das zwanzigste und einundzwanzigste Kapitel des zweiten Buches der *Bezauberten Welt*, über die Versuchung Christi und der ersten Menschen, eingeht. Winkler fürchtete, dass, wenn die Furcht vor dem Teufel verschwinde, die Welt in Sünde versinke, in Epikurismus und Atheismus. Webber verteidigt Bekker gegen Winckler, der Bekkers Deutung der Versuchung Christi und des Sündenfalls der ersten Menschen als falsch und unsorgfältig verurteilt hatte.[185]

Webber selber ordnet die *Besheidene Antwort* in den Kontext der Streitschriftenflut ein, die die *Betoverde Weereld* kurz nach dem Erscheinen sowohl in der Republik der Vereinigten Niederlande als auch außerhalb dieser ausgelöst hatte.[186] Er versucht,

---

182 Zu Webber vgl. Van der Aa: *Woordenboek*, Bd. 20, S. 88-89.

183 Zu Winckler vgl. *ADB* XXXXIII, 365-373; Jöcher: *Gelehrten-Lexicon*, Bd. 4, Sp. 2008; Claudia Tietz: *Johann Winckler (1642 - 1705). Anfänge eines lutherischen Pietisten.* Göttingen 2008 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 50) [Urspr.: Theol. Diss. Hamburg 2004]; Johann Winckler: *Die Warhafftig vom Teuffel erduldete Versuchung Christi/ auß Matthaei Cap. IV.v.I/II. Wider Balthasar Beckern, Doct. Theol. und gewesenen Prediger in der Reformirten Kirchen zu Amsterdam/ Erwiesen. Der Gemeine Gottes zu St. Michaelis in Hamburg/ am I. Sonntag in der Fasten/ Anno 1694. vorgetragen/ und auf Begehren/ vermehret zum Druck gegeben Von Johann Wincklern/ Pastore daselbst. Bey Gottfried Liebernickel/ Buchhändler im Dohm.* Hamburg 1694 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: QuN 1074 (2)).

184 Zacharias Webber: *Besheidene* [sic!] *Und Grvndliche Antwort auff Herrn Johann Wincklers Pastoren zu St. Michaëlis in Hamburg Predigt Von der Versuchung Christi und unserer ersten Eltern Verführung durch den Teuffel/ Wieder Das XX. und XXI. Hauptstuck aus des Hrn. D. Balthasar Beckers 2. Buche Die Bezauberte Welt. Von Zacharia Webber/ Z. F. Mitglied von St. Michael*. Amsterdam 1695 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Xb 6157).

185 Webber scheint in *De Waare Oorspronk, Voort- en Ondergank des Satans [...]* (Amsterdam 1695) sogar über Bekker hinauszugehen, indem er die Existenz des Teufels leugnet. Vgl. Zacharias Webber: *De Waare Oorspronk, Voort- en Onder-gank des Satans: Behelzende, een buitengewoone, edog klare, Verhandeling, van de voornaamste plaatsen der Heilige Schrift, welke zyn spreekende van den Duivel. Dienende voor een Inleiding Tot de Bybelsche Godgeleerdheid, En het Waare Christendom. Door Joan Adolphsz. Tweede Druk. Van Nieuws overzien.* [2]Amsterdam 1703 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 874 c 65), S. 191: „En daarom/ laat ons zelven niet bedriegen/ met eenen anderen Vader of Duivel te verdichten/ als die in ons eigen herte zit/ en ons/ door blindheid en boosheid regeerd; want den zelven onder onze voeten vertreeden hebbende/ ben ik verzekerd/ dat ons in eeuwigheid/ geen anderen Duivel, als in Menschen/ ontmoeten zal/ gelyk wy ook hier/ nooit eenig anderen/ als in ons zelve/ of in andere vernomen hebben".

186 Ders.: *Antwort*, Vorrede, Bl. A2^{r}-A3^{r}: „Wir haben mit grosser Verwunderung gesehen und gehöret/ was das weltkündige Buch/ Die Bezauberte Welt genandt/ von Dr. Balthasar Bekkern

vorurteilsfrei gegen Winckler und für Bekker zu argumentieren. Wincklers nicht gerade aufgeklärte Predigt hatte er in einer der vier Hauptkirchen der aufgeklärten freien Reichsstadt Hamburg gehört. Unverständlich war es für Webber, dass Winckler sich gerade in Hamburg kräftig gegen den aufgeklärten Bekker wehrte:

> [...] wie uns dann durch das Gerüchte zu Ohren kommen/ daß der Hr. Johann Winckler Pastor zu St. Michaelis in Hamburg in einer Predigt am ersten Sontag in der Fasten über Matth. IV. vers I-II vor seiner Gemeine 28. (18.) febr. 1694. sich sehr tapffer darwieder gehalten hatte [...].[187]

Winckler hatte sich vorgenommen, „die wahrhafftige erduldete Versuchung Christi zu beweisen“,[188] Bekkers Meinung zu widerlegen und dessen Bücher, „durch deren Gifft die hertzen gar leicht gefahr lauffen können“,[189] zu bekämpfen. Er glaubt, die wahre Versuchung Jesu zu kennen, und hält die große Macht des Teufels für eine Gewissheit. Bekker nennt er einen Schriftverdreher, der Gott und Jesus verkleinere und mit seinen Auffassungen die Menschen zum unchristlichen Leben anrege:

> [...] da er ihn [= Bekker] öffentlich vor einen Irr-Geist ausruffet/ der in seinem Buche/ ‚die Bezauberte Welt‘/ nichts anders sucht/ als die H. Schrifft zu verdrähen und zu verwirren/ seine falsche Lehre fort zu setzen/ und mit dem schädlichen Gifft die Hertzen der Menschen ein zu nehmen/ umb dieselben zu einem Atheistischen/ Epicuristischen/ Heydenschen wilden und wüsten Leben zu bringen.[190]

Webber verfasste eine Entgegnung von Wincklers Predigt, weil es die Pflicht eines jeden Christen sei, der Wahrheit zu dienen und sie zu schützen: Winckler habe ja der Wahrheit zuwider gehandelt und sollte deshalb bekämpft werden. Bekker habe die Versuchung Christi gar nicht geleugnet, Winckler und er hätten die entsprechenden Bibelstellen nur unterschiedlich gedeutet.[191] Mit Bekker deutet Webber die Bibelstelle so, dass die Versuchung Christi im Grunde ein Gesicht gewesen sei.[192]

---

ausgegeben schon vor Tumult und Bewegung in der Welt gemachet/ da noch nur die zwey ersten Bücher ans Liecht gegeben waren [...]. So darff man auch nicht dencken/ daß dieses Schreiben und Predigen allein in den Gräntzen von Holland und den sieben Provintzien geblieben; gäntzlich nicht; sondern auch in den benachbarten Ländern haben einige getracht an diesem Mann Ritter zu werden“.

187 Ebd., Vorrede, Bl. A3^{r}.

188 Ebd., S. 2. Vgl. Winckler: *Versuchung*, S. 130: „Der Hauptzweck dessen allen war: Daß er vom Teuffel versuchet würde. D. Becker meynet/ Christus solte sichs so einbilden/ als käme der Teuffel zu ihm/ welche Einbildung nicht vom Teuffel/ sondern von Christo war. Wem sollen wir mehr glauben/ dem Apostel/ der außdrücklich saget: Daß Er vom Teuffel versuchet wurde: oder D. Beckern/ der es verläugnet. Der klare Buchstabe streitet wider ihm“.

189 Webber: *Antwort*, S. 2.

190 Ebd., S. 5.

191 Vgl. ebd., S. 8-9, 202-203, 228.

192 Vgl. ebd., S. 189-190, 202-203; S. 333: „Wir geben dann dieses dem Hrn. Winckler zum letzten/ und Seine Ehrwürden lasse uns die Freyheit dieses/ oder das erste/ da wir diese gantze Geschichte vor eine Geschichte im Geist nehmen/ zu erwehlen/ so lange wir nicht sehen/ auch nicht kräfftiger können überwiesen werden/ daß diese Versuchung und Führung durch den bösen Geist/ den Verführer unserer Mutter Evae, Christo eigentlich wiederfahren/ und also muß genommen werden. Seine Ehrwürden setze sich doch nicht so bereitwillig auff den Stuhl des obersten Richters zu urtheilen/ als ob die jenigen/ welche diese Versuchungen nicht eben

Webber beobachtet an Wincklers Vorgehen verschiedene typische Merkmale des damaligen Gelehrtenstreits. So schwärze dieser Bekker in der Vorrede an, was typisch für bestimmte Gelehrte sei: Sie redeten negativ über ihre Gegner, das Volk übernehme daraufhin solche Geschichten unreflektiert, sei bevorurteilt, und könne somit die Sache nicht mehr objektiv und unparteiisch betrachten; die Gebildeten sollten sich aber nicht von solchen Tricks täuschen lassen.[193] Mit kräftigen Argumenten plädiert Webber für Bekker und für dessen Rehabilitierung. Er vertritt diese Position als einer der wenigen seiner Zeit: Die Mehrheit der damaligen Gelehrten kritisierten Bekkers Bibelauslegungen, nicht selten sogar philologisch gründlicher als Winckler.

6.3.1 Der Streit um die Auslegung der Geschichte von der Versuchung Christi in der Wüste

Die lutherische Orthodoxie reagierte auf Bekkers *Betoverde Weereld* nicht ausschließlich polemisch und verketzernd. Eine kleine Schrift des Professors für Griechisch und Latein und später für Theologie Gottfried Olearius[194] (1672-1715) kann als Beispiel einer nuancierten philologisch-exegetischen Auseinandersetzung mit Bekkers Interpretation der Bibelstelle über die Versuchung Christi gelten. Olearius' längerer Aufenthalt 1693 in der niederländischen Republik und in England, könnte ihn mit dem Streit um die *Betoverde Weereld* vertraut gemacht haben. Er vertritt einen gemäßigten Standpunkt und missbilligte es, wenn Theologen sich gegenseitig verketzerten. Seine Kritik an Bekker macht klar, dass die Reaktionen der lutherischen Orthodoxie nicht einheitlich sind. Er reagiert inhaltlich auf Bekkers exegetische Ausführungen, stimmt teilweise mit ihnen überein, weist zugleich aber treffend auf Unklarheiten hin und entlarvt Bekkers Argumentation, insofern sie philologisch ungenau, ja irrtümlich ist.

6.3.1.1 Olearius' Widerlegung von Bekkers Argumenten

In einer rein philologischen Betrachtung versucht Olearius, den heiklen Punkt bei der Versuchung Christi zu bestimmen: Er fragt sich, ob die Versuchung wirklich stattgefunden habe oder als Gesicht Christus zuteil worden sei.[195] Als erster habe der refor-

---

so begreiffen als Seine Ehrwürden/ dieselbige gantz und gar läugneten/ oder auff dem Wege der Atheisterey seyn/ und die Thür zu allen Greueln und licenz auffthun".

193 Ebd., S. 25-26: „Und dieses ist ins gemein der Gelehrten Kunststücklein/ wenn sie wieder jemanden schreiben wollen/ daß sie ihre Wiederpartey erstlich so schwartz machen wie den Teuffel selbsten/ damit sie der Einfältigen Gemüther zuvor mit dieser vorgefasten Meinung einnehmen/ daß ihre Gegenpartey solche falsche Gründe lehret/ und ein solcher Ketzer u.d.g. ist; und sie auf solche weise untüchtig machen die Sache unparteisch zu untersuchen. Aber gescheute und verständige Leute lassen sich durch solche Scheusalen keinen blauen dunst vor die Nase machen".

194 Zu Olearius vgl. *ADB* XXIV, 277-278.

195 Gottfried Olearius: *A. et. Ω. Observationes Philologicas circa Historiam Tentationis Christi Matth. cap. IV. benignae συμφιλολογούντων censurae ad d. XXIX Augusti A. M DCC IV Horis antemeridianis X ad XII in Avditorio Privato submittent Gottfr. Olearivs, P.P. et M. Avgvst. Gotthelff Graff, Freibergensis*. Leipzig 1704 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Bs 901-n.38, Bl. A2^{r}-A2^{v}. Der Theologe Peder Pedersen Winstrup unterschied fünf Klassen von Interpretationen der Geschichte von der Versuchung Christi in der Wüste: Peder Pedersen Winstrup:

mierte Theologe Abraham Scultetus (1566-1624), dessen Rechtgläubigkeit, so Olearius, außer Zweifel stehe, die Versuchung als Gesicht gedeutet. Bekker habe diese Auffassung dagegen mit Unverschämtheit vertreten. Er habe, wie übrigens auch der schweizerische Theologe Jean Le Clerc (1657-1736), einige Argumente von Scultetus aufgegriffen.[196] Bekker wie Le Clerc hätten kaum philologische Mittel angewandt, um die Bibelstelle zu interpretieren. Olearius wollte sie aber einbringen, um so Bekkers Auslegung genauer zu erläutern.[197] Zugleich will er diejenigen, die hartnäckig behaupteten, dass Bekkers Hypothesen den Grundsätzen der wahren Religion keineswegs schadeten, zur Vorsicht mahnen. Er erklärt, dass Bekker die Versuchung für den Traum einer korrumpierten Einbildungskraft zu halten scheine, in dem nichts Göttliches, nichts von fester Wahrheit sei. Damit wäre die Geschichte von der Versuchung sinnlos: Die Versuchung diente damit weder zur Erfüllung von Christus' Erlösungstat, noch zur Belehrung der Menschen, es sei denn man würde annehmen, dass die Geschichte von der korrumpierten Vorstellung Christi zu unserer Belehrung diente, was eine Gotteslästerung wäre.[198]

Pandectarvm Sacrorvm Seu Commentarii Locvpletissimi In Historiam Domini Et Sevatoris Nostri, Jesv Christi, ab Evangelista Matthaeo descriptam, Uniformi per universum opus methodo, qua exhibetur singulorum capitum, I. Interpretatio, [...]. II. Usvs, [...]. Casus Conscientiae [...]. Lund 1666-1674. 2 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: C 247.2° Helmst.). Hier: Bd. 1, S. 553. Vgl. Zacharias Grapius: *Dissertatio Theologica Exhibens Controversiam Recentiorem De Tentatione Evae Et Christi A Diabolo In Assumto Corpore Facta, Ad Loca Genes. III. I. seqq. & Matth. IV. I. seqq. Contra Balth. Bekkervm & Zach. Webbervm, Quam, Divina Assistente Gratia, In Illustri Academia Rostochiensi, Consentiente Maxime Rev. Theologorum Ordine, Praeside Dn. Zacharia Grapio, SS. Theol. D. Ejusdemque P.P.O. Celeberrimo, Ad Aedem Cathedralem D. Jacobi V.D.M. Vigilantissimo, Patrono, Evergeta Ac Praeceptore Svo omni observantiae cultu prosequendo, Responsvrvs Avctor Joach. Mildahn, Zud. Rug. Pom. SS. Theol. Stud. D. April A. O. R. MDCCV H. L. Q. C. publico placidoque Eruditorum Examini submittit*. Rostock 1705 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 42 in: Bs 901). Hier: Bl. D4^{r}-D4^{v}.

196 Henry Hammond, Jean Le Clerc: *Novum Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, ex versione vulgata/ cum paraphrasi et adnotationibus Henrici Hammondi ex anglica lingua in latinam transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit Joannes Clericus*. Amsterdam 1698. 2 Tle. Hier: Teil 1, S. 17. Zitiert nach: Grapius: *Dissertatio*, Bl. E1^{r}.

197 Olearius: *Observationes*, Bl. A2^{v}: „[...] cuius autoritate mirum quod se non tueatur in protervae impudentiae libro, cui mundi fascinati titulum fecit, Balthasar Bekkerus. [...] Nos illa, quae aliquid lucis ex Philologia accipere poterant, paucis nunc expendemus, et alia quoque nonnulla ad historiam tentationis huius spectantia illustrare conabimur".

198 Ebd., Bl. A2^{v}-A3^{r}. Bekker will die Versuchung als Gesicht verstehen, da sie nicht leiblich geschehen sei, d.h. nicht vom Teufel verursacht worden sei. Am liebsten würde er auf eine Deutung verzichten, weil die Bibelstelle allzu schwer zu interpretieren sei. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 140 (Kap. 21, § 12): „Düncket jemand/ daß Schwerigkeit hierinnen stecke/ wenn ich es also erklähre? und daß die denn wohl so groß sey/ daß man lieber/ meiner Außlegung beyzufallen/ den Teuffel/ der es sonst von anderswo nicht ist/ aus diesem Ort so groß wil machen/ daß man endlich mit ihm in Zweiffel stehet? Lieber sage ich denn/ daß ich die Schrifft in solchen Dingen nicht verstehe/ als sie dergestalt zu erklähren/ daß Mißverstand daraus entstehen muß. Es ist viel sicherer/ etwas nicht wissen/ als also verstehen/ daß man es unmüglich gut machen kan. Und wenigst es gut zu machen/ daß man dem Teuffel das zuschreibet/ was ihm zu groß ist/ was ihn zum Gott macht/ was nirgends zu dienlich ist/ was Gott nicht verherrlichet sondern verkleinert?". Bekker deutet den Vorgang als geistige Vorstellung, und will in ihm keinen Beweis für die Wirkungsmacht des Teufels sehen. Vgl. ebd., Buch 2, S. 142-143 (Kap. 21, § 17): „Dieses wenige achte ich hier genug gesagt zu seyn/ bloß allein anzuweisen/ wie gemachlich dieses Werck des Herrn Kampffes mit den Teufel auff gleiche Weise mag erkläret werden/ als derjenige/ den Er hernach in dem Garten ausgestanden/ bloß in Wechselung gefährlicher Gedancken bestehend/ mit denen/ die ihm sein

Bekker hatte in der *Betoverde Weereld* erstens bemerkt, dass das, was von der Klugheit und Weisheit des Teufels normalerweise gesagt wird, kaum mit dem übereinstimme, was in der Geschichte von der Versuchung Christi über ihn gesagt werde, nämlich dass er Christus gefragt habe, ob er der Sohn Gottes sei. Der Teufel wäre, so Bekker, wenn er es gewusst hätte, dumm, wenn er Christus eine solche Frage gestellt und geglaubt hätte, dass er ihn verführen könnte. Christus habe es, so Bekker, nicht gebraucht, aus Steinen Brot zu machen oder dem Teufel zu gefallen, indem er Wunder tat.[199] Anders als Bekker beruft Olearius sich auf die vielen Gelehrten, die über die geistige Macht der bösen Engel geschrieben haben, und glaubt, dass der Teufel die Ereignisse, die damals über den Sohn Gottes bekannt geworden seien, nicht richtig verstanden habe.[200]

Salomon Deyling, der die Versuchung ebenfalls nicht als ein Gesicht, sondern als ein wirkliches Geschehen interpretierte, glaubt, anders als Bekker, dass der Teufel Christus wirklich nicht richtig gekannt habe.[201] Nach sorgfältiger Betrachtung des Evangeliumstextes könne nichts gefunden werden, was auf ein Gesicht deute.[202] Die Geschichte von der Versuchung soll nicht zeigen, das sicher sei, dass der höchste Gott den Versuchungen des Teufels widerstehen und sie überwinden könne, sondern dass

---

gesunden Verstand und gantz heiliger Wille jedesmahl auffgab/ den Eindruck des traurigen Fürbildes abzuwenden. Und also habe ich/ wie mich düncket/ was diesen Ort betrifft/ deutlich genug gezeiget/ daß der Beweiß/ den man daraus von des Teuffels grosser Krafft und Erkäntniß hernimmt/ gantz nichts tauge. Denn wir sehen/ daß es nach den Buchstaben verstanden/ vielerhand ungereimtes nach sich ziehe/ und wenn es geistlich erkläret wird/ keinerley Wege dienen kan zum Beweiß eusserlicher Wirckungen/ die man will/ daß der Satan sie darinnen gethan habe“.

199 Ebd., Buch 2, S. 136 (Kap. 21, § 3): „Sol der/ welcher Gottes Sohn ist/ wol nöthig haben/ aus Steinen Brod zu machen/ oder seinem schnödesten Feind zu gefallen Wunder zu thun? [...] Sol der wol Gottes Sohn seyn/ der sich von dem Teufel lässet betriegen? Soll Gottes eigener Sohn nicht wissen/ wen sein Vater über alle Reiche dieser Welt gesetzet? soll er dem Teufel ein gut Wort darumb geben/ ich geschweige/ niederfallen und ihn anbeten? Sehet zugleich/ wie hier der Teufel seine Geschwindigkeit bewiesen/ mit der Schrifft umbzugehen“.

200 Vgl. Olearius: *Observationes*, Bl. A2^{v}: „Primum itaque quod Bekkerum ossendit est, quod prudentiae ac sapientiae mali genii, quam vulgo ei tribuant omnes, parum conveniant illa, quae in ista tentationis historia egisse dicitur. Primo enim Spiritu perspicacissimo indignum esse, quod Christum filium Dei esse ignoraverit: quem si cognoverit, stultissimum porro esse, quod adduci eum posse existimaverit, ut in sui gratiam ex lapidibus panes conficeret, seque ex altissimo praecipitio demitteret, oblectationi scilicet improbi hostis agyrtae cuiusdam ad instar inserviturus: Indignum porro, quod ei persuaderi existimaverit posse, Dominum se esse imperiorum huius mundi, qui ea conferre pro arbitrio suo sibi devotis posset, quodque corruptum a se ex Psalmis locum allegaverit, in quo imposturam vel simplicissimus Iudaeorum deprehendere potuisset. Quibus omnibus ut respondeatur, nolo repetere, quae Theologorum Scholae de offusis mentibus angelorum lapsorum tenebris, indeque secuta scientia obscura, incerta, fluctuante uno ore tradiderunt. Quae efficere profecto potuit, ut quae de filio Dei innotuerant, non satis intelligeret ipse, ulteriorem cognitionem vel ex hac tentatione expectans“. Die Verteidiger der Wirkungsmacht des Teufels behaupten, dass der Teufel die Worte aus Psalm 91 entstellte.

201 Deyling: *Observationes*, S. 354: „Ex evangelistarum narratione id mihi intellexisse videor, Satanam defatigasse prius Christum variis terriculamentis, ut continuis tentationibus, ac diuturno jejunio fessum, majori impetu ac successu adoriretur. Hoc certamen Matthaeus imprimis describit cap. IV“. Vgl. ebd., S. 355: „Nos rerum argumentis, e textu sumtis, confirmati, existimamus, non visionem, sed historiam, verumque enarrari certamen, quod Christo cum Satana revera subeundum fuit“.

202 Ebd., S. 356: „Quod si attente consideres Evangelistarum narrationem, nihil invenies in textu, quod visionem innuat“.

der Mensch Christus wirklich Gott und der Retter der Welt sei, der alle Kraft des Teufels vernichten könne.[203] Deyling ordnet Bekkers Auffassungen zudem dem Sozinianismus zu, indem er sie mit dem sozinianischen Theologen Johannes Crellius (1590-1633) in Verbindung bringt. Dieser glaubte, dass Christus nicht auf eine solche Weise vom Teufel habe verführt werden können, wenn er wirklich der höchste Gott sei. Indem Deyling dartut, dass beide, Bekker wie Crellius, in der Auslegung der Geschichte von der Versuchung übereinstimmten, will er gleichzeitig ihre Deutung als leeres Gerede entlarven.[204] Crellius glaubte, wie Bekker, dass es ernsthaft unter Christus' Würde gewesen wäre, sich dem gottlosen Feind zu stellen, um zu beweisen, dass er den größten Versuchungen widerstehen könne. Es könne aber keiner zweifeln, merkt Crellius an, dass es dem Teufel unmöglich sei, mit dem Sohn Gottes einen Pakt zu schließen.[205] Das Ganze sei somit eher Spielerei als Versuchung.[206] Der Teufel habe Christus spöttisch gefragt, ob er der Sohn Gottes sei, und hätte so versucht, ihn ins Zweifeln zu bringen. Was hätte das aber dem Satan gebracht, so Crellius, wenn es ihm nicht einmal sogar beim gemeinen Mann gelinge, diesen an sich selbst zweifeln zu lassen, ob er Mensch sei, und nicht vielmehr weniger als ein Mensch? Wäre das nicht eher Spielerei als Verführung? Noch lächerlicher wäre es, dass der Teufel Gottes Sohn hätte überreden wollen, daran zu zweifeln, dass er der Sohn Gottes sei.[207] Bekker behauptete, dass die Frage des Teufels, ob Christus wirklich der Sohn Gottes sei, mit der angeblich großen Weisheit des Teufels im Widerspruch sei, Deyling aber glaubte, in Anlehnung an Olearius, dass der Teufel Christus wirklich nicht gekannt habe.[208]

6.3.1.2 Der philologische Ansatz der lutherischen Orthodoxie

Bei der Diskussion über die Versuchung Christi geht es im Grunde darum, ob die Versuchung als bloßes Gesicht (im Geiste Christi) abgelaufen sei, oder ob sie wirklich durch einen Geist stattgefunden habe. Erstere Erklärung wird von den Philologen dadurch erhärtet, dass in „τότε Ἰησους ἀνήχθη εἰς την ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος*:* Tum Iesus in desertum actus fuit a Spiritu" (Lk 4,1 und Mt 4,1) ‚ὑπὸ' hier ‚ἐν' bedeute, letztere wird mit ‚ὑπὸ' in der Bedeutung ‚διὰ', Ursache oder Instrument nachgewiesen Dabei werden die Darstellung bei Lukas und Matthäus gründlich mit eineinander

203 Ebd., S. 360: „Recte proinde adnotarunt Theologi, non illum hujus tentationis scopum fuisse, ut constaret, Deum summum posse tentationes Diaboli sustinere ac vincere, sed ut constaret, hunc hominem Jesum esse verum Deum, verum illum mundi Servatorem, qui omnes Diaboli vires ac fraudes destruere valeret".

204 Ebd., S. 358: „Haec ex citato Crellii libro repetere placuit, ut consensum hominis Sociniani, & Bekkeri, Doctoris Ecclesiae Reformatae, ostenderem, fontesque indicarem, unde profecit noster Diaboli encomiastes, atque adeo utriusque cavillationes una eademque opera profligarem".

205 Zu solchen Argumenten vgl. auch Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 136-137 (Kap. 21, § 3).

206 Deyling: *Observationes*, S. 358: „Annon hic lusus potius esset, quam tentatio?".

207 Ebd., S. 357-358.

208 Ebd., S. 359: „Nostra igitur opinione obscura incertaque Diabolorum notitia de Christo, & humilior abjectaque Servatoris conditio, & divinitas altius latens, facile potuerunt efficere, ut Cacodaemon, quae de Filio Dei innotuerant subobscure, non satis intelligeret, & ulteriorem cognitionem vel ex hoc certamine, & tentatione, exspectaret".

verglichen, um zu einer Erklärung zu kommen.[209] Jean Le Clerc interpretierte die Versuchung als Gesicht. Bekkers Argumente berücksichtigte er dabei nicht, indem er die Erzählung bei Lukas (wo es ‚im Geist' heiße) der bei Matthäus (wo es ‚durch den Geist' heiße, ‚ὑπὸ του πνεύματος') vorzieht: Bei Lukas heißt es ja, dass Christus, ‚ἐν πνεύματι' (‚ὑπὸ'), *in spiritu* (im Geist), und nicht *a spiritu* (wie bei Matthäus) in die Wüste geführt worden sei. Auf die Propheten bezogen heißt „*in spiritu*", dass etwas nicht wirklich geschehen, sondern in einem Gesicht vermittelt worden sei. Bekker erklärte die Geschichte wie Le Clerc als ein Gesicht, ging aber nicht so gründlich exegetisch-philologisch vor wie dieser.

Olearius behauptet auf Grund einer philologischen Untersuchung der Präpositionen, dass in diesem Falle besser Lukas aus Matthäus, als Matthäus aus Lukas zu erklären sei. Die Präposition ‚ἐν' bezeichnet dasselbe wie ‚ὑπὸ' oder ‚διὰ', d.h. eine Ursache oder ein Instrument (ὑπὸ als Ausgangpunkt der Bedeutung). ‚ὑπὸ' aber die Bedeutung der Präposition ‚ἐν' zu unterlegen, ‚ἐν πνεύματι' somit als ‚aus dem Geist' zu lesen, wie Le Clerc dies macht, ist unerlaubt, weil es dafür keine Belege gebe. ‚ἐν πνεύματι' bei Lukas sei somit von Matthäus aus als ‚ὑπὸ' im Sinne von ‚διὰ' zu interpretieren. Matthäus rangiere vor Lukas, „*actus est a Spiritu (non in Spiritu) in desertum*".[210] Bekkers allegorische und uneigentliche Deutung der Geschichte von der Versuchung Christi als „in einem Gesicht" statt „durch den Geist" wird von dem Theologen Osiander sogar mit Hobbes' Auslegung gleichgesetzt,[211] der auch geglaubt habe, dass die Versuchung Christi als ein Gesicht zu deuten sei, auf Grund von Lukas, der ja behaupte, dass Christus nicht durch den Geist, sondern im Geiste in die Wüste geführt worden sei.[212]

---

209 Vgl. Olearius: *Observationes*, Bl. A3^{r}-A3^{v}; Deyling: *Observationes*, S. 360-361.

210 Olearius: *Observationes*, Bl. A3^{r}. Vgl. auch Deyling: *Observationes*, S. 360-361: Es sei besser, Lukas aus Matthäus statt Matthäus aus Lukas zu erklären, d.h. das ‚ἐν' auf Grund vom ‚ὑπὸ' zu erklären: „At enim vero rectius Lucas ex Matthaeo, quam Matthaeus ex Luca hoc in loco explicatur". Die Präposition ‚ἐν' bezeichne ja öfters dasselbe wie ‚ὑπὸ' oder ‚διὰ', und sie enthält in sich den Begriff der Ursache oder des Instruments. ‚ὑπὸ' enthalte aber nie die Bedeutung der Präposition ‚ἐν', welche es in ‚ἐν πνεύματι' laut Le Clerc hätte.

211 Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 13.

212 Hobbes: *Leviathan*, Kap. 45, S. 641-642: „To the second, concerning their being incorporeal, I have not yet observed any place of Scripture, from whence it can be gathered, that any man was ever possessed with any other corporeal spirit, but that of his own, by which his body is naturally moved. Our Saviour, immediately after the Holy Ghost descended upon him in the form of a dove, is said by St. Matthew (chapter iv. 1), to have been led up by the Spirit into the wilderness; and the same is recited (Luke iv. 1) in these words, Jesus being full of the Holy Ghost, was led in the Spirit into the wilderness; whereby it is evident that by spirit there, is meant the Holy Ghost. This cannot be interpreted for a possession; for Christ, and the Holy Ghost, are but one and the same substance; which is no possession of one substance, or body, by another. And whereas in the verses following he is said to have been taken up by the devil into the holy city, and set upon a pinnacle of the temple, shall we conclude thence that he was possessed of the devil, of carried thither by violence? And again, carried thence by the devil into an exceeding high mountain, who showed him thence all the kingdoms of the world: wherein we are not to believe he was either possessed, or forced by the devil; nor that any mountain is high enough, according to the literal sense, to show him one whole hemisphere. What then can be the meaning of this place, other than that he went of himself into the wilderness; and that this carrying of him up and down from the wilderness to the city, and from thence into a mountain, was a vision? Conformable whereunto, is also the phrase of St. Luke, that he was led into the wilderness, not by, but in, the Spirit; whereas, concerning his being taken up into the mountain, and unto the pinnacle of the temple, he speaketh as St. Matthew doth: which suiteth with the nature of a vision".

Mit Scultetus und Le Clerc habe Bekker es für schändlich und schwer deutbar gehalten, so legt Osiander dar, dass der einzige Sohn Gottes derart dem bösen Geist unterworfen gewesen wäre, dass dieser ihn auf die Zinnen des Tempels und auf einen sehr hohen Berg geführt hätte, wie die lutherische Orthdoxie es verstanden haben wollte. Dass der Teufel Christus angeblich durch die Luft geführt hätte, sei auch deshalb unmöglich gewesen, weil jeder es hätte sehen müssen, da es nicht nachts geschehen sei.[213] Olearius fragt sich aber, worauf Bekker und andere sich bei ihrer Annahme, dass Christus körperlich und sichtbar vom Teufel durch die Luft geführt worden sei, stützten.[214] Im Griechischen laute das Verb an entsprechender Stelle ‚παραλαμβάνω', was aber nicht unbedingt wirklich ‚durch die Luft führen' heiße; anhand von einigen Parallelstellen – rein philologisch somit – weist Olearius nach, dass es nicht physisch, sondern moralisch zu verstehen sei: Es könne hier durchaus der Teufel im Spiel gewesen sein, denn das Verb bezeichne keine körperliche Versetzung, und überhaupt habe bis jetzt kein Gelehrter nachgewiesen, dass ‚παραλαμβάνω' in erster Linie *per aerem rapere* (durch die Luft führen) heiße. Die Griechen benutzten das Wort ja auch, wenn einer jemanden mit sich nimmt, wie Sokrates Euthydemus mit sich geführt habe und Christus in Mt 17,1 Petrus, Jakobus und Johannes einfach mit sich genommen habe.[215] Auch wenn Bekker entgegnet, dass das Tragen sich aus dem biblischen Kontext erschließe, etwa aus dem Umstand, dass Christus plötzlich aus der Wüste in die Heilige Stadt und auf die Zinnen des Tempels, und von dort aus auf einen hohen Berg gelangt sei, heiße das nicht, dass er leibhaftig durch die Luft getragen worden sei. Auf Grund des Wortes ‚τότε' glaubt Osiander eine andere Art der Transferierung annehmen zu können, denn nirgends sei bekundet, dass diese in einem Augenblick (‚τότε') passiert sei: Die griechischen Wörter zur Bezeichnung der Überführung in die Heilige Stadt bedeuteten bloß „abduxit eum in urbem sanctam". Der Teufel habe Christus nach Jerusalem und zum Tempel geführt und sich dort auf eine neue Gelegenheit zur Versuchung gefreut. Olearius hält es für unwahrscheinlich, dass der Teufel verraten habe, wer er war, etwa indem er Christus auf wunderbare Weise durch die Luft transportiert hätte; er habe vielmehr menschliche Gestalt angenommen und menschliche Wege angewandt, um seinen Betrug besser verbergen zu können. Wenn es bei Matthäus heißt, „et constituit eum" (und setzte ihn [= Christus] hin), sei daraus nicht zu schließen, so Olearius, dass der Teufel Christus körperlich durch die

213 Olearius: *Observationes*, Bl. A3^{v}. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, S. 138 (Kap. 21, § 7): „Denn hat er Christum wahrhafftig mit seinem Leibe aus der Wüsten nach Jerusalem/ und allda auff die Zinne des Tempels geführet: so haben es viel tausend Menschen sehen müssen: oder es ist bey der Nacht geschehen; das stehet aber nicht dar/ da er ihm aber alle Reiche der Welt von dem Berge sehen ließ/ war es sonder Zweiffel schon heller Tag".

214 Olearius: *Observationes*, Bl. A4^{r}: „Sed quam imbecilla sunt retia, quibus se implicant?".

215 Ebd., Bl. A4^{r}-A4^{v}: „Verum quis bonis viris istum vocis παρέλαβεν primo significatum ostendit, ut scilicet per aerem rapere significet? Utuntur ea voce optimi scriptores Graeci, ubicunque aliquis alterum sibi comitem adiungit, eumque secum in aliquem locum abducit. Sic de Socrate Plutarchus eum ἐκ παλαίστρας παραλαβειν τὸν Ἐυθύδημον ex Palaestra secum abduxisse Enthydemum, ubi nemini ne per somnium quidem venerit in mentem Euthydemum per aera a Socrate raptum fuisse. Et ne longe exempla repetam, haut puto per aerem aurigatum esse cum Petro, Iacobo et Ioanne Christum quando [...] assumsit h.e. adiunxit sibi comites eos et in montem excelsum deduxit, ubi eadem plane verbi constructio, eadem praepositio, cetera omnia eadem, verbum insuper ἀναφέρειν, quod si in historia tentationis Christi inveniretur, aegerrime certe sibi persuaderi paterentur nonnulli, alia ratione rem gestam fuisse, quam ista, ut per aerem subito Christus a Satana transferretur".

Luft geführt hätte: ‚constituit' sei ja, wie andere Beispiele zeigten, moralisch zu verstehen sei.[216] Olearius hält es zudem für unwahrscheinlich, dass hier eine ununterbrochene Reihe von Versuchungen vorliege,[217] denn das Wort ‚τότε' bezeichne ja nicht ein unmittelbares vorangehendes Geschehnis, sondern bloß eine Abfolge von Gegebenheiten.[218]

6.3.1.3 Die Deutung der Versuchung als Kampf zwischen Christus und dem Teufel

Einige neuere Exegeten wie Jean Le Clerc wollten Christus' Transferierung durch die Luft als ein Traumgesicht verstehen. Der Rostocker Theologieprofessor Zacharias Grapius wirft Bekker vor, dass dieser trotz seiner Annahme, dass Christus tatsächlich in die Wüste entführt und dort versucht worden sei, die Art und Weise, worauf die Geschehnisse Christus zuteil worden seien, als Einbildung hinstellt[219] oder als übernatürliches Gesicht,[220] was aber ein Widerspruch sei. Dass Christus nicht durch ein übernatürliches Gesicht versucht worden sei begründet Grapius damit, dass die Schrift nirgends wörtlich von einem Gesicht spreche. Bekker verdrehe somit die Bibelworte: Wenn es etwa heißt, das Christus den Versucher zu sich habe kommen sehen (Lk 4,3), habe Bekker, indem er „wie Ihm dauchte" eingefügt habe, kurzerhand eine Vermutung daraus gemacht: „Er sahe/ wie Ihm dauchte/ den Versucher kommen".[221] Bekkers Auslegung stelle entweder Christus' Weisheit in Frage oder die Wahrheit der Versuchung selber: Entweder habe Christus nicht gewusst, dass solche Vorstellungen bloß in seiner Seele abliefen, dann habe er aber nicht mehr gewusst als die Propheten, die ja Traumgesichte von der Wirklichkeit unterscheiden konnten; wenn er es schon gewusst habe, sei die Versuchung keine Versuchung gewesen, da der Teufel in dem Fall bloß vor-

---

216 Ebd., Bl. A4^{v}: „Sane enim verosimile mihi non sit Diabolum terribili specie et mirabili per aerem vectura se quis esset prodidisse, sed humana forma, viis et persuasionibus humanis ut melius tegeret fraudem usum fuisse"; ebd., Bl. A4^{v}: „Non spero autem viros κριτικαστάτους in eo praesidium sententiae suae de Christo per aerem a diabolo rapto esse quaesituros, quod Evangelista dicat [...] et constituit eum, certe enim nonnisi imperitissimis idiotismi scriptorum nostrorum fucum illud fecerit: [...] ubi certe causam moralem non physicam, quae aliquid sublatum constituat vel reponat alicubi, intelligi manifestum est". Vgl. auch Deyling: *Observationes*, S. 364 (er greift auf Olearius zurück): „[...] Saepe enim ea vox caussam moralem, notat, non physicam".

217 Olearius: *Observationes*, Bl. A4^{v}: „Imo vix verosimile mihi videtur continua et ininterrupta serie istas tentationes sese mutuo excepisse".

218 Vgl. ebd., Bl. A4^{v}.

219 Grapius: *Dissertatio*, Bl. E1^{r}-E1^{v}. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 138-139 (Kap. 21, § 9): „Endlich kommen etliche so weit/ daß sie es einen Eindruck auff die Sinnen nennen/ durch welche dieses dem Seligmacher durch Krafft der Einbildung vorgezeiget sey. Daher mag mir denn nicht übel außgeleget werden/ so ich sage/ daß alles was allhier erzehlet wird/ in diesem Sinn zu verstehen sey".

220 Vgl. Grapius: *Dissertatio*, Bl. E2^{r}. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 140 (Kap. 21, § 11): „Gott wolte demnach/ daß alhier sein vielgeliebter Sohn/ der in die Einsamkeit gewichen war/ sich dem Teuffel einmahl fürbilden solte; als demjenigen/ der den Menschen so viel Unglück zugefüget hatte/ dessen Werck er nun sich wiedersetzte/ und der sich auch mit aller Krafft darwieder stellen würde/ so er könte".

221 Grapius: *Dissertatio*, Bl. E3^{r}: „A silentio literae. Quia nullus Evangelistarum, nec alius quidem Scripturae locus, in hac tentationis Christi historia, ullius visionis mentionem facit. Prob. (2.) A contrarietate literae [...]. En novum egregiumque interpretem!".

gestellt worden und nicht wirklich da gewesen sei.[222] Als Beweis für die Unmöglichkeit eines übernatürlichen Gesichts verwies Grapius auf Hebr 4,15, wo es heißt, dass Christus versucht worden sei ohne Sünde; wenn Christus aber böse Vorstellungen in seiner Seele gehabt hättte, wäre Sünde in ihm gewesen.[223] Wenn Bekker glaubt, dass Gott gewollt hätte, dass Christus sich den Teufel bloß eingebildet hätte, dann impliziere das, dass Christus durch Gott oder durch sich selbst versucht worden wäre, was gotteslästerlich und absurd sei: „quae tamen omnia non tantum sunt absurdissima; sed etiam blasphema".[224] Grapius zeigt somit, dass bei Bekker insofern ein Widerspruch vorliegt, als dieser bei der Geschichte von der Versuchung Christi einerseits einen Teufel außerhalb von Christus anzunehmen scheint, und andererseits den Teufel nicht an der Versuchung beteiligt wissen will.[225] Mit seiner Widerlegung von Bekkers Auslegung glaubt Grapius bewiesen zu haben, dass der Teufel nach wie vor auf Körper und Geist einwirken könne.[226] Er setzt sich gründlich, aber bloß inhaltlich mit Bekkers Argumentation auseinander. Gegen Bekkers Behauptung, dass die Versuchung nicht vom Teufel habe ausgehen können, weil dieser nicht von einem Berg aus alle Reiche der Welt habe zeigen können,[227] bringt er, wie andere orthodox-lutherische Theologen übrigens auch, vor, dass die Aussage nicht *collective*, sondern vielmehr *distributive* zu verstehen sei, in dem Sinne, dass der Teufel Christus besonders das Römische Reich gezeigt habe, und dass in der Schrift die rhetorische Figur der Synekdoche angewandt worden sei, bei der das Ganze gemeint ist, obwohl bloß ein Teil genannt wird.[228] Grapius' Geistesverwandter, der Leipziger Theologieprofessor Salomon Deyling, glaubte, dass die Reiche zudem allegorisch als innere Reiche zu deuten seien, etwa als die Bereiche, auf die der Teufel einwirke.[229]

---

222 Ebd., Bl. E3^{v}: „Quia explicatio Bekkeri tollit aut summam Servatoris scientiam, aut tentationis veritatem. Nam aut Christus scivit, has imaginationes, sive in animum suum impressiones, esse, modo repraesentativas, aut non. Si hoc, Christus non est omniscius, imo deterioris conditionis, quam Prophetae, qui utique sciverunt, se esse in visionibus. Quale quid vero de θεανθρώπῳ dicere, blasphemum est. Si illud; quod Webberus p. 189 insinuat, non est tentatio: Quae enim tentatio, ubi scio, omnia mihi per visionem modo offerri, diabolum saltem repraesentari, non vero realiter adesse".

223 Vgl. ebd., Bl. E3^{v}. Vgl. auch Osiander: *Observationes*, S. 14: „In imaginatione autem atque cogitationibus tentationem istam non contigisse patet, 1. quia contrarium omnia in Textu docent. 2. Quia imaginatio illa non fuisset proprie dicta, & vera tentatio, sed illusio & fraus Phantasiae. 3. Quia illa imaginatio non consistere potest cum Summa Christi Sapientia; Quo enim haec est major, eo ilia profecto minor".

224 Grapius: *Dissertatio*, Bl. E3^{v}-E4^{r}. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 142 (Kap. 21, § 17): „[...] mag erkläret werden".

225 Grapius: *Dissertatio*, Bl. E4^{r}: „A contradictione in sententia contraria obvia: Sic enim Bekkerus sibi ipsi apertissime contradicit, dum saepius, tentatoris & Diaboli extra Christum meminit, ut § 2 § 11 &c. Eadem vero § 11 item § 16. 17. Diabolum plane ab hoc tentationis opere excludit". Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 136 (Kap. 21, § 2): „Nicht daß ich sagen wil/ daß dieser Kampff des Heylandes mit dem Teufel auf einerley Weise als die Verwandelung in die Herrligkeit geschehen sey. Denn die war außwendig scheinbar/ in dem Anschauen seiner drey liebsten Jünger: Aber diese zwischen Christum und seinem Versucher allein".

226 Grapius: *Dissertatio*, Bl. E4^{v}.

227 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 138 (Kap. 21, § 7-8).

228 Grapius: *Dissertatio*, Bl. F1^{v}.

229 Deyling: *Observationes*, S. 364-365: „[...] non de regnis mundi externis, sed vel de regno diaboli, quod exercet in mundo, vel de regno, h.e. hominibus, in quos per varia vitia regnat".

Bekker hatte Teufelswirken bei der Versuchung Christi ausgeschlossen mit dem Argument, dass, wenn Christus schon so früh in seinem Leben völlig in der Gewalt des Teufels gewesen wäre, dessen Passion gewissermaßen verblasse, wobei er seinen Gegnern den Syllogismus unterstellte, dass von jedem, der zuvor vom Teufel selber in außernatürlicher Weise belangt worden sei, später aber von bösen Menschen in natürlicher Weise misshandelt werde, das Leiden am Ende des Lebens nicht das schwerste sei [*maior*], dass Christus allerdings früh und spät in seinem Leben derart gelitten habe [*minor*], dass Christus' Leiden am Ende seines Lebens somit nicht das schwerste Leiden gewesen wäre, was absurd wäre.[230] Grapius schränkt, in Widerlegung Bekkers, den *maior* dahin ein, dass von jedem, der vorher vom Teufel selber auf außernatürliche Weise angegriffen und durch die Luft geführt worden, später dagegen nur von bösen Menschen herumgeführt und verwundet worden sei, das Leiden am Ende des Lebens nicht das schwerste gewesen sein könne. Er leugnet damit Bekkers *minor*, denn Christus hatte am Ende seines Lebens durchaus schlimmere Schmerzen zu erleiden als bloß von bösen Menschen: Er hatte auf dem Ölberg derart gelitten, dass sein Schweiß zu Blutstropfen geworden sei (Lk 22,43-44) und so außerdem am Kreuz von Gott verlassen und von nichtsnutzigen Menschen getötet worden. So glaubt Grapius die Versuchung Christi in der Wüste als reale Tat des Teufels beibehalten und zugleich die Passion als dessen schwerstes Leiden sichern zu können.[231]

6.3.1.4 Die orthodoxe Widerlegung von Bekkers Beweisführung anhand von Parallelstellen

Es gelang der lutherischen Orthodoxie nicht nur nachzuweisen, dass Bekker griechische Wörter falsch deutete und dass seine Hypothesen nicht stichhaltig seien, sondern auch dass er öfters Bibelstellen zu Unrecht aufeinander bezog, besonders die aus Hosea und Ezechiel, die er für seine Behauptung, dass die Versuchung Christi ein bloßes Gesicht gewesen wäre, herangezogen hatte.[232] Ezechiel war durch den Geist mit einer Vision ‚ὑπὸ τοῦ πνεύματος' ergriffen worden (Ez 2,2), was Bekker auf die Versuchung Christi bezog, um diese als Traumgesicht oder Vision zu deuten.[233]

---

230 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 141 (Kap. 21, § 13): „Aber gantz in des Teufels Gewalt zu seyn/ und von ihm/ nach seinem Gefallen/ hin und her geschleppet zu werden; an statt daß Er noch den Vater können bitten/ und von Ihm in der eussersten Angst erhöret werden/ (Hebr. 7. v. 5.) nun bereits im Anfang seines Dienstes gantz von Gott entfrembdet/ und selbst zu einen verfluchten Anbeten des verdammten Teuffels angesucht zu werden/ das kommt mir warlich vor als das aller-ungereimteste/ so man schier erdencken kan".

231 Grapius: *Dissertatio*, Bl. G1^{r}-G1^{v}: „Quic. antea ab ipso Diabolo praeternaturaliter apprehensus & per aerem vectus, postea vero tantum a malis hominibus ab uno ad alterum naturaliter circumductus, caesus & vulneratus est, nec quicquam amplius sustinuit, illius passio in fine vitae non fuit gravissima. [...] Quae omnia a Bekkero fraudulenter sunt omissa. Immota igitur adhuc manet veritas, passionem Christi circa finem vitae fuisse gravissimam".

232 Vgl dazu Teuber: *Petram Scandali*, Bl. F3^{v}: „Quae D. Paulus Ebr. V, 7 de proagonali lucta Christi memorat, illa p. 139 comparat cum tentatione Christi Matth. IV. & Matth. XXVI, 37. quia illic ministrantium Angelorum, heic confortantis fit mentio. Et quid ad tentationem Christi spectat dubium illud vexatissimum de cauponaria ab Hosea ducta? aut illa Ezechielis cap. IV, 6 vel Stephani visio Act. VII, 5?". Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 139 (Kap. 21, § 10).

233 Ebd., Buch 2, S. 139-140 (Kap. 21, § 10-11).

Olearius bezweifelt, ob ‚ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀχθῆναι' bei Ezechiel sich auf die Bibelstellen über die Versuchung Christi in Matthäus 4 beziehen lasse.[234] Bei Ezechiel heißt es, dass der Geist in ihn gekommen sei, was nicht zu der Präposition ‚ὑπὸ' passe. Wenn Bekker, wie übrigens auch Jean Le Clerc, behauptet, dass was Ezechiel passiert sei, ebenfalls Christus bei Lukas und Matthäus hätte passiert sein können, so greife das Argument nicht, denn Ezechiel sei als einem Propheten alles in einem Gesicht zuteil geworden, Christus sei aber kein Prophet gewesen. Bekker und Le Clerc könnten sich deshalb nicht auf Ezechiel berufen.[235]

Grapius lehnt nicht nur, wie Olearius, Bekkers Schlussfolgerungen auf Grund von Ezechiel ab, sondern auch dessen Versuch, Hos 1,2 („Als der Herr anfing zu reden durch Hosea, sprach er zu ihm: Geh hin und nimm ein Hurenweib und Hurenkinder") sowie Ez 4,6 („Und wenn du dies vollbracht hast, sollst du danach dich auf deine rechte Seite legen und sollst tragen die Schuld des Hauses Juda vierzig Tage lang; denn ich gebe dir hier auch je einen Tag für ein Jahr") figürlich zu verstehen und so, mit Verweis auf die Vision des sterbenden Stephanus (Apg 7,55), die Versuchung Christi als Vision zu deuten:[236] Es könne so nicht vom prophetischen Stil auf den historischen geschlossen werden:[237] Dass Stephanus „voll des Geistes" gewesen sei, impliziere so-

---

234 Olearius: *Observationes*, Bl. A3^{v}: „Destituit itaque hic Clericum Ezechiel, destituit omnis quae ex phrasi peti queat probatio [...]". Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 139 (Kap. 21, § 10-11): „Also auch/ wenn Gott dem Propheten Ezechiel gebot/ erstlich 390. Tage zu liegen auff seiner Lincken und darnach noch 40 Tage auff der rechten Seite. Cap. 4. v. 6. so sagen sie: Man hält dafür/ daß solches von dem Propheten geschehen sey nicht in der That/ in seiner Person/ sondern in einem Prophetischen Gesichte u.f.f. Wil man nun auch einmahl auff diese Weise/ von diesem Thun des Teuffels mit dem Herrn Jesu reden; so meyne ich/ daß man darzu eben so grosse Ursachen habe. Jesus ward von dem Geist in die Wüsten geführet/ auff daß Er von dem Teuffel versucht wurde. So schreibet Matthaeus, und Lucas daß Er voll des Heiliges war".

235 Vgl. Olearius: *Observationes*, Bl. A3^{v}: „At vero ista Ezechielis neutiquam probant, quod cupit. Primo enim phrasis ibi penitus diversa ἀνέλαβέ με πνεῦμα inquit: ut adeo nihil hoc faciat ad significatum praepositionis ὑπὸ. Deinde πνεῦμα ibi ventum notat, a quo sublatum se Propheta dicit nihil que adeo hoc ad phrasin ἐν πνεύματι. Si vero hoc sibi vult Clericus narrari tamen apud Ezechielem tanquam factum, quod in visione factum fuerat, idemque adeo apud Lucam fieri potuisse et Matthaeum; manifestum erit primo ex phrasi itaque amplius eum haut argumentari. Deinde omnino orationem Ezechielis simpliciter exponere quod factum est, sicut Matthaeus id simpliciter exponit: At in limine oraculorum suorum monuerat Ezechiel in visione sibi oblata esse facta illa omnia: ideoque ex illo monito eius et forte etiam ex indole Prophetiae non ex phrasi colligi poterat, in visione facta esse, quae facta narrantur. At Historiam non Propheticas visiones describit Matthaeus, nec ullum indicium facit describendae hic a se visionis. Destituit itaque hic Clericum Ezechiel, destituit omnis quae ex phrasi peti queat probatio, imo et argumenta destituunt, quae phrasin ὑπὸ τοῦ πνεύματος ad mentem eius flecti valeant persuadere. [...] Non enim de eo quaestio est, an Prophetae in visione quandoque ex uno loco in alterum transferri sibi visi sint, sed an phrasis ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἀχθῆναι, de huismodi translatione accipi apud Matthaeum Evangelistam vel possit vel debeat".

236 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 139 (Kap. 21, § 10).

237 Grapius: *Dissertatio*, Bl. F2^{r}: „Argum. (VIII) desumitur a paribus exemplis, scil. Hoseae scortum ducentis, Hos. c. 1. 2. 3. v. 6. 8. & Ezechielis 390. dies in sinistro & deinde 40. dies in dextro latere cubantis, c. 4. v. 5. quae tamen in visione facta fuisse credantur § 10. Resp. (1.). in genere: Qualis haec est consequentia: Hoseas in visione scortum duxit; Ezechiel in visione in latere cubavit; Ergo & Christus in visione tentatus est? Anne ita statim a stylo Prophetico ad stylum historicum concludere licet? Resp. (2) In specie: Falsum est, quod Hoseas in visione uxorem duxerit, liberosque procreaverit: tota enim historia propriissimis verbis recensita plane contrarium testatur".

mit nicht, dass auch Christus (voll des Geistes) in einer Vision, aber nicht wirklich vom Teufel versucht worden sei:[238] Da nämlich derjenige, der voll des Geistes tatsächlich in die Wüste geführt werde, auch tatsächlich vom Teufel versucht worden sei [*maior*], und da Christus voll des Geistes tatsächlich in die Wüste geführt worden sei [*minor*], sei dieser tatsächlich auch vom Teufel versucht worden.[239] Bei Grapius steht der Gegensatz von *localiter* und *per visionem* im Mittelpunkt. Den *maior* beweist er anhand der Bedeutung der griechischen Verben, den *minor* unterstellt er Bekker, zu Unrecht aber, denn dieser glaubte, dass Christus nicht vom bösen Geist, sondern vom Heiligen Geist in die Wüste geführt worden sei. Bekkers Verweis auf Stephanus lehnt Grapius ab, indem er den Unterschied zwischen *corporalis* und *per visionem* betont und mit der Kategorie Identität operiert: Mit welchen Augen auch immer Stephanus zum Himmel aufgesehen habe, es seien dieselben Augen gewesen, mit denen er Christus gesehen habe. Er habe allerdings seine körperlichen Augen zum Himmel erhoben, so dass er Christus mit eigenen Augen gesehen haben muss, womit bewiesen sei, dass derjenige, der den Teufel auf gleiche Weise sah wie Stephanus Christus sah, ihn mit eigenen Augen sah. Bekker habe somit sich selbst widersprochen, weil er im Grunde eingesteht, dass Christus den Teufel gesehen habe, wie Stephanus Christus sah, nämlich mit eigenen Augen.[240]

Als Bekker die Versuchung Christi in der Wüste mit dessen Angst im Garten Gethsemane vergleicht, erhebt Grapius ebenfalls Einspruch, mit dem Argument, dass hier andere Vermittler involviert gewesen seien. Bekker hatte vorausgesetzt, dass die Angst Christi im Garten (Lk 22,39ff) in ähnlicher Weise wie seine Versuchung in der Wüste verlaufen sei [*maior*], da die Angst aber innerlich war, und aus gefährlichen Gedanken bestanden habe [*minor*], so muss auch die Versuchung aus gefährlichen

238 Ebd., Bl. F2^{v}; Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 139-140 (Kap. 21, § 11): „So schreibet Matthaeus, und Lucas daß Er voll des Heiliges war. Stephanus der auch des Heiligen Geistes voll war/ sahe Jesum stehen zur rechten Hand Gottes/ Actor. 7. v. 55. Ist das Leiblich geschehen? Das höre ich niemand recht heraus sagen: Und was war der Geist in solcher Fülle nöhtig zu einem fleischlichen Gesichte? Gott wolte demnach/ daß alhier sein vielgeliebter Sohn/ der in die Einsamkeit gewichen war/ sich dem Teuffel einmahl fürbilden solte; als demjenigen/ der den Menschen so viel Unglück zugefüget hatte/ dessen Werck er nun sich wiedersetzte/ und der sich auch mit aller Krafft darwieder stellen würde/ so er könte“.

239 Grapius: *Dissertatio*, Bl. F2^{v}.

240 Vgl. ebd., Bl. F2^{v}: „Argum IX. Quia Christus plenus spiritu s. ἐν πνεύματι, in desertum deductus dicitur, pari modo, ut Stephanus, plenus spiritu, Salvatorem vidit, Act. 7. 55. Hoc autem per visionem factum est, Ergo & illud § 11. Resp. N.V.C. Nos enim iisdem mediis terminis utentes plane in contrarium argumentamur. (1.) Quicunque, quamvis plenus spiritu, s. in Spiritu, tamen localiter, in desertum deductus est, ille quoque a Diabolo localiter est tentatus, A. Christus &c. Ergo. Majorem probo, quoniam eadem est verbi ἀνήχθη, quam verbi προσελθὼν, παραλαμβάνει & reliquorum proprietas. Minor est ipsius Bekkeri l.c. [2.] Quicunque diabolum pari modo vidit, ut Stephanus Christum, ille eum oculis suis corporeis vidit, A. Christus &c. E. Major probatur quia Stephanus Christum vidit oculis corporeis: argumentor enim sequentem in modum: Quoscunque oculos Stephanus allevavit in coelum, illis etiam vidit Christum (quia hi duo actus immediate, ac eadem proprietate connectuntur) A. Oculos corporeos allevavit &c. E. Et sic Beckkerus etiam ex adducto loco Act. 7. 55. contra se ipsum argumentatus est, quod scilicet Christus oculis suis corporeis diabolum pariter, ut Stephanus Christum, proprie viderit. Haec vero inter visionem, Christi & Stephani est differentia: Stephanus vidit Christum oculis elavatis, Christus vero diabolum in assumto corpore, sine elevatione“.

Gedanken bestanden haben.[241] Grapius leugnet die Folge des *maior*: Im Garten sei Christus nicht von einer Person heimgesucht worden, wenn Bekker nicht gar den Tod (Lk 22,44) als Person bezeichnen wolle, was aber absurd wäre.[242]

6.3.2 Der Streit um die Auslegung der Geschichte vom Sündenfall

In der Debatte über die Wirkungsmacht des Teufels nahm neben der Geschichte von der Versuchung Christi in der Wüste, auch die von der Verführung der ersten Menschen (Gen 3,1ff.) eine zentrale Stelle ein. Die lutherische Orthodoxie versuchte auch hier, Bekker sachlich zu widerlegen, wobei Grapius erneut ebenfalls prominent beteiligt war. Da Webber und Winckler schon früher mit Bekker über dieses Thema ins Gericht gegangen waren, untersucht Grapius auch Webbers Positionen recht kritisch, wobei es ihm nicht um Polemik geht, sondern darum Vorurteile aufzudecken und mit Hilfe der Vernunft und der Schrift nach Wahrheit zu streben:

> Ipsam argumentorum & objectionum Adversariorum considerationem ac resolutionem, non contradicendi, sed veritatem indagandi studio, omnibus praejudiciis depositis, ita aggressus sum, ut quicquid in illis Scripturae S. & sanae rationi consentaneum invenirem, promto animo amplecterer.[243]

Grapius und Bekker waren sich darüber einig, dass die Worte in Gen 3 wahr seien,[244] dass der Teufel die erste Sünde verursacht habe und dass die Verführung über die Schlange gelaufen sei, obwohl eine Schlange, nach Bekkers Auffassung, so etwas nicht hätte tun können.[245] Ihre Meinungen gingen aber auseinander in der Frage, ob es sich

---

241 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 142 (Kap. 21, § 17): „Dieses wenige achte ich hier genug gesagt zu seyn/ bloß allein anzuweisen/ wie gemachlich dieses Werck des Herrn Kampffes mit den Teufel auff gleiche Weise mag erkläret werden/ als derjenige/ den Er hernach in dem Garten ausgestanden/ bloß in Wechselung gefährlicher Gedancken bestehend/ mit denen/ die ihm sein gesunden Verstand und gantz heiliger Wille jedesmahl auffgab/ den Eindruck des traurigen Fürbildes abzuwenden“. Vgl. auch ebd., S. 139-143 (Kap. 21, § 11, 14). Vgl. Grapius: *Dissertatio*, Bl. F3^{v}.

242 Ebd., Bl. F3^{v}: „Argum. (X.) Qualis fuit angor Christi in horto Luc. 22. v. 39 sqq. Matth. 26. v. 27. 28. talis etiam fuit ejus tentatio in deserto Matth. IV. A. ille fuit internus, in commutatione periculosarum cogitationum consistens. E. etiam haec. Bekk. § 11. 14. 17. Resp. Negando consquentiam Majoris. Ibi enim nullius personae Christum affligentis fit mentio, nisi quis mortem, non sine insigni absurditate, personam dicere velit. Hic vero Spirtus S. diabolum non tantum expresse nominat, sed & omnes ejus actus propriissime exprimit“.

243 Vgl. ebd., Bl. A2^{r}.

244 Ebd., Bl. B1^{r}. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 124 (Kap. 20, § 3): „Indem ich aber solches thue/ wil ich keinesweges an der Warheit der Erzehlung/ welche davon in Genesi zu lesen stehet/ gezweiffelt haben“.

245 Grapius: *Dissertatio*, Bl. B1^{r}-B1^{v}. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 123 (Kap. 20, § 1); S. 133 (Kap. 20, § 25): „Ich habe hiervor IX. § 9 wohl angewiesen/ daß der erste Ursprung der Sünde/ nach Ausweisung der Schrifften/ aus dem Teuffel ist. Ob das durch Raht oder böses Exempel geschehen sey/ oder auff eine andere Weise/ das sagt sie nicht. Denn so wie es Moses alhier erzehlet/ so war es die Schlange/ die es thät/ und die es dennoch (wie angezeiget worden) nicht thun kunte“; S. 125 (Kap. 20, § 4): „[...] es erscheinet derhalben/ daß es eigentlich eine Schlange war/ davon hier geredet wird“. Bekker legte Argumente dar, weshalb es aber die Schlange nicht gewesen sein konnte. Deshalb nahmen viele, wie auch er selber lange Zeit, an, dass der Teufel durch die Schlange geredet hat. Vgl. ebd., Buch 2, S. 126 (Kap. 20, § 8): „Diese Schwerigkeiten nun wegzunehmen/ sagt man/ daß der Teuffel durch die Schlange

um eine natürliche Schlange gehandelt habe, ob der Teufel wirklich durch sie gesprochen oder ob Genesis den Teufel *metaphorice* in der Gestalt einer Schlange beschrieben habe,[246] und ob es die geläufige Auffassung der Theologen sei, dass der Teufel auf Körper und Seele des Menschen einwirken könne.[247]

Grapius begründet die Auffassung der Orthodoxie, dass die Schlange in Gen 3 eine natürliche Schlange gewesen sei, damit, dass Eva ja nicht gewusst habe, dass es der Teufel sei; wenn sie es gewusst hätte, hätte der Mensch ja bereits vor dem Sündenfall

---

geredet. So habe ich es auch selber über 20 Jahr in meinem Catechismum nebenst andern erkläret. Wenn dem also ist/ daß er einen Leib anziehen/ einnehmen/ dadurch wircken/ und insonderheit reden kan. Wil man aber dieses fest stellen/ so macht man die Sache noch schwerer/ so viel als hier die Schlange betrifft".

246 Ebd., Buch 2, S. 133 (Kap. 20, § 24): „Wiewohl noch niemand/ so viel ich weiß/ alle diese erzehlete Schwerigkeiten fürgestellet/ so hat es mir dennoch nebenst andern wohl bedüncket; und ich habe auch offentlich also gelehret/ daß die gantze Erzehlung wohl nach dem Buchstaben/ auff die Schlange/ aber vorbildender Weise auff den Teuffel müsse verstanden werden. Nunmehr aber bin ich so ruhig nicht mehr/ nachdem ich alles aus dem Grund herfür gesuchet. [...] Wir haben aber/ meiner Meynung nach/ klar genug gesehen/ daß die Geschicht/ wenn alles nach den Buchstaben genommen wird/ nicht wahr seyn kan. Schreibet Moses denn dasjenige/ was jemand solte dencken/ daß es nicht wahr wäre? das sey ferne! aber in solchem Sinn verstanden/ der wahr seyn kan. Verblühmter Weise/ wil ich sagen: daß man etwas anders verstehe/ als die Worte in dem ersten anschauen mit sich bringen"; ebd., S. 131-132 (Kap. 20, § 20): „Dieses allein: daß die in dem Paradis verkündigte Feindschafft/ zwischen den Weibes und der Schlangen Samen/ biß auff heutigen Tag währet: in dem Sinn/ daß durch den Namen der Schlange/ oder des Drachen der Teuffel/ und durch seinen Samen/ desselbigen Engel: das ist/ böse Geister/ die von seinem Anhang sind/ verstanden werden. Aber alsdenn mag man durch den Samen der Schlange/ keine böse Menschen (wie gemeiniglich geschicht) verstehen/ weil dieselben nirgends Teuffels Engel genennet: sondern ausdrücklich/ wie es scheinet/ die verfluchten Menschen von denselbigen unterschieden werden/ Matth. 25. v. 41".

247 Vgl. Grapius: *Dissertatio*, Bl. B1^{v}. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 123-124 (Kap. 20, § 1): „Wenn ich nun die Untersuchung/ was der Teuffel in vorgemeldtem Stück vermag/ beginne/ da die Schrifft und zugleich das Menschliche Geschlecht mit beginnet/ so wil ich mich zufrieden halten/ dasjenige bloß zu erwegen/ daraus man den Beweiß herholet/ ohne mich mit einem vollkommenen Unterricht von dem gantzen Werck der Verführung/ wie es zu verstehen sey/ zu bemühen. Dasselbige wil ich auch von dem Leser vorher bedingen/ wenn ich das von Christo Matth. 4. und von Michael/ so beyde mit dem Teuffel gestritten/ und von den Faustschlägen des Satans handeln werde; weil es gleich viel ist/ was für Verstand die Oerter haben/ wenn man nur gnugsam beweisen kan/ daß die Macht oder Krafft des Teuffels/ auff das Gemüth des Menschen zu wircken/ daraus nicht erweißlich ist"; ebd., S. 134-135 (Kap. 20, § 26 [= 27]): Aus dem Einfluss des Teufels bei der Versuchung der ersten Menschen könne nicht bewiesen werden, dass der Teufel auf den Geist oder den Körper des Menschen einwirken könne: „Jedoch wil ich damit keinesweges sagen/ daß die Sache/ die auff solche Weise bedeutet/ oder als eine umbständliche Geschichte erzehlet wird/ wahr seyn solte: sondern was darinnen gewiß oder ungewiß ist. Gewiß ist der Fall des Menschen von dem Teuffel; ungewiß/ wie der Teuffel den zu wege gebracht. Er sprach/ sagt ihr/ durch die Schlange/ oder wo nicht/ so hat er doch darinnen gewircket; und durch dasjenige/ was der Teuffel thät/ ist der Mensch zum Fall gerahten. Diesem gebe ich Beyfall; daß aber nun daraus geschlossen wird/ daß dieser Geist unmittelbar auff des Menschen Seele oder Leib gewircket/ solches nehme ich noch nicht an. Es kan auff vielerley Weise wol gefunden werden/ daß noch heutiges Tages mancher Mensch zur Sünde kömt/ da jemand sie weder mit Thaten/ Worten noch Gedancken auff ihn insonderheit wircket; [...] Es ist so viel geschehen/ und kan so viel geschehen/ davon dem Menschen der Weg und die Weise verborgen ist: daß man leichtlich übel thut/ durch ungewisses muthmassen/ über Sachen die Gott nicht gewolt hat/ daß wir sie wissen sollen; und absonderlich wie vor dem Fall der Menschen mit den Engeln umbgangen/ und was da wol durch Gemeinschafft unter einander in diesem Stande der Vollkommenheit geschehen können/ das nun nicht geschehen kan. Wegen solches solte dennoch nichts zur Sache zu beschliessen seyn/ ob man schon erweisen könte/ daß der Teufel damahls unmittelbar auff den Menschen gewircket habe".

sündig gewesen sein müssen, was aber nicht der Fall gewesen sei. ‚Schlange' müsse hier somit eine natürliche Schlange bezeichnen,[248] und der Teufel habe wirklich durch die Schlange gesprochen, denn sie sprach ja über Gott und über Gut und Böse, so dass ein vernünftiger Geist aus ihr gesprochen haben müsse; ein guter Geist hätte aber keine Lügen über den Tod und über Göttähnlichkeit geredet, so dass ein böser Geist, der Teufel eben, durch die Schlange gesprochen haben müsse.[249]

Grapius lehnt eine metaphorische Deutung der Schlange als regelrecht absurd ab,[250] denn in dem Fall hätte es in der Bibel nicht geheißen, dass sie eines der Tiere des Feldes, sondern vielmehr dass sie ein Geist sei.[251] Bekker begründe, so Grapius, nicht, weshalb hier eine metaphorische Deutung erforderlich sei.[252] Im Grunde konnte Bekker weder den wortwörtlichen Sinn der Bibelstelle, dass eine reale Schlange Auslöser der Verführung sei, noch den übertragenen, dass der Teufel sich der Schlange als Instrument bediente, annehmen, denn beide Erklärungen ergeben für ihn keinen Sinn. Deshalb konnte in seinen Augen die Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen über die Wirkungsmacht des Teufels auf Menschen nichts aussagen. Indem er aber die Bibelstelle nicht deuten kann und bloß betont, dass der Teufel den Fall der ersten Menschen bewirkt habe, vergrößert er die Unklarheit, was anhand von Grapius' Widerlegungen dargelegt wird.

Grapius argumentiert, dass die Bibelstelle (Gen 3) als Beleg dafür gelten könne, dass der Teufel auf Körper und Geist einwirken könne.[253] Bekkers Argumentation, dass die Geschichte der Verführung der ersten Menschen nichts beweise über eine etwaige Möglichkeit der Einwirkung des Teufels auf den Menschen, weil sie mit der Vernunft schwer zu verstehen sei [*minor*] und eine schwer verständliche Bibelstelle nicht beweise, was sie beweisen solle [*maior*],[254] überzeugt ihn nicht, da dieser vorschnell

---

248 Grapius: *Dissertatio*, Bl. B2^{r}: „Contrarium, quod forte id noverit Eva, & nihilominus id fecerit, ut fuerit seducta, videtur cum statu integritatis pugnare, imo inferre peccatum ante peccatum. Cum ergo Eva tum Diabolum nondum noverit, nec eum immediate serpentem nominare potuit, necessario itaque naturalem aliquem serpentem denotare debet, illum scilicet, qui v. 1. inter bestias agri refertur".

249 Ebd., Bl. B2^{v}: „Bonus Spiritus vero hic non loquebatur, quoniam proferebat mendacia de morte non secutura &c. blasphema, de similitudine Dei: ergo erat malus, nempe Diabolus, qui hic per serpentem loquebatur".

250 Ebd., Bl. B3^{r}: „A deficiente tum temporis metaphorae hujus fundamento. Omnis enim metaphora debet habere fundamentum; hoc loco vero nullum arduum atque".

251 Vgl. ebd., Bl. B3^{r}.

252 Ebd., Bl. B3^{r} -B3^{v}. Hier: Bl. B3^{v}: „Et praeterea nihil aliud facit, quam ut communem sententiam, quoniam hypothesi suae generali de spirituum & in specie Diaboli operatione in corpus, & animam hominis, contraria est, scrupulosam reddat, propriae vero sententiae metaphoram nec explicat, nec modum definire audet".

253 Vgl. ebd., Bl. B3^{v}: „Ex his probatis omnibus fluit denique IV. Rectissime ex hoc loco probari, Diabolum operari posse in corpus & animam. Quic. Spiritus enim serpentis corpus potest assumere, in assumto hoc corpore cum hominibus loqui, & per loquelam seducere; ille & in corpus & in animam operari potest. Atqui Diabolus &c. E. Majorem Bekkerus non negat. Minor ex thesibus probatis constat".

254 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 131 (Kap. 20, § 20): Bekker negiert den Beweis, den das Buch der Offenbarung liefert (Offb 12,9 und 20,2). Bekker glaubt, dass diese Stellen nichts beweisen, weil sie von zukünftigen Zeiten reden. Der Drache werde bei Johannes im Gesichte gezeigt, so Bekker: „also daß aus diesem [Offb 12,9] wenig/ was dieses angehet/ zu schliessen ist".

davon ausgegangen sei, dass die betreffende Bibelstelle schwer zu verstehen[255] und deshalb metaphorisch zu deuten sei. Bekkers *maior* sei daher falsch, denn in der Schrift gebe es viele Stellen, die schwer zu verstehen seien, so bezeugt Petrus (2 Petr 3,16), die jedoch nicht beliebig verdreht werden dürften. Erst mit einer inhaltlichen Spezifizierung des Begriffes ‚schwer' könne Bekkers *maior* wahr sein, so erklärt Grapius, der bei seinem Versuch, die Kriterien für die Bezeichnung ‚schwer' zu formulieren, hermeneutisch sorgfältiger vorgeht als Bekker: Vor der Geschichte von der Verführung der ersten Menschen versagten keineswegs sämtliche hermeneutische Grundsätze, deshalb brauche sie nicht unbedingt als Metapher verstanden zu werden;[256] Bekker habe die Bibelstelle bloß nicht mit der Vernunft erklären können, so Grapius, daher habe er sie als *metaphorice*, d.h. als in „verblühmter Weise" vom Teufel handelnd, gedeutet.[257] Bekkers diesbezügliche Schwierigkeiten seien letztendlich, so betont der Wandsbecker Pastor Michael Berns in Ergänzung von Grapius' Darlegung, bloß auf dessen Vorurteile zurückzuführen, denn der Fall der ersten Menschen sei eine historische Begebenheit, die wortwörtlich zu verstehen sei: „Es ist eine historische Erzählung die keine Verblümtheit leidet, sondern muß so angenommen werden wie die Worte es recht sagen".[258]

Bekker bewies seine Prämisse, den *minor*, dass die Geschichte von der Verführung der ersten Menschen schwer zu verstehen sei, mit mehreren Argumenten, die Grapius widerlegen musste: Er weist nach, dass Bekkers Argumente allesamt inkonsistent seien, somit die Bibelstelle nicht schwer zu verstehen sei, womit er den *maior* und den *minor* von Bekkers Argumentation, und damit auch dessen Schlussfolgerung über die Teufelswirkung, widerlegte.[259] Dass die Stelle schwer zu verstehen sei, weil Genesis explizit nur von einer Schlange rede, und nicht ausdrücklich etwas vom Teufel aussage,[260] widerlegt er, indem er ‚Schlange' spezifiziert: Es sei zwischen einer bloß natürlichen Schlange einerseits, und einer vom Teufel besessenen andererseits zu unterscheiden, und die Bibelstelle handele von letzterer, womit die Schwierigkeit gelöst sei:

---

255 Ebd., Buch 2, S. 123 (Kap. 20, Titel): „Die Verführung der ersten Menschen durch den Teuffel/ ist schwer zu verstehen" (Kap. 20, S. 123-135). Zum Hintergrund und zu Bekkers Erklärung vgl. van Bunge: Hermeneutics, bes. S. 73-74.

256 Grapius: *Dissertatio*, Bl. B4^{r}: „Argumentum ex intentione Bekkeri & Webberi hoc erit: Quic. locus, quoad literam explicatus intellectu est difficilimus, ille non probat, quod probare debebat. Atqui praesens locus &c. Ergo &c. & per consequens frustra adducitur pro operationibus diaboli in corpus & animam, quas vulgo homines sibi imaginantur. [...] Quod si vero veritatis quid Major posset habere, forte ita limitanda esset: Quic. locus ad literam explicatus, intellectu est difficilis, difficultate (α) vera, (β) insuperabili, (γ) tali, quae contra omnia principia hermeneutica, (δ) tali, ut necessario ad metaphoram fugere debeamus &c. ille non probat &c. Et sic Resp. (2.). Negando Minorem: Difficultates enim hae sunt apparentes, & non nisi studio motae, ubi nullae sunt".

257 Ebd., Bl. A4^{r}-B1^{r}. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 132 (Kap. 20, § 22): „Also bleiben wir nun wiederumb mit Mose hier allein; Denn Paulus sagt Gleicherweise als er/ daß es die Schlange war/ die Evam durch Schalckheit betrogen. Und muß man ja den Teuffel dadurch verstehen? so kan man mit der Straffe nirgend hin/ die ihm auffgelegt ward/ wie er/ der keinen Bauch hat/ und niemahls gieng/ auff seinem Bauche gehen soll. Bey Gleichniß/ [...] wird man solches nothwendig erklären müssen/ und derhalben sagen/ daß die Schlange hier/ an statt des Teuffels genennet wird". Der Dämon wird metaphorisch Schlange genannt. Ebd., Buch 2, S. 133 (Kap. 20, § 24).

258 Berns: *Wiederlegung*, S. 874.

259 Grapius: *Dissertatio*, Bl. B4^{r}.

260 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 124-125 (Kap. 20, § 2, § 4).

Der Teufel spreche hier durch die natürliche Schlange, die nicht bloß als Instrument galt, sondern selber Teil der Verführung war.[261] Grapius wählt somit einen Mittelweg, der Bekkers wortwörtliche und dessen übertragene Deutung in Einklang zu bringen versucht. Ein solches Vorgehen bildet den Kern der Widerlegungen von Bekkers Argumenten. Zunächst soll näher auf die Widerlegung der drei Argumente eingegangen werden, die Bekker gegen die Möglichkeit eines wortwörtlichen Sinnes der Geschichte von der Verführung der ersten Menschen (durch die Schlange) vorgebracht hatte.

Bekker hatte behauptet, dass keine wortwörtliche Bedeutung vorliegen könne, weil Genesis von einer Schlange spreche, aber nicht deren Art und deren Geschlecht andeute.[262] Grapius erwidert, dass diese (besondere) Schlange zwar natürlich handele, zugleich aber darüber hinausgehe, weil der Teufel aus ihr rede. Bekker lehnte eine solche ‚besondere' Schlange ab, weil er in erster Linie von den allgemeinen Gesetzen der Natur ausging, Grapius nimmt dagegen eine ‚besondere' Schlange an, da sie durch das äußere Eingreifen des Teufels erst zur ‚besonderen' wird, von Natur jedoch eine normale sei. Sinngemäß besagt die Bibelstelle, dass die natürliche Schlange durch den Teufel listiger geworden sei als alle Tiere des Feldes.[263] Ein wortwörtlicher Sinn könne somit vorliegen, weil die Schlange vom Teufel hier als Instrument gebraucht worden sei.[264]

Bekker hatte eine wortwörtliche Deutung auch abgelehnt, weil die Schlange nicht listiger sei als alle anderen Tiere, da ihr die Vernunft abgehe.[265] Die Worte Christi, „Seyd klug wie die Schlangen/ und einfältig wie Tauben", beweisen, so Bekker, nicht, dass sie das listigste unter den Tieren sei. Grapius beanstandet, dass hier zu Unrecht Bibelstellen aufeinander bezogen werden: Es sei zwischen den Worten Christi und denen im Buch Genesis zu unterscheiden. Christus rede *positive* und *inclusive*, so Grapius, Genesis aber *comparative* und *exclusive*. Der Komparativ ‚listiger' im Hebräischen sei durchaus so zu verstehen, dass die Schlange schlauer war als die anderen Tiere, „serpens erat callida omni fera agri, i.e. callidior omni fera agri".[266]

Wenn einer glaubt, dass die Schlange etwa zur Zeit des Sündenfalls listiger gewesen sei als die anderen Tiere, solle er es beweisen, so hatte Bekker behauptet, und war davon ausgegangen, dass vor und nach dem Sündenfall die Lebewesen im Wesentlichen unverändert geblieben seien. Grapius weist nach, dass Bekker schon eine Art Änderung annimmt, denn die Schlange hätte sich in sofern geändert, als Schlauheit eine ihrer Akzidenzien gewesen sei, die sich beim Sündenfall durchaus geändert

261 Grapius: *Dissertatio*, Bl. B4^{r}-B4^{v}.

262 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 125 (Kap. 20, § 5).

263 Grapius: *Dissertatio*, Bl. B4^{v}: „Moses hic in plurali loqui non poterat: quamvis enim ipsi de serpente vere naturali sermo sit, non tamen mere naturalem, sed a Diabolo obsessum intelligit, ut jam Sect. praec. probavimus. Sensus ergo verborum hic est: Serpens (ille naturalis) factus est (per Diabolum ingressum) astutus prae omni fera agri".

264 Ebd., Bl. B4^{v}-C1^{r}.

265 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 125-126 (Kap. 20, § 6): Bekker betont, dass wenn es in der Bibel heißt, dass die Schlange listiger sei als andere Tiere, dies nicht impliziere, dass sie die Listigste überhaupt sei, denn Christus sage z.B. auch, „Seyd klug wie die Schlangen/ und einfältig wie Tauben", womit er den Schlangen Klugheit zuspreche, was nicht heiße, so Bekker, dass die Tauben am einfältigsten wären, denn ein Schaf sei ja einfältiger.

266 Grapius: *Dissertatio*, Bl. C1^{r}.

hätten.[267] Aber auch wenn die Schlange, so Grapius, vor dem Sündenfall nicht listiger als alle anderen Tiere gewesen wäre, folge daraus nicht, dass sie nicht sehr listig gewesen sei. Auf Grund der Doppelnatur der Schlange kann Grapius nachweisen, dass sie durchaus listig, ja das listigste unter den Tieren überhaupt gewesen sei: Die Worte in Gen 3,1 deuteten nämlich nicht auf natürliche, sondern vielmehr auf außernatürliche Listigkeit. Vom Hebräischen Grundtext her könnte das Wort „erat" passiv verstanden werden als ‚factus est', was hieße, dass sie zum listigsten unter den Tieren gemacht worden sei, und somit ihre Listigkeit vom Teufel habe. Bekkers Argument, dass jedes Tier, wenn es auch listig sei, nicht die Vernunft hätte und somit zur Verführung untauglich wäre [*maior*], die Schlange von Natur listig sei [*minor*], und somit nicht die Fähigkeit hätte zu verführen, widerlegt Grapius damit, dass jedes Tier zwar von sich aus zur Verführung untauglich sei, die Schlange allerdings nicht mit eigener Kraft verführt habe, sondern vielmehr „per accidens & virtute aliena". Bekker hätte somit unterscheiden müssen zwischen der natürlichen Schlange und der Schlange, die durch die Kraft des Teufels wirke, was er aber nicht gemacht habe, weil er grundsätzlich die Besessenheit von Lebewesen ablehnte.[268]

Bekker hatte darüber hinaus den wortwörtlichen Sinn drittens mit dem Argument abgelehnt, dass Tiere Menschen nicht betrügen könnten, da sie keine Vernunft hätten und nicht listig sein könnten.[269] Der Mensch hätte sich zudem als vernünftiges Wesen nicht von einem Tier betrügen lassen.[270] Grapius widerlegt dies, indem er abermals auf

---

267 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 129-130 (Kap. 20, § 15).

268 Grapius: *Dissertatio*, Bl. C1^{v}-C2^{r}: „Haec Bekkeri probatio juxta Webberum in hac forma proponenda esset: Quodc. animal, quamvis callidissimum sit, rationem tamen non habet, illud ad hoc seductionis opus ineptum est. Atqui serpens naturalis, &c. Ergo &c. Sed Resp. Haec tantum modo proponendi variant, & facile sequenti limitatione responderi potest: Quodc. animal, quamvis callidissimum sit, rationem tamen non habet, illud ad hoc seductionis opus, per se & virtute naturali, ineptum est. A. serpens naturalis &c. E. Sic concedimus totum argumentum. Quod autem, per accidens & virtute aliena ad hunc effectum producendum aptus fuerit, praecedentibus jam probatum est".

269 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 126-127 (Kap. 20, § 8-9): „Wir haben anstunds nur gesehen/ daß es alles Leiblich ist/ was listig heisset/ und ohne Vernunfft und Verstand/ wenn man von den unvernünfftigen Thieren redet. Derhalben wird solche Listigkeit wol vielmahls dienen den Menschen leiblich nachzustellen/ zu überfallen/ zu fangen und zu verschlingen: gleich wie man solches von vielen Thieren/ am wenigsten aber von den Schlangen weiß. Aber was gehet uns die Seele an/ den Menschen mit listigen Verleitungen scheinbarer Reden zu betriegen? Kein unvernüfftiges Thier/ wie listig und schalckhafftig es auch berühmt ist/ hat das geringste Vermögen darzu. Gleich wie nun der Verstand der Schlangen mangelt/ also tauget sie auch eben so wenig zu der Sprache. [...] Daher ist keinesweges zu begreiffen/ warumb der Teuffel durch die Schlange/ da er so viel bequemere Geschöpffe haben möge/ das Weib anreden und betriegen können". Zu Grapius' Widerlegung vgl. Grapius: *Dissertatio*, Bl. C2^{v}-C3^{v}.

270 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 126 (Kap. 20, § 7): „Und alsdenn ist es noch bedencklich wie das eine Ursache seyn kan/ warumb dieses einige Thier tüchtig gewesen ist/ den Menschen zu betriegen/ daß es listiger gewesen als andere Thiere/ wo es nicht den Menschen selber auch in Listigkeit übertroffen. Denn alle solche Listigkeit den Thieren nicht anders als durch Gleichniß/ wie gesagt ist/ zugeschrieben wird/ also daß alda eigendlich keine Listigkeit seyn kan/ wo kein Verstand ist. Darzu ist bekandt/ daß kein Thier so geschwinde/ so behende/ oder/ wie es hier heisset/ so listig ist/ daß durch der Menschen List und Stricke nicht gefangen wird. [...] So war auch der Mensch vor dem Fall desto schärffer von Verstand als da er verdorben war; Und hatte daher desto weniger Noth/ von einem unvernünfftigen Thiere verführet zu werden. Daher ist es unbegreifflich was Ursache eine Weibes-Person haben könte zu sagen/ wie Eva/ die Schlange/ das ist/ ein tummes Vieh/ hat mich betrogen/ daß ich aß".

die außernatürliche Situation hinweist, da die natürliche Schlange vom Teufel besessen gewesen sei. Wenn man, wie Bekker, die Listigkeit der Schlange jedoch „durch Gleichniß“ verstehen wolle, hätte es, so Grapius, ein *tertium comparationis* geben sollen: Anders als Bekker geht Grapius grundsätzlich vom wortwörtlichen Sinn aus, bis unüberwindliche Argumente ihn zu einer figürlichen Erklärung nötigten.[271]

Mit seinen drei Argumenten versucht Bekker, die Möglichkeit einer wortwörtlichen Deutung der Bibelstelle über die Schlange und deren Rolle bei der Verführung der ersten Menschen zu widerlegen, um darzutun, dass die Stelle im Grunde nicht als Beleg für die Wirkungsmacht des Teufels gelten kann. Damit bleibt aber – was Grapius offenbar nicht erkannt hatte – eine figürliche Deutung möglich, die die Annahme einer Wirkungsmacht des Teufels nicht auszuschließen braucht. Er widerlegt aber auch Bekkers drei Argumente gegen den figürlichen Sinn der Bibelstelle.

Bekker hatte ein figürliches Verständnis erstens abgelehnt, weil der Teufel dann größere Wunder getan hätte als Gott, der einen Esel hatte reden lassen, was einfacher wäre als eine Schlange.[272] Grapius wendet ein, dass er dem Teufel keine Wunder zuschreibe, sondern höchstens etwas Wunderbares und dass Bekker, wie übrigens auch Webber, zwischen Wunder und Wunderbarem hätte unterscheiden müssen, statt sie ohne weiteres gleichzusetzen. Bekker und Webber glaubten dagegen, dass alles Wunderbare gleich ein Wunder sei [*maior*], dass der Umstand, dass der Teufel durch die Schlange spreche, wunderbar sei [*minor*], somit die sprechende Schlange als Instrument des Teufels ein Wunder sei.[273]

Grapius leugnet den *maior*, dass alles Wunderbare gleich ein Wunder sei, da das „mirabile“ ein außernatürlicher Effekt sei, der jedoch mit natürlichen Kräften hervorgebracht werde, während „miraculum“ ein übernatürlicher Effekt sei, der durch übernatürliche Kräfte unmittelbar realisiert werde. Bekker und Webber hätten zu Unrecht viele Werke Gottes als Wunder bezeichnet, obwohl er vieles durch die Natur geschehen lasse. Dass Gott den Mund einer Eselin öffne, dass diese selber rede, sei etwas anderes als durch die Schlange zu reden, wie es der Teufel gemacht habe: Ersteres sei als

---

271 Grapius: *Dissertatio*, Bl. C2^{r}: „In litera manemus, donec invictis argumentis inde detrudamur. Repetimus Distinctionem nostram inter calliditatem naturalem & praeternaturalem“.

272 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 127-128 (Kap. 20, § 10): „Setzet nun noch einmahl/ daß der Teuffel durch die Schlange geredet; und sehet/ ob Gott wohl selber jemahls so grosses Wunder gethan? Zweytausend Jahr und noch länger hatte die Welt schon gestanden/ ehe daß jemahl ein Thier durch Gottes Eingeben geredet hat: Und solte denn der Teuffel so bald/ da der Schöpffer kaum sein Werck vollendet hatte/ noch eine grössere Probe dieser Kunst gethan haben? Warumb sage ich grösser? Vergleichet mir Bileams Esel einmahl mit dieser Schlange/ so werdet ihr es selbst sagen [vgl. Num 22,28]. Die Schlange möchte so listig/ und der Esel so tumm seyn/ als sie waren; so beforderte weder die Listigkeit/ noch hinderte die Tummheit im geringsten der Rede/ die ihnen beyden zugeschrieben wird. Der Verstand desjenigen/ der sie machte Reden/ muste den Sinn und die Regierung der Rede geben/ davon sie beyde gleich viel/ das ist/ gantz und gar nichts verstunden. Wer denn nun den Leib und die Glieder eines unvernünfftigen Thieres zu der Rede gebrauchen will/ der erweiset so viel grösser Kunst/ als das was er darzu gebrauchet/ weniger bequem ist. [...] Nun wird mir niemand läugnen/ daß ein Esel weniger unbequem ist zu reden/ als eine Schlange. Denn der hat noch einen kräfftigen Thon/ diese aber nichts als ein Gezische und Blasen. Wo wil dieses nun hinaus? Ich weiß es nicht: Aber wohl daß es Gott allein ist der Wunder thut [...]. So ist es noch ein grösser Wunder/ ein unvernünfftiges Thier redend machen/ und von zwey Wundern das grösseste/ daß eine Schlange noch eher als ein Esel redet“.

273 Webber: *Antwort*, S. 87-96.

Wunder eine größere Leistung als Letzteres, das ein außernatürlicher („mirabile“) Effekt des Teufels sei, denn die Schlange rede nicht selber.[274]

Wenn die Schlange gemäß der figürlichen Deutung ein bloßes Instrument gewesen wäre, somit nicht selber betrogen hätte, wäre die Strafe, die in Gen 3,14 über sie verhängt wird, sinnlos gewesen, da sie in dem Fall keine Schuld gehabt hätte,[275] so lautete Bekkers zweites Argument dafür, dass die Stelle nicht figürlich zu verstehen sei. Die Strafe der Schlange könne sich allerdings, so Bekker, nur auf die Schlange beziehen, da der Teufel keinen Bauch habe und deshalb nicht so gestraft werden könne.[276] Grapius dagegen bezieht die Strafe teils auf den Teufel, teils auf die Schlange. Für Bekker aber könne die Strafe für die Schlange nicht auch auf den Teufel angewandt werden und sei eine solche Trennung unmöglich: „Also wenig kan der Text geschieden werden/ den einen Theil auff die Schlange/ und den andern Theil auff den Teuffel zu ziehen/ weil die Redens-Arth und die Zusammenhengung kein scheiden leidet/ und daß die Schlange der Anfang und das Ende der gantzen Rede ist“.[277] Grapius trennte aber nicht, sondern erblickte ein zusammengesetztes Subjekt, d.h. die Schlange, die vom Teufel besessen war, und unterschied in ein und demselben Subjekt die Natur der beiden, die sichtbare der Schlange und die unsichtbare des Teufels. Gen 3,14 handele, so betont er, von der Schlange allein, Gen 3,15 aber vom Teufel,[278] und beide verbinden sich in der Schlange, die bei der Verführung der ersten Menschen auftrat, die Strafe sei somit auf die Schlange wie auf den Teufel zu beziehen, und Berns pflichtete ihm darin bei:

> Trifft also hier kein Gleichnis zu/ und wird mit nichten die Schlange an statt des Teufels genennet; sondern wie beydes Schlange und der Teufel bey dem Fall des Menschen würcklich und thätlich sind in Werck begriffen/ jene in leidender/ dieser in freyer/ doch beyde in Communer, Mutueller, und gemeinschafftlicher Handlung. Also trifft nun auch beyde eine Mutuelle Bestraffung/ daß also die

---

274 Grapius: *Dissertatio*, Bl. C4^{r}-C4^{v}, D1^{r}; Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 30. Vgl. ebd., S. 31: Es stelle sich auf Grund der Bibel (2 Kor 11,3; Offb 12,9; Joh 8,44) klar heraus, so Osiander, dass es der Teufel war, der durch die Schlange redete.

275 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 123-124 (Kap. 20, § 1); S. 132 (Kap. 20, § 22); Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 32.

276 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 132-133 (Kap. 20, § 22-23).

277 Ebd., Buch 2, S. 133 (Kap. 20, § 23); ebd.: „Ihr sehet woh/ Leser/ nehmet es frey so wie ihr wollet/ dasjenige was gesagt wird/ kan nicht eigendlich verstanden werden/ es sey daß man es auff die Schlange oder auff dem Teuffel/ oder auch auff allebeyde passen wil. Nicht auff die Schlange: daß sie redete/ daß sie listig war/ daß sie Evam betrog/ und dergleichen. Nicht auff den Teuffel: der nirgends genennet/ noch durch die geringste Zeichen gemeldet wird; der unter den Thieren der Erden nicht ist/ der weder Bauch noch Kopff/ weder Staub noch etwas anders zur Speise hat. Nicht auff beyde: es sey zusammen/ oder bald der eine/ bald das andere insonderheit. Zusammen nichts: weil stets eines allein genennet wird/ daß die Schrifft auch nirgends anderswo in diesem Stück die Schlange mit dem Teuffel zusammen füget/ und daß hier nichts gesagt wird/ daß sich auff beyde mit einander reimet“.

278 Grapius: *Dissertatio*, Bl. D1^{v}-D2^{r}. Hier bes.: Bl. D2^{r}: „Sed excipit hic Bekkerus § 23. textum ita dividi non posse. Resp. Nec nos dividimus textum, cum de uno subjecto composito, serpente scil. a Diabolo obsesso, eum explicemus. Licet in eodem illo subjecto utramque illum naturam discernamus, visibilem sc. illam serpentis, ab invisibili, diaboli sc. serpentem obsidentis, atque sic jam explicemus praedicata, qualia permittuntur esse a suis subjectis: & quidem v. 14. de solo serpente, v. 15. vero de solo diabolo, hoc nexu [...]“. Vgl. auch Osiander: *Classicvm Pavlinvm*, S. 29-35: Osiander glaubt, dass die Strafe Gottes auf die Schlange und auf den Teufel zu beziehen sei, dass das sichtbare Werkzeug der Verführung die natürliche Schlange sei, Gen 3,14 und das unsichtbare Werkzeug, die alte Schlange oder der Satan, die erste Ursache der Verführung sei, Gen 3,15.

> Sache an unser Seite richtig. Er [= Bekker] aber dagegen gantz ungewiß bleibet/ wie er selbst gestehet.[279]

Bekker betont schließlich in einem dritten Argument, dass eine figürliche Deutung nicht möglich sei, weil es dem Teufel einfacher gewesen wäre, einen Papageien oder einen Affen statt eine Schlange zum Menschen reden zu lassen, um diesen zu betrügen.[280] Namentlich Berns setzt sich mit diesem Argument auseinander und widerlegt es, indem er betont, dass sich der Teufel nicht so der Schlange bedient habe, wie Bekker es versteht, indem er nämlich deren Zunge gebraucht hätte, sondern dass er vielmehr bloß Luft durch sie geblasen habe, um so eine Stimme zu produzieren, wie auch das Echo ein Laut sei ohne Zunge. Außerdem habe sie nicht eigentlich geredet, denn Tiere seien nicht vernünftig genug, zu reden, deshalb sei es nicht relevant, so Berns, ob der Teufel einen Papageien oder ein Tier ohne Zunge benutzt habe:

> Wann nun aber auch der Teufel sich in dieser Absicht keiner Schlangen Zunge bedienet/ sondern die Lufft entweder in den Rachen der Schlangen/ oder von daher; (damit das Gehör bey der Even die Locomotiv, als von der Schlangen her/ hätte) also berühret/ daß sie dieses oder jenes Wort-Gelaut/ wie beym Echo geschicht formiret. [...] Was solte es denn denen Geistern fehlen/ ohne alle Beyhülffe der Zunge/ bloß durch Berührung der Lufft eine menschliche Stimme und Sprache zu formiren.[281]

Die ausführliche Widerlegung von Bekkers Argumenten durch Vertreter der Orthodoxie diente dazu, dessen *minor*, dass die Bibelstelle von der Verführung der ersten Menschen durch den Teufel schwer zu verstehen sei, zu untergraben. Bekker versuchte zwar, anhand von Offb 12,9 zu beweisen, dass die Schlange in Gen 3 in übertragenem Sinne zu verstehen sei und dass damit der Teufel selber gemeint sein könne, in Analogie zu Lk 13,32, wo Christus Herodes als Fuchs bezeichnet. Er traut sich aber nicht, Gen 3 in Sachen Wirkungsmacht des Teufels als Beweis heranzuziehen. Er will nur annehmen, dass der Teufel der Auslöser des Sündenfalls gewesen sei und dass der damalige Kontext des Buches Genesis es mit sich gebracht habe, dass der Teufel unter dem Bild der Schlange dargestellt worden sei.[282] Bekker betrachtete Offb 12,9, Joh 8,44 und 2 Kor 11,3 als Parallelstellen, die allesamt von der Schlange bzw. vom Teufel handeln. Seine Gegner schließen daraus des Öfteren, dass Verführung durch die Schlange mit einer solchen durch den Teufel gleichzusetzen wäre, was Bekker leugnete, und die Orthodoxie wiederum als gotteslästerlich betrachtete. Bekker argumen-

---

279 Berns: *Wiederlegung*, S. 879.
280 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 127 (Kap. 20, § 9).
281 Berns: *Wiederlegung*, S. 874.
282 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 134 (Kap. 20, § 26): „Sonder Zweiffel hatte Moses Ursache/ nach der Zeit da er schrieb/ und nach dem Zustand des Volcks in solcher Zeit die gantze Erzehlung unter solcher Handelung einer Schlange vorzubilden. Ob schon das Werck sich mit der Schlangen nicht reimete/ dennoch wer etwas wil mahlen bringet solche Striche und Farben darbey; als es das Sinnebild erfordert. Derhalben muste diese Erzehlung/ welche des Teuffels Werck unter der von einer Schlange verstellet/ so eingerichtet werden/ daß die Schlange durch die gantze Erzehlung vor Augen käme. Aber zu gedencken/ daß der Teuffel wahrhafftig durch die Schlange geredet/ oder eine solches Gespräch mit dem Weibe gehabt habe/ ob ich es schon selbst ehemals wie ein ander geglaubet habe/ so glaube ich es doch nun nicht mehr [...]“.

tiert, dass die betreffenden Stellen zwar vermuten lassen können, dass die Schlange und der Teufel gleichzusetzen seien, was aber nicht heißt, dass in Gen 3, wo nur die Schlange explizit genannt wird, auch vom Teufel die Rede sei, weil es sich hier wie in Offb 12,9 und 20,2 um ein Gesicht handle.[283] Grapius weist auf die großen kontextuellen Unterschiede zwischen der Stelle in der Apokalypse und der Geschichte vom Sündenfall hin: Dort werden Satan und Teufel explizit genannt, in der Geschichte von der Verführung der ersten Menschen dagegen nicht, deshalb sei keine Grundlage für die Annahme einer Allegorie vorhanden. Grapius will an der hermeneutischen Grundregel festhalten, dass der *sensus literalis* nicht verlassen werden soll, wenn dazu keine Notwendigkeit bestehe. Er bezieht Gen 3 somit auf eine natürliche Schlange, die jedoch, auf Grund von Offb 12,9, vom Teufel besessen gewesen sein muss.[284] Berns gelangte anhand der Verbalinspirationslehre zu einer ähnlichen Auslegung:

> [...] sondern das Gesicht in der Offenbahrung/ ist das verneuerte und thätlichste Conterfey von dem/ was Moses schreibt. Und ist und bleibt es also die älteste und erste Warheit; als die uns Gottes so deutliches Wort an und für sich giebet/ daß der Teufel durch die Schlange die Evam habe verführt; Denn nimmt man die Worte so nackt/ wie sie dar stehen/ und von dem Heil. Geist sind hingelegt/ so geben sie diesen vorgedachten und zwar gantz deutlichen Begreiff/ leiden auch keinen andern.[285]

Zum Schluss wendet sich Grapius Bekkers Schlussfolgerung, dem Ergo des Syllogismus, zu, dass, weil die Stelle von der Verführung der ersten Menschen weder wortwörtlich, noch figürlich zu deuten sei, und somit schwer zu verstehen sei, aus ihr nicht geschlossen werden könne, dass der Teufel (unmittelbar) auf den Menschen gewirkt

---

283 Ebd., Buch 2, S. 124 (Kap. 20, § 2-3): „Christus aber ohne Benennung der Schlange diesen Menschen-Mörder außdrücklich den Teuffel nennet/ daß aber diese beyde Namen in Apoc. 12 v. 9. zusammen gefüget werden/ nemlich/ die alte Schlange/ das ist der Teuffel oder der Satanas/ solches machet uns leichtlich glauben/ daß der Seligmacher/ Moses/ und Paulus auff einerley Sache ihr Absehen richten. [...] So lasset uns denn nun Anfangs besehen/ was und auff was Weise uns Moses davon schreibet: Darnach/ was die Ursachen mögen gewesen seyn/ so unterschiedlich davon zu reden/ wie es scheinet/ daß Christus und der Apostel Paulus thun. Indem ich aber solches thue/ wil ich keinesweges an der Warheit der Erzehlung/ welche davon in Genesi zu lesen stehet/ gezweiffelt haben; sondern allein zeigen/ daß die Worte/ so oder so gekehret/ geschieden/ oder mit einander verglichen/ solchen Sinn nicht mitbringen als vonnöhten ist/ die Macht des Teuffels/ den wir untersuchen/ darauß zu schliessen“. Bekker glaubt, dass die Stelle in der Offenbarung des Johannes (12,9 und 20,2), wo der Drache mit Michael und seinen Engeln kämpft, nichts beweise, weil sie von künftigen Zeiten redet: Vgl. ebd., Buch 2, S. 131 (Kap. 20, § 20).

284 Grapius: *Dissertatio*, Bl. D2^{r}: „Locum ex Apocal. XII 9. ex quo Bekkerus l.c. & Webberus [...] adhuc probare conantur, per serpentem hic intelligi figurate ipsum diabolum, ut Salvator Herodem vocat vulpem Luc. XIII. 32. Resp. Plane nihil probatur, quia magna omnino differentia est inter praesentem historiam, & adducta loca [...]. Nam quod attinet locum Apocalypticum, ibi expressa Satanae ac Diaboli fit mentio, qui ob allegoriae fundamentum, quod est seductio olim per serpentem facta, vocatur serpens. In loco vero nostro Geneseos sic Diabolus vocari non potuit, ob seductionem in actu demum constitutam, & sic allegoriae fundamentum, adhuc nullum fuit. Et praeterea hic non dicitur: Et Serpens satanas ille (ut in loco Apocalyptico) erat callidior, sed solius serpentis fit mentio infallibili indicio, naturalem serpentem externe ab Eva fuisse visum, in quo vero diabolum invisibilem latuisse, ex effectis demum constat. [...] Hinc valet regula hermeneutica: litera non est deserenda, ubi me nulla cogit necessitas; manifesto prorsus indicio, intelligi hic serpentem naturalem, sed a diabolo obsessum“.

285 Berns: *Wiederlegung*, S. 878.

habe oder überhaupt wirken könne. Bekker gestand allerdings ein, dass der Sündenfall der ersten Menschen die erste vom Teufel erwirkte Sünde war.[286] Grapius kritisiert nun, dass Bekker dies nicht beweise: Es sei eher unwahrscheinlich, dass dies die erste Sünde gewesen sei, das sei vielmehr der Fall der Engel gewesen, über den Genesis zwar nicht rede, auch der Erschaffung der Engel werde hier aber nicht gedacht, obwohl sie durchaus stattgefunden habe. An Bekkers eigenen Behauptungen weist Grapius nach, dass der Teufel durchaus auf den Menschen einwirken könne: Wenn Bekker behauptet, dass die Natur des Teufels sich nach dem Fall nicht habe ändern können, weil Gott alles in seinem Wesen behalte, das Wirken des Teufels bei der Verführung der ersten Menschen dessen Natur nicht zuwider sei, könne der Teufel, so Grapius, auch nach dem Fall noch auf den Menschen einwirken: Alles was der Natur eines Geistes nicht zuwider war vor dem Fall, ist ihr auch nach dem Fall nicht zuwider [*maior*]. Die Einwirkung auf den (menschlichen) Geist war der Natur des Geistes oder des Teufels nicht zuwider [*minor*], daher könne der Geist auch nach dem Sündenfall auf den (menschlichen) Geist einwirken. Der *maior* lasse sich somit, so Grapius, mit Bekkers eigener Behauptung, dass die Natur sich mit dem Sündenfall nicht geändert habe, beweisen, den *minor* hatte Grapius bereits als Bekkers Überzeugung erhärtet.[287]

6.3.3 Berechtigte Bedenken der Orthodoxie

Die lutherische Orthodoxie konnte erfolgreich dartun, dass Bekker die Verwirrung über die Auslegung der Geschichte von der Verführung der ersten Menschen nur noch steigert, indem er aus Vorurteilen, die sich aus seiner Zentralsetzung der Vernunft ergeben, erstaunliche exegetische Schlussfolgerungen zog. Weil Bekker die Schrift falsch interpretiere, könne er keine schlüssige Auslegung der Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen bieten, so betont Berns:

> Endlich schließt Er dieses Capitel mit diesen Worten/ nachdem er Lappen und Lören hervorgebracht/ und seinen Leser eben so klug am Ende als im Anfang hat gelassen: Eine weitere Erklärung/ wie des Menschen Fall zugegangen/ sey er dem Leser nicht schuldig. So gehts/ wenn man mit Unwarheit umgeht/ die darff und kan nimmer zu Ende kommen; Denn sie geht mit nichts wesendliches um/ daher bleiben ach alle/ die dem Lügen-Wort folgen/ als Phantasten/ damit in ihrer Phantasi/ als am Narren-Seil behängen. Er schreibt auch/ daß er wohl mit

286 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 134-135 (Kap. 20, § 26 [= 27]; ebd., Buch 3, S. 7 (Kap. 2, § 5): „Nun habe ich bey mir selber wol bedacht/ wie daß der Zustand des Menschen vor dem Fall vollkommener gewesen als nun: Und daher an dem Leibe und durch den Leib auch wol etwas gewircket kan seyn/ dazu er nun nicht mehr bequäm ist. [...] daß damahls ein Geist/ der ohne Leib ist/ wol vielleicht etwas auff des Menschen Seele wircken können/ welches durch seinen Leib nicht verhindert worden/ und also zu wege bringen daß er fiel. Aber alsdann verstehe ich zugleich/ daß der böse Geist biß damahls in seinem Gantzen war/ und daß sein Fall des Menschen Fall gewesen ist/ von ihm angefangen und vollendet in dem Menschen. Denn die Schrifft nennet uns keine andere noch ehere Sünde des Teuffels als diesen Menschen Mord: Joh. 8. 44. darnach er auch erst in den Fluch verfiel [...]“.

287 Grapius: *Dissertatio*, Bl. D3^{v}-D4^{r}. Hier bes.: Bl. D4^{r}: „Arguo: Quicquid naturae spiritus non fuit contrarium ante lapsum, id ei nec contrarium est post lapsum. At operari in animam &c. Ergo. Majorem probo ex ipsius Bekkeri asserto, quia scilicet natura per lapsum non est mutata. Minor itidem est Bekkeri, in verbis in initio hujus §. adductis“.

> wenigern hätte können zukommen. Das unterschreib ich mit/ und alle gesunde Welt; Denn ist dieses sein gantzes Capitel etwas anders/ als ein rechtes schmierlement/ nicht werth/ daß mans lese?[288]

Weil Bekker nicht zwischen einer natürlichen und einer vom Teufel besessenen Schlange, sowie zwischen natürlicher und außernatürlicher Listigkeit unterschied, hatten sich in den Augen der Orthodoxie die angeblichen Schwierigkeiten ergeben.

Die Kritik der lutherischen Orthodoxie an Bekkers Erklärungen der Geschichte von der Versuchung Christi in der Wüste und der vom Sündenfall der ersten Menschen war nuancierter, als durchweg angenommen wird. Die orthodox-lutherischen Theologen deuteten die Bibelstellen systematischer als Bekker, wobei sie den Kontext gründlicher berücksichtigten. Eine Rehabilitierung der lutherischen Orthodoxie scheint daher auf Grund der deutschen Rezeption der *Betoverde Weereld* durchaus angebracht.

6.4 Die Debatte um Bekker und die Entwicklung der Bibel- und Dogmenkritik in der deutschen theologischen Aufklärung

Die lutherische Orthodoxie hatte in den ersten Jahrzehnten nach dem Erscheinen der deutschen Übersetzung der *Betoverde Weereld* heftige Kritik an Bekkers Bibelexegese geübt, die in ihren Augen ja der Lehre von der Verbalinspiration zuwider war und eine Gefahr für die Autorität der Schrift bildete. Die Bibel galt ihr als Quelle der Glaubenslehren, als unfehlbares Geschichtsbuch sowie als Lehrbuch der Biologie und der Physik. Sie verkannte somit deren Geschichtlichkeit. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde Bekkers Exegese nicht mehr von der Verbalinspirationslehre her kritisiert, sondern vielmehr auf Grund eines vertieften historisch-kritischen Verständnisses der Schrift. Gleichzeitig wurde Bekkers Versuch, den biblisch fundierten Teufels- und Dämonenglauben als ablehnenswerte, heidnische Vorurteile zu entlarven, geschätzt, seine Ansätze ausgebaut, und seine hermeneutischen wie seine dogmatischen Ausgangspunkte verbessert.

Bekkers bibelexegetische Auffassungen wurden vor allem von Johann Salomo Semler erneut aufgegriffen. In seinen Anmerkungen zu Johann Moritz Schwagers Neuübersetzung der *Betoverde Weereld* und in der Vorrede zu Schwagers *Beytrag*, drängte er auf eine Revision von Bekkers hermeneutischen Grundsätzen:

> Es ist ausgemacht, daß Bekkers Buch in den einzeln Theilen viele Mängel habe; zumal in den Schriftstellen, denen er sich gern entziehen wollte, und deswegen häufig einen so rauhen Ausweg wählete, der freylich wenig gefallen konnte. Hier ist vorzüglich Platz zu vielen so wol historischen nützlichen Erläuterungen als auch zu bessern hermeneutischen Grundsätzen.[289]

Aktuelle Fälle von angeblicher Besessenheit, wie die Ereignisse um Anna Elisabeth Lohmann sowie die Kontroversen um Gaßner und Schröpfer in den siebziger und achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts, führten unter den Protestanten nicht zu einer Debatte

288 Berns: *Wiederlegung*, S. 882.
289 Schwager: *Beytrag*, Vorrede Semler, S. LXXXXI [recte: LXXXIX], S. LXXXX.

über die grundsätzliche Frage, ob Menschen vom Teufel besessen sein könnten oder ob Exorzismen wirkten; dies alles wurde weitgehend für Aberglauben gehalten. Vielmehr wurde die Frage aktuell, wie Besessenheit in der Bibel, namentlich im Neuen Testament, zu interpretieren sei. Es entstand eine ‚Teufelsdebatte', die besonders unter den Neologen die historisch-kritische Bibelexegese vorantrieb, wobei die Akkommodationstheorie erneut aktuell wurde. Semler beschäftigte sich gründlich mit der Dämonologie, um Bibelexegese und Hermeneutik neu auszurichten. Die Auseinandersetzung mit Bekker führte bei ihm zu Zweifeln an der biblischen Teufels- und Dämonenlehre. Für ihn und andere Neologen sollte Bekker zum Wegbereiter der modernen Bibelkritik werden.

Im Vorfeld der Neologie vollzog sich eine Wende, die die Theologie allmählich um ihre Stellung als Leitwissenschaft brachte: Die Geschichts-, die Naturwissenschaften und die ‚moderne' Philosophie sowie deren Methoden verselbständigten sich. Wie Bekker erteilten die aufgeklärten Theologen – anders als die Orthodoxie – der biblischen Dämonologie eine Absage; sie wurde ihnen darüber hinaus zum hermeneutischen Problem; Weltbild und Bibelexegese bedingten sich ja gegenseitig, und die Bibel sollte mit den philosophischen Grundideen in Einklang gebracht werden, was implizierte, dass der Teufel aus der Schrift hinauszudisputieren war. Wie die niederländischen cartesianischen Theologen des 17. Jahrhunderts versuchten die deutschen Neologen, die Autorität der Schrift auch in einer veränderten Welt zu sichern.

Theologen wie Johann Franz Budde und Siegmund Jacob Baumgarten hatten sich hier bereits hervorgetan, kritische Exegese und Dogmenkritik lehnten sie aber ab, weshalb sie Bekkers exegetischen Auffassungen mißtrauten. Die Aufklärungstheologen konnten aber hier ansetzen. Die deutsche Debatte um Bekker in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeigt beispielhaft, wie gerade die moderaten Neologen die Aufklärung vorantrieben, und dass diese in den deutschen Landen durchaus religiös war.[290] Die These, dass im Zuge der Aufklärung die Entzauberung mit einer umfassenden Säkularisierung einhergangen wäre, erscheint somit als revisionsbedürftig, denn Bekker selber war ja Theologe, und seine Auffassungen wurden in der Aufklärung besonders von Theologen aufgegriffen. Die Debatte über die Dämonologie war in erster Linie eine theologische, exegetische und dogmatische Auseinandersetzung und weniger eine philosophische.[291]

6.4.1 Die Historisierung der theologischen Disziplinen durch frühaufklärerische Theologen und theologisierende Wolffianer

Die Aufklärung in den deutschen Landen könnte als Versuch gedeutet werden, die Widersprüche zwischen Pietismus, Orthodoxie und Rationalismus aufzuheben, mit Rückgriff auf die Geschichte und mit Unterstützung der kritischen Reflexion und

290 Vgl. Pocock: *Barbarism*, Bd. 1, S. 5: Die Aufklärung sei „a product of religious debate and not merely a rebellion against it". Vgl. auch James E. Bradley, Dale K. Van Kley (Hrsg.): *Religion and Politics in Enlightenment Europe*. Notre Dame 2001.

291 Jonathan Israel etwa geht in seinen Monographien zur Aufklärung kaum auf Baumgarten ein. Zur Unterstützung der These vgl. Sorkin: Reclaiming, S. 505, 530. Vgl. William Reginald Ward: *Christianity under the Ancien Regime, 1648-1789*. Cambridge [usw.] 1999, ix, 237.

philosophischer Methoden.[292] In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts wurden das neue Denken und die neue Methodik der Aufklärung angewandt, um die Orthodoxie zu erneuern: An die Stelle scholastischer Denkart trat naturwissenschaftliche Methodik, scholastische Spekulation wich praktischer Orientierung und Moralität. Die Schrift galt nicht mehr als Dogmensammlung, sondern als in seiner Historizität zu verstehendes Werk, das anfangs noch eklektisch, später systematisch historisch-kritisch untersucht wurde. Namentlich der frühaufklärerische Theologe Johann Franz Budde verkörpert die Verbindung von pietistischer Theologie mit aufklärerischer Wissenschaftlichkeit.

6.4.1.1 Buddes eklektisch-historisches Vorgehen

Als einer der ersten Theologen seiner Zeit trat Johann Franz Budde eklektisch an die Bibel heran; das Verfahren stieß aber an seine Grenzen, denn die Autorität der Bibel und der Bekenntnisschriften galt als unerschütterlich. Daher konnte nur das, was in der Schrift nicht als Dogma oder Glaubenswahrheit galt, in seiner Historizität untersucht werden.[293] Die historisch-eklektische Methode trieb die Theologie voran, stellte aber das dogmatische System nicht in Frage. Da die Theologen zwischen historischer Forschung und dogmatischer Wertung unterschieden, war die historisch-kritische Erforschung der Bibel unvoreingenommen. An die Stelle der polemischen Theologie trat die Erforschung der theologischen ‚Lehrarten' in historischer Bedingtheit.[294]

In seinem Spätwerk *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae* (1723), das die Dogmengeschichte initiierte, entfaltete Budde das Konzept einer natürlichen Religion, deren vernünftige Gotteserkenntnis durch die biblische Offenbarung reaktiviert und harmonisch vervollständigt wurde: Die offenbarte Theologie (*theologia revelata*) bediente sich der natürlichen Theologie (*theologia naturalis*), ohne die sie keine Daseinsberechtigung hätte. Die Dogmengeschichte als theologische Disziplin entstand so zu Beginn des 18. Jahrhunderts, denn Budde galt die Theologie nicht mehr als unverrückbare, gottgegebene *sapientia*, sondern als kritisch-relativierende Wissenschaft, deren Kriterien allerdings nicht von der philosophischen Methodik vorgegeben, sondern der Heiligen Schrift entnommen wurden. Zugleich aber bemühte er sich nach wie vor, wie die lutherische Orthodoxie auch, die in der Schrift enthaltene Offenbarung zu erkennen und als zentralen Teil der Theologie zu verteidigen: Für viele theologische Fragen habe man, so Budde, nach wie vor auf die Schrift zu rekurrieren. Daher konnte er, wie andere frühaufklärerische Theologen auch, Bekkers bibelexegetische Auffassungen über die Teufelslehre, die ihm letztendlich als in der Bibel begründet galt, kritisieren und zu widerlegen versuchen.

Von seiner pietistischen Subjektorientierung her konnte Budde die natürliche Religion bloß von einem Abhängigkeitsbewusstsein her erklären, indem der Mensch in

---

292 Vgl. Peter Hanns Reill: *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley 1975, S. 6.

293 Vgl. Sparn: Wege.

294 Vgl. Ders.: Christentum. Vgl. Buddes Werke: *Historia Ecclesiastica Veteris Testamenti [...]*. Halle 1715-1719. 2 Bde.; Ders.: *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*. Leipzig 1727.

der Selbstbetrachtung erkenne, dass er nicht selber Ursache seiner selbst sei, sondern von einem höchsten Wesen abhängig. So gewinnt er in der Auseinandersetzung mit Spinozismus und Rationalismus, sowie bedingt auch mit Bekker, ein Argument für die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes in Christus.[295] Buddes Konzept von Dogmengeschichte war ein entscheidender Beitrag zur Entstehung der Neologie. Ihm war aber bewusst, dass der historisch-kritische Ansatz keinesfalls den biblischen Kanon als solchen in Frage stellen durfte, denn die Bibel stellte für ihn stets die letztentscheidende Urteilsinstanz dar.[296] Er hielt an der lutherischen Lehrtradition fest, suchte sie aber zugleich für nichtorthodoxe Belange zu öffnen. Die Vernunft galt ihm zunehmend als zuverlässiges Kriterium und als Instrument zur Erkenntnis der Offenbarung, was mit Bemühungen zur praktischen Umsetzung des dogmatisch-ethischen Traditionsbestands einherging.

6.4.1.2 Baumgartens historisch-kritische Ansätze und die theologisierenden Wolffianer

Die frühaufklärerischen Theologen hatten sich, namentlich in Halle, nicht nur mit den ultra- orthodoxen lutherischen Theologen und mit Freigeistern, sondern auch mit dem mathematisch-philosophischen System von Christian Wolff auseinanderzusetzen. Wolffs Interesse für die mathematisch-naturwissenschaftliche Methodik war religiös motiviert. Die Religionsstreitigkeiten in seiner Heimatstadt Breslau hatten ihn zu der Frage gedrängt, ob es „nicht möglich sey, die Wahrheit in der Theologie so deutlich zu zeigen, daß sie keinen Wiederspruch leide“.[297] Deshalb versuchte er, mit naturwissenschaftlicher Methodik die Theologie auf die Stufe der Gewissheit zu bringen. Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bestimmte er auf der Grundlage der prästabilierten Harmonie als komplementär:[298] Die Offenbarungswahrheiten könnten sich nur auf dasjenige beziehen, was der philosophischen Erkenntnis nicht zugänglich sei. Die Inhalte der Offenbarung galten ihm als übervernünftig, nicht aber als widervernünftig. Er strebte eine Synthese von Vernunft- und Glaubenswissen an. So schuf er eine rationale Theologie im Einklang mit der offenbarten Religion und ein mechanistisches Weltbild, das mit dem Glauben vereinbar war. Zugleich aber konnten auch atheistische und naturalistische Folgerungen aus Wolffs System geschlossen werden. Später versuchten Wolffianer unter den Theologen sogar, alle Lehren der Offenbarungsreligion, auch die Trinitätslehre, vernunftmäßig zu begründen. In Wolffs Grundsatz, dass die Offenbarung der Vernunft nicht widersprechen dürfe, sah Budde eine derartige Gefährdung der Offenbarungslehre, dass er dessen System bekämpfte. Wolffs philosophisch-theologische Auffassungen sollten aber durchaus zur Etablierung der Aufklärung in der Theologie beitragen.

---

295 Vgl. Walter Sparn: Einleitung (zu Buddes *Elementa Philosophiae instrumentalis*), S. IX-X; Nüssel: Einleitung.

296 Vgl. Sparn: Einleitung (zu Buddes *Elementa Philosophiae instrumentalis*), S. XXXIII-XXXV.

297 Christian Wolff: *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung*. Hrsg. mit einer Abhandlung über Wolff von Heinrich Wuttke. Hildesheim, Zürich, New York 1980 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1841] (= Christian Wolff. Gesammelte Werke Abt. 1, Deutsche Schriften 10), S. 120-121.

298 Zu Wolffs theologischer Haltung vgl. Casula: Theologia naturalis.

Die theologische Aufklärung wurde erst recht vorangetrieben, als Siegmund Jacob Baumgarten, Theologieprofessor in Halle, dem damaligen Wohnort Wolffs, pietistische und wolffianische Anschauungen verband. Die wolffianischen Theologen versuchten, dessen naturwissenschaftliche Methode auf Bibel und Glaubenslehre anzuwenden und so das Verhältnis von natürlicher und offenbarter Religion theologisch abzusichern. Sie bildeten eine wichtige Richtung der Theologie der Frühaufklärung.

Durch Buddes Wechsel von Halle nach Jena, das neben Leipzig und Göttingen ein Zentrum der freien historischen Forschung war, war der Hallesche Pietismus, der Pionierarbeit geleistet hatte im Kampf gegen die lutherische Orthodoxie, geschwächt worden;[299] in Halle war die historische Dogmenkritik entstanden[300] und Baumgarten leitete dort als Vorreiter des Wolffianismus den Übergang von der eklektisch-historischen Theologie zur dogmen- und kanonkritischen ein, eine Entwicklung, die später von seinem Schüler Semler vollzogen werden sollte.

Der eklektisch-historische Ansatz blieb in der Theologie immer begrenzt; er konnte nicht nachweisen, was offenbarte Wahrheit sei, sondern sie nur in ihrer Historizität verorten: Vor den Glaubenswahrheiten musste er Halt machen. Auch die Halleschen, pietistischen Theologen erkannten, weil ihnen die Erbauung des Individuums als Prinzip der Auslegung galt, die Grenzen des eklektisch-historischen Verfahrens.[301] Baumgarten verband die pietistische Orientierung an der Subjektivität mit dem wolffianischen Wissenschaftlichkeits- und Systemanspruch und dem eklektisch-historischen Ansatz. In seiner Dogmatik, der *Evangelischen Glaubenslehre* (1759-1760),[302] verbindet er religiöse Erfahrung mit ‚rationaler' Erklärung und mit historischer Begründung von zeitgenössischen dogmatischen Positionen. Dem neuen Ansatz wohnt zunächst ein apologetisches Moment inne: Baumgarten erhoffte sich eine Bestätigung der Dogmen aus der Geschichte; andererseits kennzeichnete ihn aber auch ein kritisches Moment: Die Zeugnisse der Vergangenheit wurden nach Maßstäben der Gegenwart bewertet und daraufhin angenommen oder abgelehnt.[303] Die Geschichte wurde somit zum Tummelplatz der Dogmatik, und die kritischen Ansätze ließen die Aufklärung Einzug halten in die Theologie. So kam es im Vorfeld der Debatte um Bekker zu einer ‚Entzauberung', die eine ‚Rechristianisierung' herbeiführen sollte.

---

299 Der Pietismus wird öfters als Ursache für Deutschlands ‚Sonderweg' betrachtet: Er soll es der deutschen Aufklärung ermöglicht haben, sich in Theologie und Kirche durchzusetzen. In Frankreich und England waren der Cartesianismus und der Deismus stärker vertreten. Dort stand die Aufklärung der offenbarten Religion deshalb feindlicher gegenüber. Vgl. Klaus Scholder: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Heinz Liebing, Klaus Scholder (Hrsg.): *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückerts zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden Kollegen und Schülern*. Berlin 1966 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 38), S. 460-486.

300 Halle galt mit seinen pädagogischen und publizistischen Zentren als Hauptsitz der theologischen Aufklärung, neben Berlin und Braunschweig. Vgl. Gottfried Hornig: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. In: Benrath u.a.: *Lehrentwicklung*, S. 71-146, bes. S. 125-146.

301 Sparn: Wege, S. 77-81.

302 Siegmund Jacob Baumgarten: *D. Siegmund Jacob Baumgartens Evangelische Glaubenslehre. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung herausgegeben von D. Johann Salomon Semler*. Halle 1759-1760. 3 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Te 78). Vgl. Schloemann: *Baumgarten*, S. 79-95.

303 Sparn: Wege, S. 82-84.

Baumgarten ging einen Mittelweg zwischen Deisten und ‚Radikalen' einerseits und Pietisten mit ihrem Separatismus andererseits. Mit seiner historischen Methode wollte er ‚sichere' Erkenntnisse erlangen, denn Geschichte galt ihm als Vermittlerin zwischen menschlicher Erfahrung und göttlicher Wahrheit.[304] Anders als eklektisch-historische Theologen wie Budde leistete er einen Beitrag zur ‚kritischen' Dogmengeschichte, die Dogmen auf dem Wege der historisch-kritischen Exegese hinterfragte. Die Geschichte galt ihm als eine Autorität, an die Fragen über Dogmen oder über die Interpretation und die Authentizität der Schrift zu richten waren. Damit ist er einer moderaten religiösen Aufklärung zuzuzählen, die die Auffassungen der lutherischen Orthodoxie revidierte, jedoch die Offenbarung nicht relativierte.[305] So setzte sich die Aufklärung in der Theologie durch. Sie war orthodox in dem Sinne, dass sie die neue Wissenschaft und die Philosophie anwandte, um Glaubenssätze neu zu formulieren und Glaubensinhalte zu revidieren.

Bei all dem wurde der Vernunft eine größere, jedoch nicht die entscheidende Rolle zuerkannt. Für Baumgarten war die Schrift vernunftmäßig angelegt, aber nicht in dem Sinne, dass sie mit Hilfe der Vernunft restlos auszulegen wäre.[306] Unverständliche Wahrheiten in der Schrift brauchten der Vernunft nicht zu widersprechen, sondern sie gingen vielmehr über diese hinaus und könnten nicht aus ihr hergeleitet werden.[307] Insofern eignet Baumgartens Schriften der primär vernunftorientierten Aufklärung gegenüber ein apologetischer Grundzug: Die Ausrichtung an der Vernunft dürfe nicht ins Leere führen. Deshalb kritisierte er Johann Christian Edelmanns (1698-1767) *Glaubens-Bekenntniß* (1746), dessen Verfasser ihm als Freigeist schlechthin galt.[308] Edelmann hatte Bekker als friesischen Herkules geehrt, womit die *Betoverde Weereld*, wie einst in Stoschs *Concordia*, in einen Zusammenhang gerückt wurde, der die Offen-

---

304 Sorkin: Reclaiming, S. 515; Schloemann: *Baumgarten*, S. 127-128.

305 Walter Sparn ordnet Baumgarten so auch der theologischen Aufklärung zu. Schloemann aber meint, dass Baumgarten die Geschichte von der Dogmatik fernhielt. Vgl. Schloemann: *Baumgarten*, S. 211. Zur Charakterisierung von Baumgarten als Übergangstheologen vgl. etwa Hirsch: *Geschichte*, Bd. 2, S. 370-388.

306 Siegmund Jacob Baumgarten: *D. Siegmund Jacob Baumgartens Untersuchung Theologischer Streitigkeiten. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzten Geschichte der Christlichen Glaubenslehre herausgegeben von D. Johann Salomo Semler*. Halle 1762-1764. 3 Bde. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 1133 c 49). Hier: Bd. 3, S. 191: „Wir halten es allerdings für einen Irtum, wenn man die christliche Lehre in dem Verstande vernunftmäßig nent, daß sie aus der Vernunft völlig erwiesen werden könne, indem dadurch alle Geheimnisse aufgehoben werden"; ebd., Bd. 3, S. 196-198.

307 Ebd., Bd. 3, S. 194: „Da wird vom Begreifen und von heilsamer Beurtheilung geredet, so dem natürlichen Vermögen des Menschen abgesprochen wird; woraus nicht folget, daß Warheiten, weil sie unbegreiflich sind, der Vernunft widersprechen müssen, sondern nur, daß sie über die Vernunft gehen und nicht aus der Vernunft hergeleitet werden können".

308 Vgl. Baumgartens Vorrede zu Jean Le Clercs *Untersuchung des Unglaubens, nach seinen allgemeinen Quellen und Veranlassungen. [...] Mit einer Vorrede Siegm. Jac. Baumgartens [...] wider Joh. Christ. Edelmans Glaubensbekentnis* (Halle 1747). Verweis nach: Schloemann: *Baumgarten*, S. 169. Johann Christian Edelmann: *Johann Christian Edelmanns Abgenöthigtes Jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekentniß/ Aus Veranlassung Unrichtiger und verhuntzter Abschnitten Desselben, Dem Druck überlegen, Und Vernünfftigen Gemüthern Zur Prüfung vorgelegt Von dem Auctore*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1969 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe [S.l.] 1746. Mit einer Einleitung hrsg. von Walter Grossmann] (= Johann Christian Edelmann. Sämtliche Schriften in Einzelausgaben 9).

barung der Vernunft als höchster Richterin unterordnete. In Anlehnung an Bekker behauptete Edelmann, dass Dämonen und Teufel bloß böse Menschen oder böse Gedanken seien. Der Teufel sei „weiter nichts, als eine scheußliche Pfaffen-Geburt“[309] und ‚diabolus‘ habe „nie was anders geheissen, als Calumniator, ein Verleumder und Lästerer [...]“.[310] Ein solcher Verleumder sei bloß als Mensch anzusehen und in der Bibel gebe es keinen Teufel als Widersacher Gottes, eine solche Idee sei vielmehr den Katholiken mit ihrer Unwissenheit und Leichtgläubigkeit zu verdanken.[311] Bekker habe das bereits früh erkannt, und dem Teufel jegliche Wirkungsmacht abgesprochen, wofür man ihn hätte ehren sollen, die Orthodoxie lasse aber lieber den Aberglauben vorherrschen:

> Hat denn der friesische Hercules, ich meyne den berühmten Balthasar Becker/ unrecht gethan, wenn er sich in seiner bezauberten Welt an diesen Drachen gemacht, und demselben die Macht über die Menschen nach Vermögen zu nehmen gesucht? Hätte man ihm nicht billiger dieser löblichen That halber eine Ehren-Säule setzen als ihm die Cantzel verbieten sollen? Doch diese Begebenheit zeiget zur Gnüge, daß sie die abergläubische Welt noch gerne länger wolle betrügen lassen.[312]

Edelmann zählte Bekker zu den Gegnern des traditionellen Offenbarungsglaubens und stellte ihn dem Spinozisten Adriaan Koerbagh, der in seinem *Bloem-Hof* allen Glauben an Übernatürliches verspottete,[313] und einem Friedrich Wilhelm Stosch an die Seite.[314] Anders als Baumgarten und Bekker, die bei aller Betonung der Rolle der Vernunft bei der Auslegung von Bibelstellen und der Glaubenslehre durchaus an der übernatürlichen Wahrheit der Schrift festhielten, befürworteten Edelmann wie Stosch damals eine absolute Freiheit der Vernunft in religiösen Dingen, somit auch in der Auffassung über Teufel und Dämonen.[315] Edelmann kann, anders als Bekker, auf Grund seines pantheistischen Weltbildes Gott überhaupt keinen Teufel als Feind an die Seite stellen.[316]

---

309 Ebd., S. 262.
310 Vgl. ebd., S. 266.
311 Ebd., S. 287.
312 Ebd., S. 287.
313 Vgl. van Bunge: Einleitung, S. 56.
314 Edelmann: *Glaubens-Bekentniß*, S. 288-289: „[...] da sich hingegen Becker dem Teuffel und seiner Gewalt allein widersetzet. Doch er hat das nicht allein gethan. Es haben es vor/ mit und nach ihm andre rechtschaffene Männer auch gethan. [...] Diß freymüthige Zeugniß hat zwar dem ehrlichen Manne seine Freyheit gekostet: Allein damit haben die armen Teuffels-Patronen nicht verhindern können, daß nicht andre edle Gemüther nach der Hand viel freyer in dieser Sache hätten sprechen sollen; Unter sehr vielen andern berühmten und gelehrten Leuten neuerer Zeiten, thut es der aufrichtige Herr Stossius in seiner [...] Concordia Rationis & Fidei [...]“.
315 Ebd., S. 299.
316 Ebd., S. 289.

6.4.1.3 Baumgartens Kritik an Bekkers Anwendung der Akkommodationstheorie

In der Hermeneutik geht Baumgarten neue Wege und ist er ein Wegbereiter der historisch-kritischen Bibelexegese der Neologen, indem er die Bibel als historisches Faktum mit eigenen Bedingtheiten einstuft. Er trug dazu bei, dass sie zunehmend als Schrift, die von Menschen in einem spezifischen historischen Kontext verfasst worden war und deshalb auch historisch interpretiert werden sollte, angesehen wurde. Die Exegese galt Baumgarten als Kernbereich der Theologie, weil er die theologischen Lehrsätze aus der Schrift im Gesamtgefüge der offenbarten Wahrheiten begründen wollte.[317] Indem er auf Grund seines historischen Bewusstseins erkannte, dass die Autoren der Bibel Menschen mit unterschiedlichen Regungen und Absichten waren, humanisierte er die Bibel gewissermaßen. Die Bibelworte wollte er zwar aus deren historischem Kontext heraus verstanden wissen, er hielt aber zugleich an deren göttlicher Inspiration, im Sinne der Verbalinspirationslehre, fest. Die Schrift wurde aber von ihm letztendlich nicht mehr bis ins letzte Detail als Wort Gottes aufgefasst.[318]

Um zu begründen, dass in der Schrift Zeitgebundenes und Irrtümliches enthalten sei, bediente Baumgarten sich des Akkommodationsprinzips, nach dem Gott sich in seiner Offenbarung der Zeit, dem Ort und deren jeweiliger Geistigkeit angepasst hätte. Wie Bekker und Wittich unterschied er zwischen Akkommodation und dem Skopus, d.h. dem wahren Anliegen der Schrift, die nur über Heilswahrheiten sichere und unverrückbare Aussagen mache, bei sekundären oder irrelevanten Bereichen, die für das Heil nicht unabdingbar seien, etwa bei philosophischen Wahrheiten, Naturphänomenen, der Einrichtung der Körperwelt sowie bei historischen Begebenheiten aber durchaus irren könne.[319] Gott habe zwar bei der Inspiration der Verfasser deren Erkenntnisse mit in die Schrift einfließen lassen, was zu offenkundigen Irrtümern geführt habe, bei fortschreitender wissenschaftlicher Erkenntnis könnte sich aber auch herausstellen, dass die Annahme von Irrtümern in solchen „Nebenstücken“ überflüssig wird.[320] Im Grunde

---

317 Vgl. Baumgarten: *Glaubenslehre*, Bd. 1, S. 83. Zu Baumgartens Hermeneutik vgl. auch Ulrich Barth: Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert. Stationen des Übergangs zwischen Pietismus und Aufklärung. In: Manfred Beetz, Giuseppe Cacciatore (Hrsg.): *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*. Köln [usw.] 2000 (= Collegium Hermeneuticum 3), S. 69-98. Hier bes.: S. 77-82.

318 Vgl. Schloemann: *Baumgarten*, S. 221.

319 Baumgarten: *Glaubenslehre*, Bd. 3, S. 148: „Ueberhaupt sind es alle solche theoretische und practische Warheiten oder Erkentnis- und Uebungssätze, die zur Vereinigung der Menschen mit Gott, zum Genus Gottes und zu seinem Dienst erfordert werden, oder die in einem wesentlichen Verhältnis gegen den erweislichen Endzweck der heiligen Schrift stehen. Folglich müssen die philosophischen, natürlichen Warheiten von der Natur und Einrichtung der Körperwelt, ingleichen auch historische Dinge, die blosse Umstände erzälter Begebenheiten betreffen, und nicht eigentlich zum Endzweck der heiligen Schrift und ihres Inhalts gehören, davon ausgeschlossen werden; indem das richterliche Ansehen der heiligen Schrift nicht auf Warheiten der Physic und mathematischer Wissenschaften auszudehnen ist, die nur beiläufig in der heiligen Schrift berüret, aber nicht darin abgehandelt werden“. Vgl. Schloemann: *Baumgarten*, S. 222.

320 Vgl. Baumgarten: *Glaubenslehre*, Bd. 3, S. 35-38. Hier bes.: S. 37-38: „Es würde also weder der Göttlichkeit noch der Untrieglichkeit der heiligen Schrift eigentlich schaden, wenn man auch genötiget werden solte, in chronologischen, geographischen und historischen Kleinigkeiten Feler zuzugeben, da die Verfasser dergleichen aus ihrem Gedächtnis geschrieben, und daraus nur folgen würde, daß sich die götliche Offenbarung nicht bis auf diese Stücke

aber sollte die Schrift Kenntnisse vermitteln, die zur „Union“ des Menschen mit Gott führten;[321] sie hatte somit eher ein praktisches als ein spekulatives Ziel.[322]

Mit Bekkers Anwendung der Akkommodationstheorie setzte Baumgarten sich in seiner *Untersuchung Theologischer Streitigkeiten* (1762-1764) auseinander, in der er auch vom zeitgenössischen Streit über die Akkommodation berichtete.[323] Mehrere Naturvorgänge, die in der Bibel beschrieben werden, hält er für irrig. Orthodoxe Kritiker verurteilten solche Auffassungen, weil sie implizierten, dass Jesus und die Apostel nicht immer die Wahrheit verkündet hätten. Baumgarten scheint hier einen Mittelweg zu gehen. Er lehnt die orthodoxe Auffassung, dass die Schrift auch ein Lehrbuch der Geschichte und der Naturwissenschaften sei, ab,[324] bekennt sich aber auch nicht vorbehaltlos zu Vertretern der Akkommodationstheorie wie Bekker und Le Clerc, weil diese undifferenziert alle Aussagen der Schrift über Naturphänomene als Anpassung an vorwissenschaftliche Naturvorstellungen deuteten und damit letztendlich auch theologische Lehrsätze dem Akkommodationsprinzip unterordneten und sie nicht wortwörtlich verstanden.[325]

Baumgarten geht davon aus, dass nicht alle Bibelstellen über Naturvorgänge als adäquate Naturbeschreibungen zu betrachten sind, die geschilderten Naturvorgänge könnten durch „uneigentliche Ausdrücke“ beschrieben, d.h. bildlich gemeint sein.[326] Die Akkommodation besteht darin, dass Gott mit bildhaften Wendungen eine Lehre fasslich und lebhaft vermitteln wollte.[327] Baumgarten vertritt somit eine gemäßigte Akkommodationstheorie: Manch in der Bibel beschriebener Naturvorgang sei somit keine irrige, sondern vielmehr eine uneigentliche Vorstellung, die von der Erkenntnis der zeitgenössischen Naturwissenschaft aus richtig zu erklären sei. Baumgarten ver-

---

erstrecket, und daß Gott ihre historische Erkentnis bey seiner Eingebung so gelassen, wie er sie gefunden. Doch kan bey genauerer Untersuchung aller solcher Stellen dargethan werden, daß solches nicht einmal nötig ist, und daß Gott auch für die Untrieglichkeit solcher Nebenstücke seiner Offenbarung gesorget habe“.

321 Baumgarten übernahm den Begriff ‚Glaubenslehre‘ und auch den pietistischen Gedanken von der ‚Vereinigung des Menschen mit Gott‘ als Zentrum der christlichen Religion und als Fundament seines Theologiebegriffs. Vgl. dazu: Schloemann: *Baumgarten*, S. 79-95.

322 Baumgarten: *Glaubenslehre*, Bd. 1, S. 31: „Der Zweck der ganzen heiligen Schrift selbst, und der nähern Offenbarung Gottes in derselben, besteht in dieser Ausübung und Beobachtung der darin enthaltenen Warheiten, und in Hervorbringung des rechtmäßigen Verhaltens; welcher Zweck durch blosse Vorstellung derselben nicht erhalten werden kan, sondern eine Bewilligung und Ausübung erfordert [...]. Wenn einige scholastische Schriftsteller diese theologische Wissenschaft nur einen habitum theoreticum genant haben, aus dem Grunde, weil der Verstand des Menschen das eigentliche Vermögen und die Fähigkeit ist, darin sich diese Wissenschaft befindet; so wird dabey ein irriges Vorurtheil, ein unrichtiger Obersatz, angenommen, der zu viel beweiset: indem es alsdenn gar keine practische Lehren oder Wissenschaften geben würde, weil alle, auch zur Uebung eingerichtete, auf die Uebung abzielende Lehren, mit dem Verstande eigentlich zuerst begriffen, erkant und eingesehen werden müssen. Wenn aber von ihnen zum Beweise angefüret worden, daß der Endzweck dieser ganzen Lehre in der Erkentnis und Genus Gottes bestehe: so beweiset solches eher das Gegentheil, indem diese Erkentnis Gottes mit einem affectu voluntatis verknüpfet ist, aus einer Empfindung, einer anschauenden Erfarung und Bewustseyn der Veränderungen, die derselbe Genus wirket, bestehet“.

323 Ders.: *Untersuchung*, Bd. 3, S. 181-190.

324 Ebd., Bd. 3, S. 181-182.

325 Vgl. Schloemann: *Baumgarten*, S. 163-164.

326 Baumgarten: *Untersuchung*, Bd. 3, S. 182, 188.

327 Schloemann: *Baumgarten*, S. 76-77.

sucht so, Ungereimtheiten der Schrift abzumildern, denn letztendlich kann Gott auch für ihn keine Unwahrheiten gesprochen haben. Den Primat der Wortwörtlichkeit gibt er aber auf: Das wahre Wissen über Gott und die Welt ist in der Bibel vorhanden, der Leser muss aber zu den tieferen Bedeutungsebenen vordringen. Mit seiner Akkommodationstheorie wollte Baumgarten letztendlich verhüten, dass Theologie und Naturwissenschaften auseinanderfielen.[328] Bekkers Auslegung der Bibelstellen über die Wirkungsmacht der bösen Geister lehnte er aus diesem Grund ab: Bekker tat hier in seinen Augen der Bibel „die allergröste Gewalt" an.[329]

Bekkers Deutung der Geschichte von der Verführung der ersten Menschen wird von Baumgarten besonders kritisiert, weil sie die Glaubenslehre und die Autorität der Offenbarung gefährde. Bekker habe, so tut Baumgarten dar, geglaubt, dass nicht der Satan, auch nicht der Satan in der Gestalt einer natürlichen Schlange oder gemeinsam mit ihr, sondern dass allein die Schlange die ersten Menschen verführt habe, und erkennt den Teufel nicht als Urheber sämtlicher Sünden an.[330] Baumgarten bekämpft Bekkers Deutung, weil sie die Lehre der Gottesebenbildlichkeit gefährde, denn, wenn der Mensch ja durch eine natürliche Schlange, ein Geschöpf Gottes, zur Sünde gebracht worden sei, werde Gott letztendlich für den Ursprung der Sünde verantwortlich gemacht.[331]

Bekkers Argument, dass das wortwörtliche Verständnis der Stelle erfordert, dass hier eine natürliche Schlange auftrete, weil in Gen 3 nicht explizit vom Teufel die Rede sei, widerlegt Baumgarten wie Grapius mit Parallelstellen, die durchaus eine uneigentliche Bedeutung der Schlange zulassen würden, wie etwa Offb 12,9, der Bekker keine Beweiskraft beimaß, weil die Apokalypse als Ganzes ein Gesicht sei. Eine uneigentliche Bedeutung der Stelle an sich sei, so Baumgarten, hier vom uneigentlichen Verständnis des ganzen Bibelbuchs zu unterscheiden, und die Handlungen der Schlange in Gen 3 könnten so als Handlungen des Teufels verstanden werden, weil sie anderswo, d.h. in der Apokalypse, so gekennzeichnet würden und der Wortsinn in Gen 3 dadurch nicht aufgegeben werden müsse.[332]

---

328 Zu Baumgarten und der Akkommodation vgl. Hornig: *Anfänge*, S. 211-236. Hier bes.: S. 215-220.

329 Baumgarten: *Untersuchung*, Bd. 2, S. 579-580.

330 Ebd., Bd. 2, S. 497-498.

331 Ebd., Bd. 2, S. 498: „Die beiden ersten Fragen [in Anm.: Können ohne Nachtheil einer Glaubenslehre und der Glaubwürdigkeit der heil. Schrift angenommen werden.] sind eigentlich nur von exegetischer Beschaffenheit und Erheblichkeit, ohne in die Glaubenslehre einen sonderlichen Einflus zu haben. Die dritte aber hat einen starken Einflus in die Lehre vom Ebenbild Gottes [in Anm.: Die dadurch sehr zweifelhaft werden müste, wenn der Mensch durch den blossen Anblick einer natürlichen Schlange auf eine so seltsame Weise ohne Verführung eines gefallenen Geistes zur Sünde gebracht seyn solte], und von der Beschaffenheit auch Ursprung der ersten Sünde, verursachet auch viele neue Schwierigkeiten, Gott vom Schein und Verdacht eines Einflusses in den Ursprung der Sünde zu retten [Dazu in Anm.: Es kan auch der buchstäbliche Verstand und die Glaubwürdigkeit der nähern Offenbarung Gottes, sonderlich in Erzälungen, nicht gerettet werden ohne Bestreitung dieses Irtums]".

332 Ebd., Bd. 2, S. 502: „Uneigentliche Bedeutungen müssen mit dem uneigentlichen Verstande einer ganzen Rede nicht verwechselt werden. Wenn gleich ein anderer uneigentlicher Ausdruck in einer Rede vorkomt, so kan sie dem ohnerachtet im buchstäblichen Wortverstande genommen werden. Da nun in andern Stellen die hier erzälten Verrichtungen dem Satan beigelegt werden, und diese Erklärung ohne gewaltsame Verdrehung des Textes mit einer blossen Annemung uneigentlicher Bedeutung einzeler Worte allerdings statfinden kan, so ist

In der Geisterlehre gingen die Auffassungen von Bekker und Baumgarten grundsätzlich auseinander. Baumgarten behauptete mit Rekurs auf die Schrift, dass die bösen Geister durchaus auf Geist und Körper wirken könnten, „nach den häufigen Versicherungen der heiligen Schrift nicht nur von den Versuchungen und geistlichen Verrichtungen sondern auch leiblichen Besitzungen derselben“.[333] Bekkers Argument, dass die bösen Geister nicht wirken könnten, weil sie gebunden in der Hölle lägen (2 Petr 2,4 und Jud 6), ließ Baumgarten nicht zu, weil die einschlägigen Bibelstellen sinnbildlich zu verstehen seien.[334] Dass viele Bibelstellen, die angeblich von bösen Geistern handeln, (Lk 13,11 und Mk 9,25) Krankheiten oder personifizierte Laster betreffen, wie Bekker und andere dartun, könne, so Baumgarten, gelegentlich zutreffen, indem uneigentliche Redensarten vorlägen, das heiße aber nicht, dass überall, wo es um die Wirkung der bösen Geister gehe, uneigentliche Redensarten vorlägen, denn dann wäre die Zuverlässigkeit der Schrift gefährdet.[335] Die Annahme, dass die bösen Geister nicht wirken könnten, sei der Wahrheit der göttlichen Offenbarung abträglich.[336] Vertreter der Akkommodationslehre wie Bekker, die alle Bibelstellen über die Wirkungen der bösen Geister als eine Akkommodation Christi an das Fassungsvermögen der Juden verstehen, setzten voraus, dass alle Besessenen Hypochondrier und Melancholiker seien, deren Heilung Christus bloß aus einer Art Anpassung an das Fassungsvermögen der Zeit vorgenommen hätte. So könnten alle Wunderwerke Christi heruntergestuft werden:

> [...] da einige Ausleger der heiligen Schrift, die sonst im übrigen keine Widersacher der götlichen Offenbarung seyn wollen, alle δαιμονιακοὺς für hypochondrische, melancholische, verrückte Leute gehalten, deren Heilung Christus nur aus einer Art der Herablassung, um sich in ihre Thorheit zu bequemen, so vorgenommen, als wenn sie wirklich Geister gehabt hätten. Welches eine offenbare Verdrehung der biblischen Erzälung erfordert und voraussetzet, auch um dieser Folgen willen von mehrerer Erheblichkeit [dazu in Anm.: Indem alsdenn nicht nur alle Wunderwerke und Geheimnisse ebenfals in sinbildliche Vorstellungen verwandelt werden könten, wenn dergleichen bey so deutlichen Erzälungen von Begebenheiten statfinden solte; sondern auch selbst die Nachrichten von Gott als irrige Meinungen des Altertums angesehen werden könten] ist, als sonst diese zur Naturlehre gehörige Untersuchung seyn würde.[337]

---

genugsamer Grund da, von der buchstäblichen eigentlichen Bedeutung in einzelen Ausdrücken abzugehen, ohne damit den Wortverstand aufzugeben und zu verwerfen“.

333 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 579.

334 Ebd., Bd. 1, S. 580: „Dieses Aufbehalten der bösen Geister zum künftigen Gericht kan von keinem örtlichen, räumlichen Behältnis verstanden werden, so wenig als eigentliche Fesseln und Ketten dazu nötig sind; indem diese ganze Vorstellung sinbildlich ist, also nach den Vergleichungs- und Uebereinstimmungsstücken erkläret werden mus“.

335 Ebd., Bd. 1, S. 584: „Gesetzt, daß in diesen und andern dergleichen Stellen solche uneigentliche Redensarten vorkommen solten; so würde daraus doch nicht folgen, daß in allen übrigen Stellen, wo der Wirkungen der bösen Geister Meldung geschiehet und die Verfürungen derselben angezeiget oder Besitzungen derselben erzälet werden, lauter Sinbilder und Gleichnisse anzutreffen seyn, wodurch die ganze Zuverläßigkeit der heiligen Schrift würde aufgehoben werden“.

336 Ebd., Bd. 1, S. 584.

337 Vgl. ebd., Bd. 1, S. 586.

Baumgarten stimmt, wenn er auch die Akkommodationstheorie nicht generell ablehnt, hier mit der lutherischen Orthodoxie überein. Die Neologen gingen einen Schritt weiter, indem sie die Bibelstellen und die dogmatischen Lehrformeln über dämonische Besessenheit mit Hilfe der Akkommodationstheorie grundsätzlich historisch-kritisch prüften. Damit änderte sich auch das Verhältnis zu Bekkers bibelexegetischen Auffassungen.

6.4.2 Semlers historisch-kritische Bibelexegese in seiner frühen Auseinandersetzung mit Bekker

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts waren die Methodik und der Erkenntniszuwachs der historischen Wissenschaften wie der Naturwissenschaften derart vorangeschritten, dass die Gelehrten es wagten, grundsätzliche Bibel- und Theologiekritik zu üben. Sie waren dem Christentum keineswegs feindlich gesinnt, sondern vielmehr bestrebt, es von älteren, nicht-christlichen Vorstellungen zu reinigen. Aussagen der Bibel zur Kosmologie und mythische Episoden waren durch die Konfrontation mit dem neuen Welt- und Menschenbild sowie mit den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen fragwürdig geworden, zudem war die Glaubwürdigkeit der Schrift als Geschichtsquelle erschüttert worden. Baumgarten hatte die ersten Schritte auf dem Weg zur historisch-kritischen Erforschung der Bibel gemacht, sein Schüler Johann Salomo Semler vollzog den entscheidenden Schritt in Richtung historischer Bibelkritik.[338] Baumgarten war noch zu sehr der rationalistischen Methodik verhaftet, um die historische Textkritik vorbehaltlos zuzulassen, Semler aber wandte eine grundsätzliche Text- und Sachkritik auf die Bibel an: In der Einleitung zu Baumgartens *Untersuchung* macht er nicht bloß wie dieser „uneigentliche“ Aussagen in der Bibel aus, sondern er spricht explizit von Irrtümern und falschen Vorstellungen, die nicht zum Wesen des Christentums gehörten:

> [...] also sind nicht nur viel schlechte und nach der nachherigen Entdeckung zu urtheilen, falsche Vorstellungen und Meinungen über die natürlichen Ursachen und Verknüpfungen der Dinge, sondern auch Vorurtheile, und abergläubische Irtümer, in so fern sie nicht unmittelbar die wenigen wesentlichen Wahrheiten des Christentums selbst, betraffen, hie und da geblieben.[339]

Mit der fortschreitenden historischen und naturwissenschaftlichen Forschung hatte sich auch das Teufelsbild geändert, was Konsequenzen für die Bibelexegese nach sich zog. Semler kritisierte die Art und Weise wie die Orthodoxie die Wirkungsmacht des Teufels im Bereich des Körperlichen mit Bibelstellen begründete. Er entlarvt solche Stellen als heidnisch-jüdische, abergläubische Vorurteile und Vorstellungen. So ord-

---

338 Zu Semlers historisch-kritischem Schriftverständnis vgl. Hornig: *Anfänge*, S. 56-83. Zum Verhältnis von Hermeneutik und Bibelkritik vgl. Ders.: *Semler*, S. 229-245; Ders.: Hermeneutik und Bibelkritik bei Johann Salomo Semler. In: Reventlow: *Kritik*, S. 219-236. Vgl. Hans-Eberhard Heß: *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler*. Berlin 1974 [Theol. Diss. Berlin].

339 Vgl. Johann Salomo Semler: Vorläufige Betrachtung bey der Geschichte der christlichen Glaubenslehren. In: Baumgarten: *Untersuchung*, Bd. 1, S. 11-311. Hier: S. 59.

nete er sich der Tradition der historisch-kritischen Bibelexegese ein, die mit Bekker eingesetzt hatte. Er baut die Hermeneutik zu einer historischen Disziplin aus und kritisiert nicht nur, wie Baumgarten, Bekkers hermeneutische Ansätze, sondern revidiert sie darüber hinaus auf der Grundlage der neuen bibelkritischen Entwicklungen, um so zu einer verbesserten allgemeinen christlichen Hermeneutik zu gelangen.

Als Neologe versucht er, einen Mittelweg zu gehen zwischen Orthodoxie und Verbalinspirationslehre einerseits sowie Radikalität und Vernunftreligion andererseits. Es ging ihm besonders darum, die englischen deistischen religionskritischen Werke aus den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts zu widerlegen. Dabei griff er vor allem auf das Neue Testament zurück. Bereits in seiner Magisterdisputation, dessen Thema ihm Baumgarten aufgegeben hatte, wendet er sich gegen die englische Textkritik, besonders eines William Whiston (1667-1752), weil sie angeblich arianisch wäre.[340]

Die Neologen strebten eine Harmonie zwischen Glauben und Vernunft an. Sie wandten sich nicht gegen die traditionelle Dogmatik und die herkömmliche Bibelexegese, sondern revidierten den überlieferten Lehrbestand kritisch und transformierten Glaubensinhalte, wobei sie die Glaubenspraxis in den Mittelpunkt rückten. Dabei gerieten sie zwischen zwei Fronten, die der Orthodoxie und des Pietismus einerseits, und die des Radikalismus bzw. des Rationalismus andererseits, wie der lutherische Theologieprofessor Johann Jakob Griesbach[341] (1745-1812) in der Vorrede zu seiner Dogmatik formulierte:

> Wer in unsern Zeiten eine Dogmatik schreibt, kann mit Gewißheit voraus sehen, daß ein Theil der Leser über die Anhänglichkeit der Verfassers an alte Orthodoxie mitleidig die Achseln zucken wird, während dem ein andrer Theil über vermeinte Heterodoxieen (Neologie nennt mans izt) bedenklich den Kopf schüttelt.[342]

Die Neologen versuchten, mit Hilfe der historisch-philologischen Bibelkritik die traditionellen Lehrsätze über Teufel und Dämonen mit dem neuen Weltbild und mit der Moral in Einklang zu bringen. Damit bauten sie im Grunde die Bestrebungen niederländischer cartesianischer Theologen, allen voran Bekkers, aus. Auch griffen sie auf zeitgenössische englische Werke zurück, in denen die neutestamentlichen Bibelstellen über Besessenheit mit Hilfe des Akkommodationsprinzips als natürliche Krankheiten gedeutet wurden. Als die Debatte über die angebliche dämonische Besessenheit von Anna Elisabeth Lohmann entbrannte, legt Semler seine Auffassungen über die biblische Dämonologie dar, und zwar in der *Commentatio de daemoniacis quorum in N.T. fit mentio* (1660), die zwei Jahre später in einer erweiterten Fassung auf deutsch als

---

340 Johann Salomo Semler: *Vindicae plurimum praecipuarum lectionum codicis graeci Novi Testam. adversus Gulielm. Whiston Anglum atque ab eo latas leges criticas*. Halle 1750. Zu Whistons Bibelkritik und Hermeneutik vgl. Peter Stemmer: *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus*. Göttingen 1983 (= Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 48) [Urspr.: Phil. Diss. Bochum 1981], S. 12-13; James E. Force: *William Whiston. Honest Newtonian*. Cambridge [usw.] 1985, bes. S. 90-120.

341 Zu Griesbach vgl. *ADB* IX, 660-663; *NDB* VII, 62-63.

342 Johann Jakob Griesbach: *D. Johann Jakob Griesbach's, Sachsen Weimar- und Eisenachischen Geheimen Kirchenraths und ersten Lehrers der Theologie zu Jena, Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, besonders für künftige Religionslehrer*. [3]Jena 1787 ([1]Jena 1779]. (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 175). Hier: Vorrede zur zweiten Ausgabe, Bl.)(8^{v}.

Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute erscheinen sollte.[343] Hier greift er u.a. auf den Cambridger Theologen Joseph Mede (1586-1639) zurück, der sich fragte, weshalb dämonische Besessenheit in den Evangelien unversehens auftrat und dann bald wieder verschwand. Er begrenzte sie auf die Zeit der Evangelien und setzte sie mit Irrsinn und Mondsucht gleich.[344]

Semler berief sich weiter auf Arthur Ashley Sykes[345] (1684-1756), der mit der *Enquiry Into the Meaning of Demoniacks In The New Testament* (1737) entscheidend zur englischen Auseinandersetzung über die Dämonen im Neuen Testament beitrug.[346] Sykes untersuchte gründlich, was die Kirchenväter von den Besessenen hielten und was Gelehrte aus den ersten christlichen Jahrhunderten darüber schrieben.[347] Dass Christus jemanden von einer Krankheit statt von bösen Geistern geheilt habe, beeinträchtige, so Sykes, nicht den Wahrheitsgehalt des Christentums.[348] Sykes nimmt, wie Mede, an, dass die Aussage in Joh 10,20, dass jemand einen Dämon habe, zur Bezeichnung eines Wahnsinnigen diente:[349] Christus habe sich dem damaligen Sprachgebrauch angepasst und daher zu Dämonen in Menschen geredet,[350] unreine Geister hätten aber überhaupt keine Macht über den menschlichen Körper. Besessenheit sei, so Sykes, bloß Wahnsinn oder Fallsucht, Krankheiten, die die Griechen und die Römer ja ihren Göttern oder Dämonen zuschrieben. Die Verfasser des Neuen Testaments hätten einfach die Vorstellungen der damaligen Zeit übernommen. Es wäre sinnlos gewesen, wenn Christus die damals verbreiteten Auffassungen über Besessenheit korrigiert hätte. Es reichte, dass er sich an den damals geläufigen Sprachgebrauch hielt und mit seiner Kraft die Menschen von unheilbaren Krankheiten heilte, womit er wirklich Wunder tat:

> They appear all to be such Cases of Madness, or of Epilepsy, as all the Antients agreed in imputing to their Gods, or Demons. The New Testament Writers made use of the Terms and Language usual in their Times: And as the Hypotheses they then had in Philosophy equally served the Purpose of our Saviour in his great Designs, as the very exactest Truth would have done, it had been to no Purpose for him to have engaged in Disputes, or to have opposed the received Notions. His Cause would not have been in a better Way; nor would the Cause of the One God in Opposition to Idolatry; or of Religion and Virtue in Opposition to Vice, have been better promoted, by refuting Demonology then received, than by using the common ordinary Language: it was enough that our Saviour shewed a Power

343 Johann Salomo Semler: *Ioannis Salomonis Semleri S.S. Theol. Doctoris et prof. publ. ordinarii, seminarii theologici directoris, regiorum et halberstadiensium alumnorum ephori, Commentatio de daemoniacis quorum in N.T. fit mentio*. [2]Halle 1769 ([1]Halle 1760, unter dem Titel: *Dissertatio Theologico-Hermenevtica De Daemoniacis Qvorvm In Evangeliis Fit Mentio*) (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 378 E 18).

344 Vgl. Joseph Mede: S. Iohn 10.20. He hath a Devill, and is mad. In: Ders.: *Diatribae. Discovrses On Divers Texts Of Scriptvre. Delivered upon severall occasions, By Joseph Mede, B.D. late Fellow of Christs Colledge in Cambridge*. London 1642 (Exemplar: Early English Books Online), S. 120-131. Hier bes.: S. 122-124, 126-127.

345 Zu Sykes vgl. Stephen, Lee: *Dictionary*, Bd. 19, S. 255-256.

346 [Arthur Ashley Sykes]: *An Enquiry Into the Meaning of Demoniacks In The New Testament. By T.P.A.P.O.A.B.I.T.C.O.S.* [2]London 1737 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

347 Sykes: *Enquiry*, To the reader (unpaginiert).

348 Ebd., To the reader (unpaginiert).

349 Vgl. ebd., S. 36.

350 Ebd., S. 74-75.

over all that was before Him, and cured the Diseases with a Word, which to every body else were incurable.[351]

Die englischen Schriften enthielten somit eine Kritik an allem, was in der Bibel, besonders im Alten Testament, als abergläubisch und wunderhaft erschien oder den Regeln der Moral widersprach.[352] Hier fanden die deutschen Aufklärer Argumente für ihre Bibelkritik vor.[353] Der Theologe Nathaniel Lardner (1684-1769) kann in der Akkommodationstheorie als unmittelbarer Vorläufer Semlers gelten, ging aber auch über ihn wie über Bekker hinaus.[354] Anders als Semler geht er davon aus, dass die Evangelisten die damals verbreitete Meinung über die Besessenheit vertraten; sie seien ja, wie die übrigen Apostel, ungebildete Personen gewesen; wenn sie mehr über die Dämonen gewusst hätten als ihre Zeitgenossen, trotzdem aber ähnlich über Besessenheit geschrieben hätten wie diese, wäre, so Lardner, ihre Glaubwürdigkeit fragwürdig gewesen, denn da hätte ihnen List und Trug vorgeworfen werden können, mit der Annahme ihrer Unwissenheit sei das aber nicht der Fall.[355] Christus selber habe natürlich

---

351 Ebd., S. 79. Vgl. auch die Anwendung der Akkommodationstheorie durch den englischen Physiker Richard Mead (1673-1754) in der *Media Sacra*. Richard Mead: *Medica Sacra; Or, A Commentary On the most remarkable Diseases, Mentioned in the Holy Scriptvres. By Richard Mead, Fellow of the Royal Colleges of Physicians at London and Edinburgh, and of the Royal Society, and Physician to his Majesty. Translated from the Latin, Under the Author's Inspection, By Thomas Stack, M.D.F.R.S. To which are prefixed, Memoirs of the Life and Writings of the Learned Author.* London 1755 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online) [Lat. *Medica Sacra: Sive, De Morbis Insignioribvs, Qui In Bibliis Memorantvr, Commentarivs. Avctore Richardo Mead [...]*. London 1749], bes. Vorwort, S. IX-X, und S. 73-92. William Whiston verteidigte ein eher wortwörtliches Verständnis von Dämonologie. In den ersten vier Jahrzehnten des Christentums habe es gemäß der damaligen Vorstellungen und Erfahrungen durchaus Besessene gegeben, so Whiston: William Whiston: *An Accovnt Of The Daemoniacks, And of the Power of Casting out Daemons, Both in the New Testament, And in the Four First Centvries. Occasioned by a late Pamphlet Intitvled, An Enquiry into the meaning of Daemoniacks in the New Testament. To which is added, An Appendix, concerning the Tythes and Oblations paid by Christians, during the same Four Centuries. By Will. Whiston, M.A.* London 1737 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online), S. 3-4.

352 Vgl. Michel: *Anfänge*, S. 50-51.

353 Ebd., S. 51.

354 Nathaniel Lardner: *The Case of the Demoniacs Mentioned in the New Testament: Four Discovrses Upon Mark V. 19. With An Appendix For farther illustrating the Subject. By Nathaniel Lardner*. London 1758 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online). Die deutsche Übersetzung verfasste Johann Philipp Cassel (1707-1783): *Von den Besessenen, deren im Neuen Testamente gedacht wird, in vier Reden über Marc. 5, 19. mit einem Anhange verschiedener Anmerkungen, wodurch derselbe Gegenstand noch mehr erläutert wird, von Nathanael Lardner, Doct. der Gottesgel. Aus dem Englischen übersezt von J.P.C.P. Nebst eines Ungenannten Prüfung der Gedanken, welche Herr Lardner in diesen vier Reden über die Besessene geäußert hat.* Bremen 1760 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 382 (2)). Im Folgenden wird nach dieser Ausgabe zitiert. Vgl. die niederländische Übersetzung: *Vier Redevoeringen Over De Bezeetenen, Van welke in het Nieuwe Testament gemeld wordt, over Mark. V:19. Benevens een Aenhangsel tot verdere opheldering van het Onderwerp. Door Nathanael Lardner. Doktor in de Godgeleerdheid. Uit het Engelsch vertaeld door K. Westerbaen, W.z.* Rotterdam 1758 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 460 c 197 nr. 6).

355 Lardner: *Von den Besessenen*, S. 150-151: „Denn die Meinung von Besessenen, wurde zu der Zeit algemein, sowohl von verständigen als anderen angenommen, es ist also kein Wunder, daß die Evangelisten gleicher Meinung waren. Die zwölf Aposteln Christi waren ungelehrte Männer. Er lehrete sie auch nicht die Weltweisheit, sondern die Religion. Und gewis, wenn die Evangelisten in diesen und anderen Punkten philosophischer Sachen mehr zu wissen, sich gezeiget hätten, es mögte die Glaubwürdigkeit ihrer Geschichte verringert haben. Wären sie

den wahren Sachverhalt der Besessenheit gekannt, aber nicht darüber diskutiert. Sein Ziel war ja nicht, die Menschen zu unterrichten in natürlichen Angelegenheiten, sondern vielmehr in den Grundsätzen der wahren Religion.[356] Er habe sich somit öfters den Denk- und Vorgehensweisen der damaligen Menschen angepasst.[357] Wie Semler glaubt auch Lardner, dass nichts von der Dämonenlehre zu den zentralen Lehrsätzen des Christentums gehöre; Christus und die Apostel hätten hier somit nichts festgelegt.[358]

Die ersten Zweifel an der traditionellen Teufels- und Dämonenlehre in der Bibel verdankte Semler Bekker. Dessen Dämonologie war ihm mit ein Anlass, sich ausführlicher mit Hermeneutik und Dogmatik auseinanderzusetzen. Die Dämonologie im Neuen Testament wurde damals als wichtiger Teil der Heilsgeschichte betrachtet, so betont der Philosoph und Theologe Michael Merkel (geb. 1728),[359] nicht zuletzt deshalb, weil sie eng mit anderen Religionswahrheiten zusammenhing. Semler übernahm gleich in seiner ersten Schrift zur Dämonologie, der *Abfertigung der neuen Geister und alten Irtümer in der Lohmannischen Begeisterung zu Kemberg* (1759), die als Vorstufe der *Commentatio* gilt, Bekkers Auffassung, dass in der Bibel keine Belege für eine leibliche, wesenhafte Besessenheit des Menschen durch den Teufel oder durch Dämonen gefunden werden können. In seiner Widerlegung orthodox-lutherischer Auffassungen griff er öfters auf Bekkers biblische Untersuchungen zurück. Die angebliche Besessenheit der Lohmannin und Probst Müllers Versuche, sie durch Exorzismus zu heilen, veranlassten Semler zu der öffentlichen Bekundung, dass solche „untheologischen Meinungen“ biblisch nicht zu begründen seien.[360] Da die Orthodoxie die Bibelstellen, in denen Teufel und Dämonen sowie deren Wirkung erwähnt werden, als Beleg für Besessenheit beibrachte, war Semler bestrebt, die betreffenden Bibelstellen im Alten und Neuen Testament daraufhin zu untersuchen, „ob darin wirklich ein deutlicher Erkentnisgrund anzutreffen sey, leibliche Besitzungen der Menschen, und

---

weiser und verständiger als die meisten anderen gewesen, und selbsten, als die Verständigen und Gelehrten damahliger Zeiten, so wurden sie einige der Kunst und Erdichtung in den vornehmsten Stükken ihrer Geschichte beschuldiget haben. Allein nun findet eine solche Beschuldigung oder Argwohn hier keinen Plaz“.

356 Ebd., S. 151-154.

357 So sei Lk 4,33-35, 39 eine Anpassung. Vgl. ebd., S. 186: „Die Wahrheit dieser Sache, wie vorher gesagt, halte ich diese zu seyn. Unser Heiland, indem er Krankheiten, die algemein den bösen Geistern zugeschrieben werden, heilet, richtet seine Ausdrükke und Art, solche unglükliche Personen zu behandeln, nach der gemeinen Meinung des Volks, ein, ohne dieselbe zu unterstüzzen, oder beizupflichten“.

358 Ebd., S. 155-156.

359 Zu Merkel vgl. Hamberger, Meusel: *Das gelehrte Teutschland*, Bd. 5, S. 180; Jöcher, Adelung: *Fortsetzung*, Bd. 4, Sp. 1495. Michael Merkel: *Unpartheyische Untersuchung der Dämonischen Leute des neuen Testaments, erste Abtheilung in welcher die Bedeutung des Wortes δαίμων historisch untersucht wird aus Liebe zur Wahrheit ans Licht gestellet von Michael Merkel, der Weltweisheit Magister. 1. Thess. V, 21*. Leipzig 1768 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 66 E 21 (8)), S. 10: „Der Streit über die dämonischen Leute des neuen Testaments betrift einen der wichtigsten Theile der heiligen Geschichte, und stehet wegen der Folgen, so daraus hergeleitet werden können, mit andern Wahrheiten der Religion in so genauer Verbindung, daß es allerdings die Mühe belohnet, solchen mehr als einmal mit aller möglichen Sorgfalt zu untersuchen“.

360 Semler: *Abfertigung*, Vorrede, S. 14.

Bezauberungen so zu glauben, als fast algemein unter den Christen noch immer geschiehet".[361]

Müller glaubte auf Grund der Geschichte von der Verführung der ersten Menschen, die er dahin deutete, dass der Teufel als Schlange dem Menschen leiblich innewohnte, auf Teufelseinwirkung im Fall Lohmann schließen zu können. Eine solche Übertragung von Bibelstellen hielt Semler nicht für erlaubt. Bei der Lohmannin liege ja keine Versuchung vor. Bekkers bibelexegetische Untersuchungen wurden von Semler bei der Widerlegung Müllers benutzt,[362] insgesamt aber will Semler die Hermeneutik ausbauen und zur kritischen Überprüfung der Dämonologie anhalten.[363]

Wo Semler Bibelstellen als potentielle Beweise für die Wirkungsmacht des Teufels kritisch untersucht, geht er insofern über Bekker hinaus, als er dogmatisch gründlicher vorgeht. Er prüft, ob es bei den betreffenden Bibelstellen um offenbarte Lehrsätze geht, „ob die Urheber und Verfasser der biblischen Bücher uns aus einer götlichen Eingebung und Versicherung von so grosser Macht des Teufels belehren".[364] Er räumt ein, dass Bekker zwar einen großen Schritt auf dem Weg zur Bekämpfung des Teufels- und Aberglaubens gemacht habe, dass dieser aber „den Grund und das Recht dazu" nicht hinreichend hinterfragt habe. Semler kritisierte Bekkers gewaltsame Verdrehung von Bibelstellen von einer hermeneutisch und dogmatisch gründlicher durchreflektierten, historisch-kritischen Position aus,[365] etwa indem er anhand von Bibelstellen im Alten Testament aufzeigte, dass dort kein Beweis für Besessenheit zu finden sei.[366] So hatte Bekker die angeblich teuflische Zauberei der ägyptischen Zauberer als Betrug hingestellt,[367] aber nicht erklärt, worin dieser bestehe. Die Bibel berichte aber, so Semler, vom Geschehen eindeutig als von einer damaligen Begebenheit: Die Zauberer taten dasselbe wie Moses, indem sie aus Stäben Schlangen machten. Wenn der Bibelautor die Geschehnisse aber der Vorstellungsart der Ägypter entsprechend beschrieben und sie zugleich, wie Bekker glaubte, als Betrug hingestellt habe, dann wäre, wenn man Bekkers Deutung folgte, auch Moses' Wunder als Betrug anzusehen, was Bekker aber nicht habe behaupten wollen.[368]

Das Neue Testament enthält viele Fälle der Heilung von Besessenen durch Christus. Semler schließt zwar nicht aus, dass bei einigen wirkliche Teufelseinwirkung anzunehmen wäre, er betont aber, dass Christus nie die Möglichkeit der Einwirkung des Teufels und der bösen Geister auf den menschlichen Körper gelehrt habe, sondern bloß deren moralische Wirkungsmacht. Dass leibliche Einwirkung möglich wäre, sei eine irrige Annahme der damals Lebenden. Christus habe sich diesen Vorstellungen angepasst und sie benutzt, um die Menschen bei der wunderbaren Heilung zum Nachdenken zu bringen und ihr Wissen zu erweitern, damit sie allmählich die christliche

---

361 Ebd., Vorrede, S. 36; ebd., S. 38: In der Bibel findet Semler keinen Grund zur Auffassung der Gewalt des Teufels auf Körper und der teuflischen Zauberei.

362 Vgl. ebd., Vorrede, S. 37: „Ich habe Bekkers Meinungen nicht selten in der Absicht beigebracht, um den Ungrund seines Systems an sich, und die Unschicklichkeit der Application, zu zeigen".

363 Ebd., Vorrede, S. 37-38.

364 Ebd., S. 208-209.

365 Vgl. ebd., S. 327-328.

366 Ebd., S. 243.

367 Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 3, S. 113-127 (Kap. 14).

368 Semler: *Abfertigung*, S. 236-237.

Wahrheit erkannten.[369] Christus und die Apostel hätten die jüdischen und heidnischen Vorstellungen von der Wirkungsmacht des Teufels im Körperlichen nirgends bestätigt, sondern nur die Existenz und die moralische Wirkungsmacht der bösen Geister. Nur Letzteres gehört deshalb zum Wesen des Christentums.[370] Semler übernimmt, was die leibliche Wirkungsmacht des Teufels betrifft, somit Bekkers Position, motiviert sie aber dogmatisch gründlicher. Semler urteilte nach gründlicher Prüfung der Schrift, „daß endlich folglich auch kein vernünftiger Christ [die Wirkungsmacht des Teufels im Bereich des Körperlichen] zu einer algemeinen, gewissen und richtigen Glaubenslehre machen kan, gleichwie es aus der Vernunft an sich gar nicht gewust oder bestätiget werden“ könne.[371]

6.4.3 Semlers philologische Rückgriffe auf Bekker und Wettstein

In der *Commentatio* und ihrer deutscher Fassung untersuchte Semler grundsätzlich die angeblich von Dämonen besessenen Kranken in den Evangelien. Nach gründlicher Prüfung des Wortlauts der entsprechenden Stellen behauptete er, dass es sich hier um bloß natürliche Krankheiten oder um Fälle von Wahnsinn handle. Seine Untersuchungen zur Besessenheit im Neuen Testament bestimmten die theologische Theoriebildung seiner Zeit entscheidend und ließen Bekkers Auffassungen erneut aktuell werden. Seine Zeitgenossen schätzten Semler sehr, weil er die biblische Teufels- und Dämonenlehre als bloß „jüdischen Sauerteig“ zu entlarven wusste:

> Hr. D. Semler hat unstreitig das Verdienst, daß die vielen abergläubischen Meinungen in Ansehung des Teufels und dessen Besitzung sich sehr verloren, und dies Hauptstück unsrer Theologie mit der gesunden Vernunft übereinstimmender geworden [...] [und] von allem jüdischen Sauerteige noch nicht gänzlich gereinigt ist. [...] Hr. D. Semler ist der erste unter den Deutschen gewesen, der den Muth gehabt, auf die Berichtigung und Verbesserung dieser Lehre zu dringen [...].[372]

369 Ebd., S. 266: „Niemand wird im Ernst glauben, daß Jesus so einen Lehrbegrif von den Geistern lehre; daß sie ihren räumlichen Aufenthalt und Ruhe in dürren Gegenden der Erde suchen, daß sie einander abholen und invitiren in einen Menschen, um ἀναπαύσιν dazu haben; es sind gemeine und nicht der Sache selbst gemässe Vorstellungen, welche aber Christus völlig gebraucht, um sie zum Nachdenken zu bringen, da es ohne Wunder unmöglich war, die Begriffe der Menschen von den natürlichen Dingen, von den und jenen Arten der Geschöpfe, gleich auszubessern; [...] [es sei] weise Herablassung und beste stuffenweise Beförderung des moralischen Endzwecks [..]“.

370 Ebd., S. 272-273. Die Lehre von der leibhaftigen Wirkungsmacht des Teufels wurde den aufklärerischen Theologen zum Aberglauben, den es zu überwinden galt. Vgl. Ders.: *Samlungen*, Bd. 1, Bl. A6^{r}; Ders.: *Abfertigung*, S. 280: „Kurz, ein ander, als moralisches Gebiet, kan der Teufel, nach der heil. Schrift, und vernünftigen Auslegung derselben, nicht haben“.

371 Ebd., S. 198.

372 Nicolai: *Bibliothek*, Bd. 44 (1781), 2. St., S. 363 (Anonym: Semler, J.S.: De daemoniacis quorum in N.T. fit mentio. Comm. Ed. IV. et auct.: Rezension).

Die Untersuchung der biblischen Dämonologie war für Semler ein hermeneutisches Problem.[373] Historisches Verstehen war das zentrale Prinzip in seiner Hermeneutik und immer mit dem Bewusstsein einer zeitlichen und sachlichen Distanz zu den biblischen Geschehnissen und deren Darstellung verbunden: Die Stellen sollten so interpretiert werden, dass der Autor in seiner historischen Einbindung und in seiner moralischen Individualität aufscheint, und von dort her verstanden wird, ein Verfahren, das er als *sensus litteralis historicus* bezeichnet.[374]

Zum richtigen Verständnis seien der griechische Sprachgebrauch und griechische Begriffe wie ‚δαιμόνιον' in und außerhalb der Bibel zu untersuchen. Erst dann werde erkennbar, so Semler, welche Vorstellungen ein Verfasser mit solchen Begriffen verbindet.[375] Darin stimmt er mit dem Schweizer Theologen Johann Jakob Wettstein (1693-1754) überein, der ebenfalls eine historisch-kritische Untersuchung des Neuen Testaments forderte und dabei verlangte, dass der Interpret des Neuen Testaments sich zunächst in die Autoren und das Lesepublikum, den Geist der Zeit und an den historischen Ort versetzte, so dass die damaligen Sitten und Vorstellungen, das damalige Wahrheitsbewusstsein und die damalige Bildlichkeit verstanden würden.[376]

Auf Grund des Sprachgebrauchs ergibt sich, so Semler, dass unterschiedliche Vorstellungen von Besessenheit vorliegen: Die Heiden verstanden ‚δαιμόνιον' als die Seelen der Verstorbenen, die nicht-griechischen Juden als böse Geister, die Christen übernahmen daraufhin beide Auffassungen und hatten somit keine einheitliche Vorstellung vom Dämonischen.[377] Das Ganze sei ein „problema Hermeneuticum",[378] das

---

373 Semler: *Commentatio*, S. 59: „Sed iam huic scriptioni finem facio; & summam quasi eius ita adhuc prodo. Quaestio haec de daemoniacis, est, quod ad nos hodie attinet, problema hermeneuticum".

374 Vgl. Heß: *Theologie*, S. 152-153.

375 Semler: *Untersuchung*, S. 121, 192-193.

376 Semlers Praefatio, Semlers Observationes (unpaginiert). In: *Ioh. Iac. Wetstenii libelli ad crisin atque interpretationem Novi Testamenti. Adiecta est recensio introductionis Bengelii ad crisin Novi Testamenti atque Gloscestrii Ridley dissertatio de syriacarum novi foederis versionum indole atque usu. E bibliotheca et cum quibusdam notis viri cel. I.D. Michaelis in academicorum usus edidit et pleraque observationbius illustravit D. Ioh. Salmomo Semler*. Halle 1766, S. 124-127. Verweis auf: Heß: *Theologie*, S. 154. Zu Wettstein vgl. *ADB* XXXXII, S. 251-254. Semler: *Commentatio*, S. 46. Semler zitiert Wettstein öfters, weil dieser in *Hē Kainē diathēkē. Novum Testamentum Graecum* (Amsterdam 1751-1752) viele Bibelstellen mit griechischen Parallelstellen verglichen hatte; vgl. etwa Semler: *Commentatio*, S. 48-49. Semler gab 1764 eine Ausgabe von Wettsteins *Prolegomena* heraus, die 1730 erstmals in Amsterdam erschienen war: *Ioh. Iac. Wetstenii Prolegomena In Novvm Testamentvm. Notas Adiecit Atqve Appendicem De Vetvstioribvs Latinis Recensionibvs Qvae In Variis Codicibvs Svpersvnt Ioh. Sal. Semler; Cvm Qvibvsdam Charactervm Graecorvm Et Latinorvm In Libris Manvscriptis Exemplis*. Halle 1764. Vgl. Midelfort: *Exorcism*, S. 192, Anm. 68. Zu Wettstein vgl. Charles Lacey Hulbert-Powell: *John James Wettstein 1693-1754. An Account of his Life, Work and some of his Contemporaries*. London 1938 (= Church Historical Society 31); Werner Georg Kümmel: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*. [2]Freiburg, München 1970 (= Orbis academicus 3, Philosophische und theologische Reihe 3), S. 52-54. Zu Wettsein und dessen Bibelexegese vgl. auch Gerald Seelig: Einführung in: Georg Strecker, Udo Schnelle, Gerald Seelig (Hrsg.): *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*. Berlin [usw.] 1996. 2 Bde. Hier: Bd. 2, 1. Tlbd., S. IX-XXIII; Otto Merk: Von Jean-Alphonse Turretini zu Johann Jakob Wettstein. In: Reventlow: *Kritik*, S. 89-112. Hier bes.: S. 103-111.

377 Früher verstanden, heißt es bei Semler, die Heiden und die Juden die Dämonen als die Seelen verstorbener gottloser Leute, die in Satans Reich gehörten. Unter den Christen herrschten unterschiedliche Auffassungen; die über die substantielle Einwohnung des Satans in der

aber die Vorstellung einer körperlichen „Besitzung“ durch eine dämonische Wesenheit nicht zulasse, so Semler, weshalb diese keinen „hermeneutisch gewissen Grund“ habe:[379] Sie sei in der Bibel nicht eindeutig belegt und erst recht kein Lehrsatz.[380] Die Juden verkehrten damals ja noch „in dickem Aberglauben“ und „in grober Unwissenheit“.[381] Die Vorstellung sei somit nicht in die Dogmatik aufzunehmen,[382] die Heilungen, die Christus vornahm, waren aber durchaus wunderbar.[383]

Semler beruft sich auf Bekker und Sykes, weil sie das Wort ‚Dämon‘ bereits gründlich in dessen historischem Kontext untersucht hatten.[384] Er lehnt Bekkers sprachgeschichtliche Erkenntnisse zu ‚δαιμόνιον‘ und ‚διάβολος‘ jedoch ab, insofern dieser glaubte, dass bei den Heilungen von Besessenen im Neuen Testament nie die Rede gewesen sei von ‚διάβολος‘, sondern von ‚δαιμόνιον‘, und deswegen Teufelswirkung bei Besessenen ausschloss. Semler aber nuanciert den Unterschied, etwa anhand von Apg 10,38, wo es heißt, dass Christus alle, die vom Teufel überwältigt waren, heilte. ‚δαιμόνιον‘ wurde damals öfters gebraucht als ‚διάβολος‘, so Semler, weil es als griechisches Wort viel geläufiger war als ‚διάβολος‘, das im Grunde nur die Juden kannten. Es bedeutete aber nicht bloß Krankheit, wie Bekker glaubte.[385] Mit seiner hermeneutischen Untersuchung zur Besessenheit will Semler seine Zeitgenossen anregen, selber kritisch die Bedeutung des griechischen Wortmaterials zu erforschen und so den Aberglauben zu entlarven.[386]

---

menschlichen Natur, die zu Semlers Zeit vertreten wurde, sei, so Semler, von den alten Vorstellungen in biblischen Zeiten zu unterscheiden; es sei dafür kein Beleg in der Bibel zu finden. Vgl. Semler: *Anhang Abfertigung*, S. 111.

378 Ders.: *Untersuchung*, S. 8-9.

379 Ebd., S. 4; ebd., S. 16, 26: Es herrsche, so Semler, vielmehr eine solche exegetische Freiheit, dass jeder sich seine eigene Vorstellung über die Erzählungen von Besessenheit im Neuen Testament macht. Vgl. Ders.: *Commentatio*, S. 47; Ders.: *Untersuchung*, S. 83-84.

380 Ders.: *Commentatio*, S. 61: „Iam interpretari non possum, quomodo hoc sit verum, non vero vulgaribus tum opinionibus tribuendum. Christiani iam solent malos spiritus, qui numquam fuerunt anima hominis, cogitare: sed talis notio tum temporis non fuit; ergo id, quod plerique christiani statuerunt, non est ex Evangeliis derivatum, seu hermeneutice verum; si vero hermeneutice vera notio est illa, animam mortui esse & dici daemonem a Iudaeis & Graecis illius temporis, sequitur hanc notionem deberi opinioni, non vero ipsi deo in scriptura alicubi affirmanti, ideoque non esse dogmaticam“.

381 Ders.: *Untersuchung*, S. 88-89.

382 Ebd., S. 90: „[...] man möge doch diese Betrachtung untersuchen: wenn niemalen aus heil. Schrift ein götlich ausgedrucktes Zeugnis angezeigt werden kan, des Inhalts, daß der Teufel oder böse Geister der Substanz nach in lebendigen Menschen sich befunden und aufgehalten haben; wo denn der so gute Erkentnisgrund hergekommen seie, daß die Leute in jener abergläubischen Zeit, es sich so algemein überredet haben, und warum man denn, ohne solches götliches Zeugnis von dieser Vorstellung vor sich zu haben, es auch jetzt noch immer so fortpflanzen und gar mit in die Dogmatik setzen solle? Auf diese 4 Aufgaben habe ich selbst den Hauptinhalt meiner lat. Abhandlung gebracht“; ebd., S. 269: „Diese Leute sagen [= griechische Juden], es ist ein Dämon in dem Menschen; Gott aber bezeugt es niemalen, es ist ein böser Engel, oder der Teufel selbst, der Substanz nach, in ihnen. Selbst der Ausdruck gehört nicht her: Jesus hat gesund gemacht, alle die vom Teufel überwältiget waren; dis sagt keine substantielle Besitzung; denn der Teufel kan leiblichen Schaden der Gesundheit zugefügt haben, ohne diese Bestimmung“.

383 Ders.: *Commentatio*, S. 47.

384 Ders.: *Untersuchung*, S. 158.

385 Ders.: *Abfertigung*, S. 326.

386 Ders.: *Untersuchung*, Vorrede, Bl. C6^{r}: „[...] ich wil nur die eigne Untersuchung befördern, und den schändlichen Aberglauben von Zauberey und Besitzungen, welcher unter vielen Christen herrschet, nach und nach schwächen“.

Wenn die lutherische Orthodoxie Semler vorwirft, dass er bloß aus neueren Autoren wie Bekker und Wettstein seine Beispiele geschöpft habe, räumt er dies zwar ein, weist aber darauf hin, dass er die Belege kritisch überprüft und viele neue hinzugefügt habe.[387] Anders als Bekker und Wettstein schließt Semler nicht aus, dass Gott zu Christi Zeiten Ausnahmen in Sachen Wirkungsmacht der bösen Geister gestattet habe, was in seinen Augen die christliche Lehre aber nicht beeinträchtigte.[388]

Semler weist nach, dass nirgendwo in der Bibel klar bezeugt werde, dass Gott dem Teufel erlaubt habe, leibhaftig in den Menschen zu fahren. Wie Bekker nimmt er an, dass der Teufel nicht in der Seele oder im Körper des Menschen Wirkungen hervorbringen könne, da er immer außerhalb der Substanz der Menschen geblieben sei, auch beim Sündenfall der ersten Menschen.[389] Die gegenteilige Meinung gründe im heidnischen Aberglauben.[390] Semler strebt aber über Bekker hinaus und unterscheidet die hermeneutische Wahrheit von der dogmatischen und der metaphysischen: Wenn es in der Zeit Christi Vorstellungen von leibhaftiger Teufelswirkung gab, könnten sie durchaus der hermeneutischen Wahrheit angehören, was aber nicht heißt, dass solche Vorstellungen auch dogmatisch wahr sein sollten, d.h. Lehrsätze wären.[391] Wo die Bibelstellen sich nach den Vorstellungen der damals Lebenden richteten, seien sie hermeneutisch wahr und historisch entsprechend zu deuten, was aber nicht heißt, dass sie auch dogmatisch und metaphysisch begründet seien, wie die Orthodoxie auf Grund der Verbalinspirationslehre annahm.[392]

---

387 Ebd., S. 200-201.

388 Ebd., S. 65-67. Vgl. auch Ders.: *Abfertigung*, S. 246: „[...] gleichwie ich von andern Stellen nicht anders als es wirklich dafür halten kan, daß sie von leibhaftig besessenen Menschen handeln; obgleich Becker und nach ihm andere, auch neuerlich Wetstein, nach ihrer übrigens ehrlichen Einsicht, es haben leugnen können“; ebd., S. 267-268: als Beispiele der Teufelswirkung zieht Semler Mt 17,15f., Apg 16,16 und 19,13f. heran, wo es um wirkliche Einwirkungen gehe.

389 Ebd., S. 199-200.

390 Ders.: *Untersuchung*, Vorrede, Bl. A4^{v}-A5^{r}.

391 Ebd., Vorrede, Bl. A5^{v}-A6^{v}: „In allen guten Anweisungen zur Hermeneutik oder Unterricht zur Auslegung der biblischen Bücher, findet sich die gegründete wichtige Regel: daß man die hemeneutische Warheit, von der historischen, dogmatischen und moralischen, fleißig unterscheiden und nicht bey jener überal auch diese Arten der Warheit sogleich annemen, und voraussetzen solle. Das sol so viel heissen: die Richtigkeit und Gewisheit der Vorstellungen, die in einer Rede nach den signis, oder nach den Bezeichnungen der Sprache in den Worten, die unleugbare und unfelbare ist, mus man nun nicht sogleich und allemal auch für die Richtigkeit und Gewisheit der vorgestelleten Sachen und Dinge, so der Gegenstand und Inhalt der hermeneutisch wahren Vorstellungen sind, halten und annemen. Denn in der heiligen Schrift werden auch oft die Vorstellungen gemeldet, welche die Menschen nach ihren Umständen ihrer Zeit und ihres Orts, von den mit ihnen verbundenen Dingen gehabt haben; diese Vorstellungen sind nicht allemal der Sache nach die wahren, oder welche zu aller andern Zeit von allen andern vernünftigen Menschen angenommen werden müssen; folglich können jene Menschen jener Zeit von manchen Dingen damals gewisse Vorstellungen sich gemacht haben, die in der Bibel historisch gemeldet und erzälet werden, ohne daß deswegen es metaphysisch allezeit wahre, und mit den Dingen, deren Vorstellungen es sind, richtig übereintreffende Gedanken oder Urtheile sind“; ebd., Bl. A7^{r}: Etwas kann hermeneutisch wahr sein, das heiße aber nicht zugleich, so Semler, dass es dann zu einer „physikalischen dogmatischen Warheit“ gemacht werden kann; „es ist unserer jetzigen Erkentnis überlassen“; ebd., Vorrede, Bl. A7^{v}-A8^{r}: „Es ist also die hermeneutische Gewisheit, von der dogmatischen, welche die Wirklichkeit der vorgestelten Sache selbst und die algemeine Warheit der Erkentnis davon einschliest, gar sehr zu unterscheiden“.

392 Vgl. ebd., S. 156-157; S. 156: „[...] die wörtliche Abfassung der erzälten Begebenheiten richtet sich nach den damaligen Vorstellungen der Leute, die so redeten; diese Vorstellung hat

Die orthodox-lutherischen Theologen entgegneten, dass die Deutung, die Semler und Bekker vertraten, nur dann erlaubt wäre, wenn in den betreffenden Bibelstellen ein Hinweis enthalten sei, dass sie etwas anders bedeuteten als vordergründig scheine, was aber für die über Besessenheit nicht zutreffe. Wie in der ersten Phase der Rezeption der *Betoverde Weereld* war die Orthodoxie auch jetzt überzeugt, dass hier eine gewaltsame Verdrehung vorliege, denn „so kann kein Ausleger, der ihnen und ihren Worten nicht die größte Gewalt anthun will, ihren Erzehlungen einen andern Verstand andichten“.[393] Während Bekker damals keine adäquate Antwort bereithielt, formulierte Semler den gediegenen hermeneutischen Grundsatz, dass zwischen den damaligen Vorstellungen von den Gegebenheiten einerseits und den Auffassungen von den Ursachen solcher Begebenheiten andererseits zu unterscheiden sei. Wenn ein Evangelist erzählt, dass Christus die Mondsüchtigen heilt, obwohl die Krankheit nicht vom Mond oder von einem Dämon verursacht werde, gebraucht er das damals geläufige Wort ‚Mondsüchtiger‘, was aber nicht heißt, so Semler, dass der Evangelist auch geglaubt hätte, dass der Mond die Ursache der Krankheit sei und dass er dies Semlers Zeitgenossen als allgemeine Wahrheit hätte vermitteln wollen, wie die Orthodoxie glaube,[394] zeichneten die Evangelisten doch die damaligen Ereignisse auf gemäß dem damaligen Verständnis.[395] Die Frage der Orthodoxie, wie einer überhaupt wissen könne, wann die Schrift Wahrheit und wann sie Irriges lehre, hielt Semler für unnütz, da die Schrift keine naturwissenschaftlichen Lehren vermittle, sondern bloß die damaligen Vorstellungen von den Ursachen der Krankheiten enthalte.[396]

Obwohl Semler Bekker durchaus kritisch bewertete, nahm er ihn gegen den Vorwurf der Orthodoxie, dass er die Religion mit Füßen trete, in Schutz. Keiner könne darüber urteilen, ob ein Theologe mit Recht, nach gründlicher Prüfung, urteile, dass Besessene bloße Kranke seien und es keine substantielle Einwirkung von Geistern gebe. Ein solches Urteil bleibe dessen eigenem Gewissen überlassen, und nur Gott könne urteilen, ob einer gemäß der eigenen tieferen Erkenntnis handle.[397] Bekker,

---

nun nicht per se eine dogmatische und metaphyische Richtigkeit zum Grunde, wenn sie gleich hermeneutisch wahr ist“; ebd., S. 157: „Dis komt auf meinen Grundsatz hinaus: nicht alle Menschen zu allen Zeiten und Orten können von einerley Objecto einerley Vorstellung haben; also auch nicht von der Ursache der Zufälle der Menschen, welche man Dämoniacos ehedem nante“.

393 Ebd., S. 234-237; S. 243-245.

394 Ebd., S. 236-238, 236: „Man mus nur die Sache sich eigentlich vorstellen, und die Ursache desjenigen unterscheiden, was wirklich einem jeden Zuschauer damalen von der Sache in die Sinne fiel“.

395 Vgl. ebd., S. 238-239.

396 Ebd., S. 254: „Was also Ursachen leiblicher Veränderungen betrift, davon gibt die heilige Schrift keinen dogmatischen Unterricht, ob sie wol die Meinungen der damaligen Menschen, die es für richtige Erkentnissen hielten, beiläufig meldet. Der dogmatische Unterricht der Schrift betrift niemalen leibliche Dinge, oder den Zusammenhang der Mittel und Ursachen in der Körperwelt: sondern blos und allein Gott, und unsern moralischen ihm gefälligen Zustand; davon werden wir allesamt, zu allen Zeiten, ohne allen Irtum unterrichtet; diese Warheiten müssen wir um des wirklichen dogmatischen Zeugnisses willen, selbst annemen und Gott zu Ehren glauben“.

397 Ebd., S. 125-126: „Bekker ist, wie es erweislich ist, ein unsträflicher Mann in seinem Verhalten gewesen; ob er ein gut Gewissen in Absicht der gemeinen Lehre von Besessenen gehabt, und also seiner Erkentnis vom Gegentheil nicht zuwider gehandelt hat, das kan nicht auf ein Urtheil eines oder mehrerer und aller Theologen ankommen; indem die Verknüpfungen der Handlungen mit der Erkentnis, als eine innerhalb des Menschen daseiende Sache, blos Gott beurtheilen kan. Daher man offenbar unrecht thut, daß man dem Bekker so in Tag

Sykes und Wettstein leugneten die leibliche Innewohnung des Teufels, weil sie dafür nach gründlicher Prüfung keinen Grund fanden, daher wurden sie zu Unrecht von der lutherischen Orthodoxie als gottlos betrachtet.[398] Bekker könne, so Semler, Gewissenhaftigkeit keineswegs abgesprochen werden:

> Kan Becker nicht ein gewissenhafter Mann seyn, wenn er gleich nicht so viel von der leiblichen Gewalt des Teufels glaubet, und die Stellen im Evangelio anders auslegt, als manche andre Gelehrten? Ist es notwendig seine pur lautere Bosheit und satanische Absicht, welche ihn hindert, das in der heiligen Schrift als klar zu finden, was andre, ohne eigne Prüfung, dahin glauben?[399]

Weil die Zeugnisse unzuverlässig gewesen seien, habe Bekker aufrichtigen Gewissens nichts anderes annehmen können, so Semler.[400]

6.4.4 Die Revidierung von Bekkers hermeneutischen und dogmatischen Grundsätzen durch die Neologie

Im Zuge des zweiten Teufelsstreits um Gaßner und Schröpfer untersuchten die deutschen Neologen in den siebziger und achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts, ob Bibelstellen etwas über die Wirkungsmacht des Teufels und der bösen Geister aussagten. Sie bestritten nicht nur den Glauben an die leibliche Einwirkung des Teufels und der Dämonen, sondern wollten ihre Teufels- und Aberglaubenskritik auch bibelkritisch erhärten und dogmatisch verorten. Dabei konnten sie auf niederländische Theologen, wie Bekker, und auf englische Gelehrte zurückgreifen. Die biblische Dämonologie bildete ein wichtiges Thema der europäischen Gelehrtendebatte.[401] Bekker galt vielen

---

hinein schuld gibt, er trete alle Religion mit Füssen; nicht einmal von den andern kan man dis sagen. Man mus seinem Gewissen selbst folgen; also man kan sagen, ich halte dis und jenes für unrecht oder unerlaubt, das heist, ich finde keine Gründe aus dem Sprachgebrauche, die daemoniacos so zu erleutern; allein wenn nun Bekker oder ein anderer gleichwol diese Meinung angenommen hat, so ist durch jenes Urtheil es eben so wenig wahr worden, daß Bekker selbst auch moralisch unrecht gehandelt habe, als wenig, durch die vielen Meinungen von daemoniacis, wahr wird, daß eine geistige Substanz in ihnen gewesen. [...] Es ist ja nur die Frage, ob jemand, wenn er den griechischen Sprachgebrauch und den Unterschied der metaphysisichen und hermeneutischen Warheit, so einsiehet, an seinem Theil mit gutem Gewissen die daemoniacos so ansehen möge und könne, daß er keine besondere Substanz in ihnen auch wol keine Wirkung eines Geistes auf sie, findet; und diese Frage bleibt einem jeden selbst überlassen“.

398 Ebd., S. 137-138.

399 Ders.: *Abfertigung*, S. 247.

400 Ebd., S. 167-168: „Daß man leibliche Wirkungen des Teufels, und Gesänge oder Reden guter Engel, nicht glaubt, dieweil sie von unglaubwürdigen Personen auf eine confuse Art eigensinnig vorgegeben werden, ist dis ein strafbarer Unglaube? Ich stecke selbst in diesem vernünftigen Unglauben, und werde die wichtigen Gründe nachher anfüren, warum ich so ungläubig bin. Ist Becker ein gotloser und ungläubiger Mann, wenn er von den Dämoniacis zur Zeit Christi auch erweislich unrichtige Gedanken gehabt hat? Hat er zur Schändung und Verachtung Gottes so gelehret?“.

401 Die deutsche Rezeption der *Betoverde Weereld* könnte im Grunde nur dann richtig beurteilt werden, wenn auch die englischen und die französischen Reaktionen auf die *Betoverde Weereld* näher betrachtet würden.

D. Balthasar Bekkers
reformirten Predigers in Amsterdam

bezauberte Welt.

Neu übersetzt
von
Johann Moritz Schwager,
Pastor zu Jöllenbeck;

durchgesehen und vermehrt
von
D. Johann Salomo Semler.

Erster Band.

D. BALTH. BEKKER.

Leipzig,
in der Weyganöschen Buchhandlung.
1781.

Abb. 12: Titelblatt des ersten Bandes von Schwagers Übersetzung der *Betoverde Weereld* von 1781-1782 [UB Tilburg]

Theologen der Aufklärung als Ikone, wenn sie sich auch nicht mehr umfassend mit seinen bibelexegetischen Auffassungen auseinandersetzten, weil sie als Aufklärer vielmehr mit ihren Zeitgenossen einen generellen Diskurs eingingen, wie es die Idee von Öffentlichkeit verlangte. Semler aber revidierte Bekkers Lehre, und Johann Moritz Schwager übersetzte die *Betoverde Weereld* ein weiteres Mal ins Deutsche, denn sie

erkannten Bekker als Wegbereiter ihrer Bestrebungen an, die Aufklärung in der Theologie voranzutreiben.

Die Neologen hinterfragten die überkommenen theologischen Positionen historisch-kritisch und versuchten zugleich, eine vernunftgemäße Form der Religiosität zu bilden, ohne dabei die Idee einer Offenbarung ganz aufzugeben. Auf der Grundlage der neuen philosophischen, historischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse formulierten sie theologische Lehrsätze neu und strebten eine Erneuerung der religiösen Tradition und der Theologie als Wissenschaft an.[402]

6.4.4.1 Historisch-philologische Text- und Sachkritik an der Bibel

Mit der historisch-kritischen Methode wurde ein entscheidender Schritt von der nicht hinterfragten Dogmatik zur eigenständig methodischen Exegese vollzogen, die darauf abzielte, nicht mehr unter dem Verdikt von Glaubenssätzen, metaphysischen Annahmen und dogmatischen Deduktionen über Sachverhalte zu entscheiden, die ihrem Wesen nach historisch sind, und als solche historisch zu untersuchen wären. Die Bibel sollte, so betonte der Theologe Johann Friedrich Teller[403] (1739-1816), nicht von der Dogmatik her, sondern bloß aus ihr selbst erklärt werden, nicht jede Glaubenswahrheit sei ja wörtlich in der Bibel zu finden.[404] Gerade Bibelstellen über böse Geister seien, so Johann Jakob Griesbach, falsch ausgelegt worden und die Seelsorger sollten solche abergläubischen Vorstellungen der breiten Masse korrigieren.[405]

In seinem *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz*, der der Herausgabe der neuen deutschen Übersetzung der *Betoverde Weereld* vorausgeschickt wurde, lobte Schwager, Semlers Mitstreiter, Bekker, weil er den Mut hatte, die Bibel vorurteilsfrei und philosophisch zu untersuchen, ohne dass er alle biblischen Aussagen von vornherein ausnahmslos als ewig gültige Gesetze betrachtete:

> Bekker wagt' es, die Bibel ohne Vorurtheile zu studiren und die Stellen mit seiner grossen Gelehrsamkeit zu prüfen, die den Criminalisten bisher zur Vollmacht und

---

402 Johann Salomo Semler: *D. Joh. Sal. Semlers Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie practische Religion; auch über die Revision der bisherigen Theologie*. Leipzig 1787 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV C 210), S. 114: „Nun nahmen alle andre Theile der Gelehrsamkeit immer mehr zu; Philosophie, Mathematik, Physik; man stieg hier über alle alten Schranken glücklich weg. Blos die Theologie – hies göttlich, heilig; das theologische compendium blieb, mit seinen alten kirchlichen, oder academischen Inhalte; bis die neuere Revision der Kirchenhistorie ein Feld zeigte, worin wirklich weit bessere Früchte noch zu bauen wären".

403 Zu Teller vgl. Hamberger, Meusel: *Das gelehrte Teutschland*, Bd. 8, S. 12-14.

404 Johann Friedrich Teller: *Wörterbuch des Neuen Testaments*. Leipzig 1775. 2. Tle. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: k 61-2850). Hier: 2. Teil, Vorrede, Bl. *7^{v}: „Und dabey behält der Grundsatz, nach welchem ich gearbeitet habe, und der das höchste Gesetz des Auslegers seyn sollte, seinen eigentlichen Sinn: Schrift aus Schrift – der allerdings von vielen so mißgedeutet worden, daß sie vielmehr Schrift aus Dogmatik erklären. Und das ist nun freylich ein verkehrtes Wesen, aber doch ein sehr gemeiner Fehler, der besonders allen denenjenigen eigen ist, welche nicht eher ruhen, bis sie die theologische Wahrheit wörtlich, und in Terminis in ihrer Bibel finden [...]. Man sollte nur weniger von dem Vorurtheile eingenommen seyn, daß jede Glaubenswahrheit wörtlich in der Schrift zu finden seyn müsse, und in derselben nicht das Wort, sondern nur die Sache suchen".

405 Griesbach: *Anleitung*, S. 102.

als göttliche, noch immer geltende Gesetze, dienen mußten; und der Irrthum verschwand. Er prüfte mit tiefeindringendem, philosophischen Geiste die Lehre vom Teufel und seiner Gewalt, und der Teufel schrumpfte vor seinen Augen zu einem ohnmächtigen, verworfenen Geschöpfe zusammen.[406]

Schwager betrachtet Bekker als Wegbereiter der theologischen Aufklärung, denn bereits lange vor dem englischen Theologen Hugh Farmer und vor Semler habe er die Bibelstellen im Neuen Testament über die Teufelswirkung kritisch-philologisch, und somit anders als üblich war, gedeutet.[407] Er habe sich damals in einem Zwiespalt befunden, so Schwager, denn als ehrlicher Gelehrter sollte er zu den falschen Bibelerklärungen Stellung nehmen, obwohl es ihm als Pastor der reformierten Kirche nicht erlaubt war, Dogmen in Frage zu stellen, die durch die Bekenntnisschriften autorisiert waren.[408]

Schwager lobte zwar Bekkers vorurteilsfreie Haltung, mit der er den Bibelstellen über Teufel und Besessenheit ewige Allgemeingültigkeit absprach, kritisierte aber dessen Auslegungen, die, so Schwager, öfters „gezwungen“ wirkten und dem historischen Sachverhalt nicht gerecht würden. Das implizierte aber nicht, dass man, wie Bekkers orthodoxe Kritiker, Bibelstellen, die spezifische Auffassungen aus biblischen Zeiten enthielten, einfach auf die Gegenwart übertragen dürfe, um daraus auf Teufelswirkung zu schließen, denn sie entstammten ja einer anderen Zeit und einer anderen Umgebung.[409]

Unverständlich war es Schwager, dass Gelehrte wie der niederländische Theologe Jacob Ode (1698-1751) alle Bibelstellen wortwörtlich als ewig geltende Gesetze interpretieren wollten und so noch unverrückbar an Teufelseinwirkung glaubten. Solche Fälle zeigten, dass Bekker den Aberglauben noch nicht besiegt habe.[410] Die aktuellen Fälle angeblicher Besessenheit im Umfeld Schröpfers und Gaßners belegten keineswegs die Wirkungsmacht von Geistern, sondern seien bloße Meinungen und beinhalteten keine christlichen Glaubenssätze.[411]

Bekkers Position und die Odes waren einander als zwei Extrempositionen diametral entgegengesetzt. Schwager geht vielmehr einen Mittelweg, indem er beide Auslegungen historisch-kritisch hinterfragt. Bekker bezog etwa die Bibelstellen über die gefallenen Engel in 2 Petr 2,4 und Jud 6 auf Vertreter Israels. Schwager übernimmt

---

406 Schwager: *Beytrag*, S. 34.

407 Ebd., S. 136; ebd., S. 39: „Semler und Färmer sind auf den Weg gekommen, den Bekker zuerst betrat, und man muß sich wundern, daß dieser schon vor hundert Jahren so weit kam, da der Erdkreis noch verdunkelt war, und die theologische Freyheit in Fesseln schmachtete; da noch [...] der Name des Teufels mehr auf den Canzeln genannt wurde, als der Name Gottes“.

408 Ebd., S. 150-151.

409 Ebd., S. 169: „Die Auslegung der Schriftstellen sind freylich meistentheils sehr gezwungen und sind nicht die historisch wahren. Indessen hatte die Gegenparthey, ältere und neuere Ausleger, ebenfalls keinen bessern Grund, jetzige Wirkung des Teufels, jetzige Besitzung oder Zauberey, - aus solchen Stellen herzuleiten; und es für Einerley Sache zu halten, da ein so grosser Unterscheid vieler Jahrhunderte, und vieler Länder, dazwischen ist“.

410 Ebd., S. 170-171.

411 Ebd., S. 159-160: „[...] er muß diese ganze Voraussetzung, welche Schröpfer und seines gleichen hiebey zum Grunde legen, blos als Meynung mancher Menschen ansehen und ansehen lassen. Es ist nicht ein Theil der christlichen Glaubenslehre, daß Teufel solche Wirkungen vornehmen oder vorgenommen hätten, so in dem Verstande, in der Verbindung, daß also Christen sogleich Teufels Wirkung in ihrer Zeit erwarten oder glauben müßten, sobald einige Menschen, auch noch so ernstlich, davon reden“.

hier Odes Deutung, dass sie sich wirklich auf Engel beziehen würden, er glaubt aber, anders als Ode, dass dies für die Gegenwart keinen Wert mehr habe, denn es seien bloß mythologische Vorstellungen der damaligen Zeit, die der Vergangenheit angehörten. So bewirkt er Entmythologisierung.[412]

Auch bei der Auslegung der Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen rückt Schwager mit Ode von Bekker ab, indem er die Geschichte durchaus als ein Beispiel von Teufelseinwirkung verstehen will, anders als Ode aber betont er, dass sie nicht als Beleg für leibhaftige Besessenheit durch den Teufel gelten könne, da sie als „Hieroglyphe oder Allegorie" zu deuten sei. Ausgesagt solle bloß werden, dass die Ursache der Sünde „Lüsternheit beim Weibe, und [kein] Teufel" sei. Der Teufel wird somit hier von Schwager, wie von Bekker auch, verinnerlicht:[413] Die heutigen Christen hätten auf die eigenen inneren bösen Gelüste zu achten, gemäß Jak 1,[414] sie brauchten, so Schwager, die damaligen jüdischen „Landmeynungen" nicht zu übernehmen oder „den Zusammenhang der jüdischen Theorien von bösen Geistern, ihren Classen und zugetheilten Beschäftigungen, mit in unsern christlichen Glauben ein[zu]tragen", denn solche Auffassungen seien der christlichen Lehre fremd; sie sollten vielmehr selber über die „jüdischen localen Gedanken" urteilen und dasjenige auswählen, was der Seligkeit und der geistlichen Vollkommenheit fördere.[415]

Mit seinen bibelkritischen Auffassungen bekannte Schwager sich zu Semlers historisch-hermeneutischer Bibelexegese, die dieser im Kontext der Schröpfer- und Gaßnerdebatte weiter ausbaute. Semler betonte immer wieder, dass es jedem frei stehe, über die Bibelstellen von Teufeln und Dämonen zu urteilen; er wollte seine Überzeugungen nicht anderen aufoktroyieren.[416] Nicht jeder brauche theologisch-wissenschaftliche Fragen auf ein und dieselbe Weise zu beantworten, wie lange angenommen worden sei, weshalb ja gerade Bekkers *Betoverde Weereld* zu Unrecht „so übel aufgenommen" wurde.[417] Semler lobte zwar Bekkers kritische Prüfung von Bibelstellen

---

412 Vgl. ebd., S. 178-179: „Allein nun sollten christliche Lehrer auf eine solche Stelle gar nicht anführen, noch weniger hier divinos sermones und orationem apostolicam, als solche, hier finden wollen; da wir wissen, es ist dies aus einem jüdischgriechischen Apocrypho. Der ganze Zusammenhang dieser Mythologie, welche aus 1. Mos. 6,1 nach der griechischen Uebersetzung zusammengesetzet worden ist, bestehet aus einem Gewebe von Fictionen für damalige unwissende Zeitgenossen; diesen fabelhaften Zusammenhang kann kein Christ behalten; und wann ein Stück blos daraus gerissen wird, so hat es also nicht mehr seinen ersten historischen Verstand, und kann zu nichts für Christen gebraucht werden. An diesen Ursprung dieses angeführten Stücks, welches für damalige Judenchristen einigen Nutzen haben konnte, hatte Ode selbst noch nicht gedacht, so wenig als alle unsre vorigen Dogmatiker". Vgl. Jacob Ode: *Commentarius de Angelis*. Utrecht 1739 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 331), S. 465-466, 665.

413 Schwager in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 2, S. 454-455 (Kap. 18, § 1).

414 Schwager: *Beytrag*, S. 179-180. Vgl. Ode: *Commentarius*, S. 545, 549-550; S. 549: Propositio XII: „Diabolus sua potentia sermonem per serpentem, tanquam per organum, producere potuit".

415 Schwager: *Beytrag*, S. 184-185; ebd., S. 187: „Diese Vorstellungen und Betrachtungen müssen nur das bleiben, was sie sind und seyn können; Meynungen, woran der christlichen Lehre und Religion ganz und gar nichts liegen kann".

416 Ebd., Vorrede Semler, S. XII: „Ich habe nur erinnert, daß er es wissen muß, es seye dis nur seine Erkenntniß und Einsicht; die er nicht zugleich den andern Zeitgenossen beybringen kann, und die dennoch ihrer Seligkeit so gewiß sind und seyn können, als er selbst immer es seyn mag".

417 Ebd., Vorrede Semler, S. I-II.

und seine Entlarvung des Aberglaubens, wirft ihm aber vor, dass er, wie seine Gegner, andere fälschlich dazu gezwungen habe, seine Meinung zu übernehmen:

> Wenn Bekker nun auch seines Theils die Absicht gehabt hat, daß ja alle Lehrer und Christen von nun an ebenfalls geradehin seine folgsamen Schüler seyn, und eben diese Einsichten und Urtheile über diese Sachen annehmen, und gar als ausgemachte christliche Wahrheiten durchgängig behandeln sollten; so kann ich in der That nicht umhin, diese Absicht für unrecht und zu weitgreifend zu erklären; so gern ich übrigens ihm in dem Vortrage der Hauptsachen selbst meinen Beyfall gebe. [...] Ich gestehe es, was ohnehin nach der Historie ausgemacht ist, daß alle andre Zeitgenossen ein gleiches Recht, ebenfalls zu urtheilen, wirklich haben und gebrauchen dürfen.[418]

Die „Bekkersche Streitigkeit" über die biblische Begründung der Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen veranlasste Semler zur genaueren hermeneutisch-historischen Untersuchung der moralischen Begriffe und der Lehrsätze zur Geisterlehre sowie zur Aufdeckung der unterschiedlichen hermeneutischen Grundsätze, die die unterschiedlichen Standpunkte zur Geisterlehre nach sich zogen,[419] da erst in einer Zeit der Aufklärung die alten Quellen und Vorstellungen zum ersten Mal unparteiisch historisch und philosophisch betrachtet werden könnten.[420]

Anhand einer historischen Untersuchung zum einen der Geisterlehre an sich, zum anderen der Auffassungen über die Annahme bzw. die Leugnung der Wirkung von

---

418 Vgl. ebd., Vorrede Semler, S. II-III; ebd., S. V: Es bleibe immer die „Freyheit und Unabhängigkeit der Einsichten und Urtheile".

419 Ebd., Vorrede Semler, S. XII-XIII: „Da wir nun mehr Licht und Aufklärung gehabt haben oder zu schaffen suchen; so sind jene Folgen oder Consequentien, die man sonst so leicht für die Seligkeit anzubringen pflegte, wenn die Rede war von entgegenstehenden Vorstellungen oder Urtheilen über christliche Aufgaben oder auch Lehrsätze, gar sehr geschwächt worden, in den Augen vieler Zeitgenossen. Ich will hiemit ebenfalls es nicht dahin bringen, daß niemand seinen Consequentien dennoch eine Wichtigkeit ferner beilegen sollte; ich habe nur erinnert, daß er es wissen muß, es seye dis nur seine Erkenntniß und Einsicht; die er nicht zugleich den andern Zeitgenossen beybringen kann, und die dennoch ihrer Seligkeit so gewiß sind und seyn können, als er selbst immer es seyn mag. Dis ist die Quelle des Religionshasses. Man kann nur in der Kirche, und in allen andern nicht selig werden: daran kehre ich mich jetzt nicht. Ich muß jene Betrachtungen etwas weiter fortsetzen, und auf die Bekkersche, so grosse, so ernstliche Streitigkeit anwenden; [...]. Wenn wir den Ursprung dieser doppelten Hypothese von Wirkungen der Geister aufsuchen, welche die Christen von je her, obgleich in sehr ungleich Partheyen, getheilet hat: so müssen wir theils auf den Gebrauch der Bibel sehen, theils auf die übrige heidnische Welt, neben den Juden und Christen. In beider Rücksicht werden wir eben zu aller Zeit zweyerley Meynungen über diese Aufgabe finden; nur mit dem Unterschied, daß die Anzahl derer, welche die Aufgabe von steten Wirkungen des Teufels, böse Geister etc. bejaheten, stets viel grösser gewesen, als jener andern, welche sie verneineten, oder doch darüber nichts selbst entscheiden wollen. [...] Und man kann auch wohl mit Recht behaupten, wenn je ein Zeitalter die vortheilhafte Lage hatte, die zu der Sammlung einer so sehr fruchtbaren Geschichte moralischer Begriffe und Lehrsätze gehöret: so ist es eben unsre Zeit".

420 Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Vorrede, Bl. A3^{v}: „Es ist indessen eine solche neuere Samlung fast unentberlich, wenn die Historie dieser national-Meinungen und einheimischen Begriffe, sowol vollständig, als auch fruchtbar und eigentlich für die Hauptsache und ihre Beurtheilung nützlich seyn soll; gleichwie es auch wahr ist, daß wir in unserer Zeit erst solche treue und unparteiische Beobachter bekommen haben, welche wirklich dazu aufgelegt waren, ehrliche historische und philosophische Bemerkungen und Urtheile zu samlen, welche zur Geschichte der Menschheit eigentlich gehören, und die Aenlichkeit der Quellen dieser so gemeinen Vorstellungen, und darin gegründeten Beschäftigungen der Menschen, genauer entdecken helfen".

Geistern,[421] drittens des Gebrauchs der Bibel und schließlich der Auffassungen der Heiden, versucht Semler zu ermitteln, woher die Juden ihre Vorstellungen von den Geistern hätten, die die Christen übernahmen zur Interpretation der Bibel.[422] Er will im historischen Prozess aufzeigen, dass die Auslegung der Bibel davon abhing, welche Grundsätze vorausgesetzt wurden, die jeder selber ermitteln könne.[423] Die hebräischen oder die palästinischen Juden hatten andere als die griechischen oder als Semler selber. Zu fragen sei, so Semler, ob alles, was in der Bibel berichtet werde, auch Belehrung sei.[424] Die Pharisäer und die Sadduzäer etwa wurden erst allmählich mit den fünf Büchern Mose bekannt und gelangten auf Grund unterschiedlicher hermeneutischer Grundsätze zu unterschiedlichen Auffassungen über die äußeren Wirkungen der guten und bösen Geister.[425] Mit der historischen Untersuchung solcher Auffassungen will Semler Einsicht in deren Entwicklung erlangen, um die historischen Elemente als solche zu ‚entlarven' und von den ewigen Grundwahrheiten zu unterscheiden.[426] Die hebräischen und die griechischen Juden hatten wie die Heiden abergläubische Ideen über Geisterwirkung, die sich auch im Neuen Testament finden.[427] Auch wenn sie von den ersten Christen übernommen wurden, waren sie weiterhin heidnisch-jüdische Vorstellungen,[428] die für Semlers Gegenwart keine Lehrsätze darstellten.[429] Bekker sei das

421 Schwager: *Beytrag*, Vorrede Semler, S. XII-XIV.

422 Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Vorrede Semler, Bl. A7^{v}: „Aber die wahre reine Historie hat durch diese Behauptung noch gar nichts gewonnen; es ist doch und bleibt unwidersprechlich, daß wir dergleichen besondre Vorstellungen und Beschreibungen von Geistern und ihren Beschäftigungen mit den Menschen, erst einige Zeit vor unserer christlichen Epocha, bey den Juden so antreffen, als wir sie in ihren hebräischen Büchern noch nicht so bestimt oder ausdrücklich finden"; Schwager: *Beytrag*, Vorrede Semler, S. LXXVII: „Ich will durch dieses Beispiel von Origines und Luther weiter nichts gewinnen, als daß die Leser selbst darüber nachdenken mögen; ob es nicht historisch wahr und ausgemacht seye, daß schon daseyende Meynungen nachher von den Christen unter solche biblische Stellen gesteckt worden sind, welche vom Teufel, von Zauberern, von Dämoniacis Anzeigen enthalten?".

423 Ebd., Vorrede Semler, S. XVIII: Semler will aufzeigen, „daß in der That alles an den Grundsätzen lieget, die man schon hatte, und zur Auslegung gelten liesse, oder gar als Gesetze der Auslegung angenommen hatte; daß aber keine Parthey die andre dahin bringen konnte, durchaus eben dieselben hermeneutischen Gesetze gelten zu lassen".

424 Ebd., Vorrede Semler, S. XV: „Wir wollen die Frage uns beantworten lassen: ist alles, was in der Bibel erzählet und vorgetragen wird, zugleich allgemeiner Unterricht, fortgehende Belehrung, wodurch alle Leser aller Zeiten ferner angewiesen werden, die erzähleten Sachen ebenfalls jetzt, für sich selbst, in ihrer Zeit, für eben so wirklich fortdauernde Sachen, zu halten?".

425 Ebd., Vorrede Semler, S. XXVII; ebd., Vorrede Semler, S. XXXVI-XXXVII.

426 Vgl., ebd., Vorrede Semler, S. XXX: „Historie, wenn wir sie finden, oder ihr nahe kommen, ist und bleibt Historie; sie kann weder in der jüdischen noch in der christlichen Religion ausgemachte Grundwahrheiten, die deutlich gelehret werden, schwächen oder umstossen; diese gehören überall und gleich fürs Herz, jene Forschungen verrichtet aber der Verstand, der eine Historie betrachtet".

427 Ebd., Vorrede Semler, S. LI-LII: „Wir wollen nur daran denken, daß diese Last des Aberglaubens folglich auch einen Sprachgebrauch eingeführet hatte, der den Ideen gemäß war; und daß folglich Reden dieser armen abergläubischen Leute, die wir in den Büchern des neuen Testaments so und so finden, in diesen Ideen ihren Grund haben; und auf keine Weise zur Offenbarung oder bessern, neuen Belehrung Gottes gehören können; daß vielmehr die Belehrung Christi und der Apostel es zum Zweck haben mußte, diesen Aberglauben besser aufzuheben, als Philo es im Stande war".

428 Ebd., Vorrede Semler, S. LXX.

429 Vgl. ebd., Vorrede Semler, S. LXVII: „So unleugbar es ist, daß in diesen apocryphischen Schriften, welche aus jüdischen Händen kommen sind, dergleichen Bestimmungen über Wirkungen und Erscheinungen der Geister, hie und da angetroffen werden, welche Bücher

historische Verständnis noch abgegangen, weshalb er Widersprüche, die sich im hermeneutischen Verfahren ergaben, nicht habe lösen können.[430] In seinen Anmerkungen zu der neuen Übersetzung der *Betoverde Weereld* füllt Semler diese Lücke, um so die Aufklärung im Bereich der biblischen Dämonologie voranzutreiben.

Bekker fordere, so Semler, mit Recht, die Bibel gründlich philologisch und ohne Vorurteile zu untersuchen, was der Autorität der Schrift nicht zuwider sei,[431] er hätte jedoch einen Schritt weiter gehen und zwischen allgemeiner Lehre und zeitbedingten Vorstellungen unterscheiden sollen,[432] um zu ermitteln, ob die biblischen Aussagen zur Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen bloße historische Nachricht oder Teil der Offenbarung, und somit dogmatische Lehrsätze, seien: „Die Hauptfrage hat Bekker hier nicht angebracht, ob solche Stellen der Bibel nur erzählen, oder geradehin lehren?“.[433] Weil er diese Unterscheidung nicht vornahm,[434] konnte er, anders als Semler, nicht explizit klarstellen, dass viele auf Grund der Bibel auf allzu große Wirkungsmacht des Teufels schlossen. Semler ging so öfters zu Bekker auf Distanz und vertrat eigene Auffassungen.[435]

Die Neologen, allen voran Semler mit seiner *Untersuchung des Canon*, begründeten so eine Bibelkritik, die die Bibel nicht länger als kohärentes Ganzes betrachtete.[436] Sie unterschieden zwischen dem Inhalt der Offenbarung und deren histo-

---

wenigstens einige Zeit vor unserm ersten christlichen Jahrhundert schon da sind: eben so gewiß ist es auch, daß wir hier keine Ueberzeugungen für uns, keine göttliche Belehrung und Bestätigung antreffen. Es sind und bleiben Meynungen, Urtheile der Menschen, über jene alten Erzählungen“.

430 Ebd., Vorrede Semler, S. LXXXX, LXXXXI.

431 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 1, S. 248-249 (Kap. 24, § 21).

432 Semler in einer Anmerkung zu Bekkers exegetischem Vorgehen: Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 252 (Kap. 24, § 22): „N.21. ist guter Rath, aber es ist noch mehr nöthig, ob die Bibel blos dis meldet, erzälet, oder ob sie lehret, daß überal zu allen Zeiten, es in der That solche Wirkungen giebt, als hier diese Menschen beschreiben?“; ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 95 (Kap. 24, § 19): „Bekker urtheilt meist richtig N. 2; nur gehört noch dazu, daß die christlichen Ausleger einen Grundsatz voraussetzten, der zur christlichen Religion keinesweges gehört, wenn gleich die römische Kirche ihn vorzüglich geltend machte; nemlich, daß alle Theile, Perioden, Zeiten der Bibel, stets für alle christliche Leser göttliche Belehrungen enthalten“.

433 Semler in: Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 251 (Kap. 24, § 22); ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *5^{v}: „Ist alle Auslegung, die den damaligen historischen Sin, die wirkliche damalige Summe der Vorstellungen begreift, zugleich auch immerwärende, gleichförmige Belehrung Gottes für alle Christen?“.

434 Semler zu Bekkers Irrtümern: Ebd., Bd. 1, Buch 1, S. 251 (Kap. 24, § 22): „N. 15. solte freilich viel umständlicher abgehandelt seyn. Man kan mit Recht sagen, daß Moses und die Propheten sich solchen heidnischen Meinungen überal widersetzt haben; aber nun bekamen eben diese Stellen, die nur historisch waren, ein dogmatisches Ansehen; Juden und Christen steckten nun ihre täglichen Ideen darunter, und diese breiten sich aus, wenn es gleich keine Heiden mehr gab, von denen die Christen es hätten lernen können. Die Fragen N.16. warum halten wir es nicht – bestätigen es, daß die Christen aus der Bibel den Grund herleiten, jene Wirkungen dem Teufel beizulegen, und noch immer zu glauben. Dieser Parallelismus heidnischer und päbstlicher Gebräuche, ist von mehrern Verfassern, fast zu stark, aufgestellet worden. Daß man N. 17. so leicht auf den Teufel fiel, kam aus Misbrauch der Bibel; wenn es gleich Bekker nicht zugeben will“.

435 Vgl. ebd., Bd. 2, Vorrede des Herausgebers, Bl. A2^{v}: „Ich habe übrigens sehr oft mich von Bekkers Erklärungen einzeler Stellen entfernet, und mein eigenes Urtheil [...] frey heraus gesagt“.

436 Vgl. Johann Salomo Semler: *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*. Halle 1771-1775. 4 Tle. (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 530 G 8-11). Zu Semlers Bibelkritik vgl. Hornig: *Semler*, S. 229-245.

rischer Form, zwischen dem Wort Gottes an sich und der Bibel als Buch: „[...] der Ausdruck, die Bibel ist Gottes Wort, kan viel besser so lauten, in der Bibel ist eine göttliche Belehrung hie und da enthalten; deren Inhalt aber nicht geradehin für alle Menschen gleichgut bestimt worden ist; noch weniger ist es die locale Einkleidung“.[437] Das Wort Gottes war frei von Irrtümern, die Bibel nicht unbedingt.[438] So distanzierten die Neologen sich von der Verbalinspirationslehre;[439] mit ihrem historisch-kritischen Ansatz relativierten sie Autorität und Dogma.

Das historische Verständnis galt als grundlegendes Prinzip von Semlers Hermeneutik:[440] Bibelstellen sollten in dem damaligen historischen Kontext und ihre Verfasser in deren jeweiliger moralischer Individualität verstanden werden. Die biblischen Vorstellungen richteten sich am damaligen Erkenntnisstand aus, dem Menschen im 18. Jahrhundert eigneten aber andere Sprachgewohnheiten und Vorstellungen als den Juden der biblischen Zeiten und den ersten Christen.[441] Was in biblischen Berichten

---

437 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 301 (Kap. 35, § 12); Semler: *Abhandlung*, 1. Teil, S. 75: „Heilige Schrift und Wort Gottes ist gar sehr zu unterscheiden, weil wir den Unterschied kennen“. Vgl. auch ebd., 2. Teil, S. 126; Johann Gottlieb Töllner: *Johann Gottlieb Töllners, der Gottesgelehrsamkeit und Weltweisheit öffentlichen Lehrers auf der Universität zu Frankfurt an der Oder, kurze vermischte Aufsätze*. Frankfurt an der Oder 1766-1770. 2 Bde. (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 198 J 30). Hier: Bd. 2, 1. Sammlung, S. 112.

438 Semler: *Untersuchung*, S. 255: „Was uns die Bibel, als Gottes Wort saget, ist stets ohne Irtum; sonst aber enthält die heilige Schrift, bey aller Theopneustie, viele Irtümer der damaligen Menschen; in diesem Verstande ist es falsch, daß die Schrift ohne alle Irtümer seie“.

439 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 95 (Kap. 24, § 19). Vgl. Hesse: *Versuch*, Anhang Semler, S. 336-338: „Es ist zu verwundern, daß es so lange Zeit erfordert, ehe unsere Lehrer so gar, Gottesgelehrte, dieses einsehen können. Man setzt voraus, alles was in der heiligen Schrift stehet, ist eine göttliche Warheit; und nun behauptet man, daß es dämonische Menschen gegeben, daß Christus Dämonia ausgetrieben, stehet in der heiligen Schrift; also ist dis eine göttliche Warheit. Ich sage, es ist zu verwundern, daß der Wachsthum in Erkentnissen und im Gebrauch der heiligen Schrift, noch immer so ernstlich aufgehalten und gehindert wird; durch eine so üble, für Christen, [...] so unwürdige Art zu schliessen und zu urtheilen. [...] Ich sage also ganz umgekehrt: nicht alles, was in der heiligen Schrift, von anderer Menschen Meinungen erzählet wird, ist an sich selbst eine göttliche Warheit; und will erwarten, ob jemand jenen vorigen Obersatz fernerhin so unnützer Weise wiederholen wird. Wahr ist es: alles, was die heilige Schrift die Menschen lehret, ist göttliche Warheit. Aber wenn nun Meinungen Urtheile der Menschen erzählet und gemeldet werden: so ist zwar diese Erzählung wahr und richtig; es ist gewis, daß die Menschen solche Meinungen gehabt haben; aber es ist diese Erzählung von dem, was die Menschen vor der Zeit und Lehre Christi, in ihren Umständen für wahr gehalten und also bejahet haben, nun nicht eine Belehrung, daß die Leser einer solchen Erzählung ebenfals diese Meinungen annehmen und als eine göttliche Warheit glauben solten“.

440 Semler in einer Anmerkung zum historischen Verständnis: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 59-60 (Kap. 21, § 17): „Die Quelle des Irtums liegt in den Grundsätzen von der Auslegung; die zuerst historisch seyn solte, ehe man die Anwendung vornäme“.

441 Semler: *Untersuchung*, Vorrede, Bl. A6^{r}-A6^{v}: „Denn in der heiligen Schrift werden auch oft die Vorstellungen gemeldet, welche die Menschen nach ihren Umständen ihrer Zeit und ihres Orts, von den mit ihnen verbundenen Dingen gehabt haben; diese Vorstellungen sind nicht allemal der Sache nach die wahren, oder welche zu aller andern Zeit von allen andern vernünftigen Menschen angenommen werden müssen; folglich können jene Menschen jener Zeit von manchen Dingen damals gewisse Vorstellungen sich gemacht haben, die in der Bibel historisch gemeldet und erzälet werden, ohne daß deswegen es metaphysisch allezeit wahre, und mit den Dingen, deren Vorstellungen es sind, richtig übereintreffende Gedanken oder Urtheile sind“; Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 60 (Kap. 21, § 17); ebd., Bd. 2, Vorrede des Herausgebers, Bl. A2^{v}-A3^{v}.

über dämonische Besessenheit zu finden sei, spiegle damalige Auffassungen wider. Semler unterschied hier zwischen dem historischen Faktum, dem ὅτι, und dessen Ursache, διότι. Vorstellungen über den Auslöser eines wahrgenommenen Zustands tragen immer das Kennzeichen subjektiver Beurteilungskraft und sollten deshalb frei erforscht werden können.[442] Bekker hatte solche Vorstellungen als inadäquate Ideen über Dämonen und den Teufel angeprangert, Semler glaubte, dass damit der historische Kontext der Bibelstellen nicht hinreichend berücksichtigt werde: Die Vorstellungen mögen philosophisch oder theologisch inadäquat sein, sie lassen aber den geistigen Zustand des damaligen Menschen erkennbar werden. Bekker hätte hermeneutisch-historisch sorgfältiger arbeiten sollen, denn hermeneutisch sei die Vorstellung für die damalige Zeit unbedingt wahr gewesen, die jüdischen mythologischen Vorstellungen und Bilder sollten daher in ihrer ursprünglichen Form belassen werden.[443] In seinen Anmerkungen zur *Betoverde Weereld* geht Semler ausführlich auf Bekkers Auslegungen einzelner Bibelstellen ein, um so die Unzulänglichkeit von dessen Ansatz nachzuweisen.

6.4.4.2 Semlers hermeneutisch-methodische Distanznahme zu Bekker

Bekker hätte in seiner Dämonologie, so Semler, bloß den historischen Sinn der Bibelstellen bestimmen und dabei berücksichtigen sollen, dass es immer zwei Klassen von Menschen gebe, eine, die die Bibelstellen wortwörtlich, und eine andere, die sie uneigentlich verstehe.[444] Die biblischen Vorstellungen hätte er als zeitgebunden ansehen sollen, so im Umgang mit 2 Petr 2,4 und Jud 6, die er dahin deutet, dass Geister nicht auf Erden wirken könnten, dass von ihnen kaum etwas ausgesagt werden könne und dass die Wendung „Ketten der Finsternis“ sich nicht auf Geister, sondern vielmehr auf den Tod beziehe. Semler geht hier, wie Schwager auch, einen Mittelweg zwischen Bekker und der Orthodoxie, indem er nachweist, dass solche Bibelstellen

---

442 Vgl. Semler: *Abfertigung*, S. 99-100, 181-184; Ders.: *Untersuchung*, S. 236-239, bes. S. 236-237: „Man mus nur die Sache sich eigentlich vorstellen, und die Ursache desjenigen unterscheiden, was wirklich einem jeden Zuschauer damalen von der Sache in die Sinne fiel. Z.E. der sogenante Mondsüchtige, ist ein Mensch, der zu gewisser Zeit ausser dem Gebrauch seiner Sinne und Vernunft ist; dis ist ein Factum, da kein Zuschauer sich irren kan. Nun kan man auch fragen, was ist Ursache an diesem Zustande? Einige sagen, der Mond [...]; einige sagen mehr, ein Dämonium überfält ihn, nachdem der Mond wechselt“; Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 326 (Kap. 36, § 22): „Alles komt übrigens eigentlich darauf an, wie Christen den Inhalt des neuen Testaments zu verstehen und jetzt anzuwenden haben; ob man jüdische heidnische Gedanken mit unter die Christen überzutragen, und die damalige Lage eines Teufels, die blos in Vorstellungen anderer ihren Grund hatte, immer noch fortzusetzen, verbunden seye? Hier dürfen sich die Leser selbst theilen; niemand kan, ohne sie, etwas entscheiden“.

443 Semler in einer Anmerkung zu Bekkers hermeneutschem Vorgehen: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Buch 2, S. 357 (Kap. 9, § 15): „[...] die jüdische Mythologie müssen wir in ihrer historischen Gestalt lassen“; ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 58 (Kap. 21, § 17): „[...] die localen Vorstellungen anderer Christen lassen sich so geschwind nicht ändern“.

444 Semler in: Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 16-17 (Kap. 19, § 18): „Die doppelte Erklärung wird auch in diesem Kapitel ferner statt finden; Bekker solte genauer den damaligen historischen Sinn aufsuchen; schon damalen giebt es zweierley Leser, und sie dauern fort; einige nemen alles buchstäblich, andere aber uneigentlich; in der Absicht und Anwendung stimmen sie überein“.

nach damaligem Verständnis wirklich über Geister berichteten, für die heutigen Christen aber keinen Wert mehr hätten, da sie der jüdischen Mythologie angehörten.[445]

Die Geschichte vom Sündenfall der ersten Menschen hatte Bekker, so bestätigt Semler, genau untersucht und mit Recht dargetan, dass solche Geschichten jüdische abergläubische Auffassungen unter Christen verbreiteten, er hätte es aber jedem einzelnen Christen überlassen sollen, aus solchen Geschichten für sich moralischen Nutzen zu ziehen.[446] Bei der Deutung der Geschichte von der Versuchung Christi habe Bekker, so Semler, die Historizität nicht richtig erkannt und er hätte die Vorstellungen der biblischen Zeit nicht bloß weginterpretieren sollen, da „die localen Vorstellungen anderer Christen [...] sich [jedoch] so geschwind nicht ändern“ lassen.[447] Dass Christus alle Versuchungen überstanden habe, sei ein Faktum (ὅτι), wie das geschah, d.h. der Zusammenhang von Wirkung und Ursache (διότι), sei kein Kernstück der christlichen Lehre. Weil Bekker solche Unterschiede nicht berücksichtigt habe, sondern zugleich zur moralischen Anwendung für die eigene Zeit geschritten sei, habe er hier sein Ziel verfehlt.[448]

Bekkers grundsätzlicher Fehler war in Semlers Augen, dass er die damaligen biblischen Vorstellungen, etwa über Zauberei, nicht als solche erkannte, sondern sie als falsch kritisierte, und damit implizit die eigenen Vorstellungen auf die historische Zeit übertrug:

> Bekker beging den Feler, daß er jetzige Ideen von Zaubereien, schon geradehin in jene Zeit setzte; welchen Feler viele andere begehen, die nicht darauf Achtung geben, daß Zeit und Ort eben so die Meinungen oder Vorstellungen, als die Handlungen der Menschen, von einander unterscheiden und ausser einander so bestimmen, daß die nachherigen Meinungen und Handlungen nie den ältern geradehin gleich seyn können.[449]

---

445 Semler in einer Anmerkung zu der Auslegung der Bibelstellen 2 Petr 2,4 und Jud 6: Ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 356-357 (Kap. 9, § 15): „Die Stellen 2 Petri 2, 4 und Jud. v. 6 sind aus dem apocryphischen Buche Enoch entlenet; woraus Christen keine christlichen Lehrsätze erwarten und samlen können; so sehr auch die meisten Ausleger sich hier bemühet haben. [...] Bekkers Erklärung, N.8. Ketten der Finsternis – seie eine starke Beschreibung des Todes, ist wider den Inhalt des Buchs Enochs; die jüdische Mythologie müssen wir in ihrer historischen Gestalt lassen; sie gehörte jetzt der Nation; aber in christliche Lehre gehört sie folglich nicht. Eben so ist N.9. Die Stelle 1 Petri 3,19 ist ebenfals in damaliger historischen Lage zu verstehen; die unleugbare Ueberlieferung der Schriftsteller beweiset mehr, als daß man durch christliche andere Denkungsart die damaligen Ideen wegschaffen könte. Folglich ist auch Bekkers Erklärung N.10.11. ohne historischen Grund; der damalige Sin, ist der hermeneutisch wahre; es folgt aber noch nicht, daß jene jüdischen Ideen hiedurch zu christlichen Lehren für uns seien erhoben worden. Es wird in diesen Stellen nicht gesagt, daß dem Teufel Ketten angelegt worden seien; wenn gleich jene ungehorsamen Engel also hier beschrieben werden. [...] Nach jüdischer Theorie hat der Teufel gleichsam die Hälfte seines Reichs unter den Menschen bisher genommen; der Satan färt in Judas, hat sein Werk in den Ungläubigen etc. und nun sol das Reich Gottes eintreffen; wovon Apocalypsis ganz kentlich redet“. Vgl. ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 453 (Kap. 17, § 11): Anders als Bekker glaubt Semler, dass auch Jak 4,7, 1 Petr 5,8 und Eph 6,11 sich auf den Teufel beziehen.

446 Semler in: Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 41-44 (Kap. 20, § 26).

447 Semler in: Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 58 (Kap. 21, § 3).

448 Vgl. Semler in einer Anmerkung zu Bekkers Deutung der Geschichte von der Versuchung Christi: Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 58-60 (Kap. 21, § 17); ebd., S. 59-60: „Die Quelle des Irtums liegt in den Grundsätzen von den Auslegung; die zuerst historisch seyn solte, ehe man die Anwendung vornäme“.

449 Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 119 (Kap. 25, § 24).

Eigene Vorstellungen dürften aber nicht in die jüdische Beschreibung hineininterpretiert werden. Richtig war vielmehr, dass Bekker die Historizität von biblischen Geschichten schon erkannte, so etwa als er die Geschichte von Hiob als „eine jüdische locale Vorstellung“ deutete, die nicht als Grund für die Annahme eines Lehrsatzes über die Teufelswirkung in der Körperwelt gelten könne.[450]

Nach kritischer Prüfung der Bibelstellen, die vom Teufel zu handeln scheinen, schloss Bekker, dass darin nirgendwo vom Streit des Teufels mit Menschen berichtet werde, und bezog solche Stellen auf böse Menschen. Er übersehe aber, so Semler, dass die Bibelstellen die jüdischen Vorstellungen von Teufelsmacht und somit die jüdische Mythologie wiedergäben, die aber nicht ohne weiteres aus der eigenen christlichen Perspektive umgedeutet werden könne, um sie in die christliche Geisterlehre einzupassen:

> Man muß bey den Stellen N.1. die damalige historische Lage der Zeitgenossen, nebst ihrem Sprachgebrauche, in diesem Locali lassen, und nicht aus einer andern Localität diese alten Redensarten und Vorstellungen so umschaffen, daß auch wir sie ferner behalten und gebrauchen können. Bekker hat diesen Feler hier begangen [...]. Alle unsre Logik hilft nichts zur damaligen Vorstellung und daraus entstandner Sprache; [...] Ephes. 6 N.16. behält durch das Wort κοσμοκρατορας eine recht deutliche Bestimmung; es ist damalige Sprache; ἐν τοις ἐπουρανιοις beschreibt den Wohnsitz dieser vielen Geister, im damaligen Aberglauben. Die Geister, die durch Bosheit sich bekant machen. Die Urtheile jetziger Leser müssen frey bleiben, N.17. [...] Wie kan Bekker so ernstlich die christliche Denkungsart, (der Satan hat keine Stätte im rechten Himmel mehr, Jud. v. 6. 2. Pet. 2. Apocal. 12) dem jüdischen Dialekt opponiren? Man muß ja die folglich vorausliegende jüdische Vorstellung, eben hiebey eingestehen, da sie geändert wird. Es ist folglich alles raisoniren, [...] sie vergißt ganz und gar, daß es jüdische Mythologie gab, in welcher eine besondre Sprache gegründet ist. Dieser Aberglaube wurde erst nach und nach überwunden; aber viele Christen haben diese locale Mythologie wirklich unter sich fortgesetzt, weil immer Heiden fortdauerten, auf welche sie sich vom Anfange an bezog.[451]

Die damalige jüdische Denkart hatte Bekker nicht ablegen dürfen, weil sie die historisch verankerte hermeneutische Wahrheit der Bibelstellen ausmache:

> Bekker folgt seinen Begriffen auch wol wider die historische hermeneutische Wahrheit, [...] ὁ πονηρός ist allerdings eine Beschreibung des Teufels, dem man zeither ein Reich über die Heidenwelt beilegte; und diesen jüdischen Dialekt mit der dazu gehörigen Theorie kan man, der erweislichen Historie wegen, nicht so ableugnen, als es Bekker thut; können Christen dis eben so denken, so kan nie-

450 Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 120-121 (Kap. 25, § 24). Vgl. auch Semler: *Abfertigung*, S. 215-226.

451 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 233-235 (Kap. 31, § 20); ebd., Bd. 1, Buch 2, S. 464 (Kap. 18, § 12). Vgl. ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 265-167 [= recte: 267] (Kap. 33, § 14): „Nach eben der jüdischen Theorie N.6. sind die Engel in Absicht ihrer Kentnisse und Macht gar sehr hoch erhoben worden; und von Ketten des Teufels muß man doch eben so reden, als es die Mythologie mit sich bringt, woher man dieses entlenet hat. Einige böse Geister sind gebunden, aber nicht der Teufel; in Apocalypsi komt die Reihe erst an ihn. Schott hat also in der That jenen Beistand der jüdischen Theorie, und Bekker ist hier nicht unparteiisch. [...] Wenn aber solche privat Urtheile von Macht des Teufels mit in die jetzige Belehrung der Christen gemischet werden wollen, so ist es ganz recht, wenn andre sich auch öffentlich dawider setzen, damit die Zeitgenossen sich theilen können“.

mand sie davon geradehin abbringen. Eben so gewis ist es historisch wahr, N.17. daß man allen Menschen einen bösen Dämon zur Gesellschaft gab, [...]. Es bleibet das Clima der moralischen Welt nebst seinen Folgen so verschieden als in der physicalischen etc.[452]

6.4.4.3 Semlers Anwendung der Akkommodationstheorie im Sinne Bekkers

Die jüdischen Vorstellungen sollten im exegetischen Prozess somit als solche um der hermeneutischen Wahrheit willen unterschieden werden. Das galt auch für die Vorstellungen über das Dämonische im Neuen Testament, besonders bei Christus' Austreibungen von Dämonen. Die Neologen hatten in einem weiteren Schritt zu entscheiden, ob die Vorstellungen nach wie vor gültig seien, wobei sie in Anlehnung an Bekker und einige englische Theologen auf die Akkommodationstheorie zurückgriffen.

Mit Hilfe der Akkommodation weist Semler die Geschichtlichkeit der christlichen Religion nach, was nicht ohne Gefahr war, denn dies könnte zu dem Schluss führen, dass Christus ein Betrüger gewesen wäre und alle Wunder geleugnet werden könnten. Bekker selber war nicht zuletzt wegen seiner Anwendung der Akkommodationstheorie seines Amtes enthoben worden. Semler stuft wie Bekker die Akkommodation als pädagogisches Vorgehen zur Verbreitung des Christentums ein.[453] Christus habe ja

---

452 Semler in: Ebd., Bd. 3, Buch 3, S. 122-123 (Kap. 18, § 18).

453 Semler: *Untersuchung*, S. 71-74: „Im 12ten.§. erleutere ich meine Meinung etwas näher, durch Betrachtung des Verhaltens Jesu gegen solche daemonicos. Wie Christus den sadducäischen Irtum widerleget hat, aber auf eine Art, daß man selbst zum eigenen Nachdenken und Urtheilen, nach eingestanden Sätzen, gebracht und genötiget wurde: so findet man auf der andern Seite auch keine Spur, daß Jesus überhaupt die Leugnung der Existenz, oder die Nichtverbindung böser und guter Geister mit uns und unserm nexu, auf irgend eine Weise befördert oder erleichtert habe; wol aber, daß er die Leute aus dem Aberglauben zum freien Nachdenken zu bringen gesucht habe. [...] bis man in den dunkeln Zeiten diesen alten Grundsatz faren lies, und alle Christen eben so wol der unrichtig sogenanten leiblichen Besitzung unterworfen seyn lies, als die Heiden ehedem dafür angesehen wurden. Diese thätige unfelbare Ueberzeugung, welche Christus zu Stande brachte, war für die damaligen Menschen unleugbar leichter und besser, als eine so grosse Ausdehnung und Grösse des Unterrichts vom Gegentheil, welche der Grösse der Vorurtheile und eingedruckten Irrtümer bey sinlichen Menschen, gleich worden wäre; und wir können eben diesen Grund angeben bey allen übrigen Nachgebungen, συγκαταβασει [= accommodatio], Christi und Gottes, in der ganzen heil. Schrift. Dis sol soviel heissen: weil z.E. die Widerlegung der verschiedenen irrigen Vorstellungen und festen sinlichen Einbildungen von des Meßias grossem äusserlichem Reiche, Pracht und Wohlleben leichter war, und die ganze Herschaft der Sinlichkeit so wol der Jünger und Apostel, als auch anderer Juden, viel leichter, besser und stärker dadurch gehoben werden konte, wenn man an den nach und nach entstehenden Veränderungen und Begebenheiten Christi, eine thätige unwiderstehliche Widerlegung solcher alten Gedanken bekam; als wenn Christus einzeln, so oft ein Individuum ihm vorkam, eine dogmatische Belehrung von der Bestimmung des Meßias so lange hätte fortsetzen wollen, bis endlich die alte Meinung wäre überwogen worden: so konte Gott viel eher, um nicht ohne grössern Nutzen miracula vorzunemen, noch eine kurze Zeit jene falschen Vorstellungen tragen und übersehen, indem sie nun, bey dem Tode Christi und seiner Himmelfart, durchaus wegfallen musten. Daher ist die ganze heilige Schrift mit einer solchen Oeconomie und Herablassung oder besondern Dispensation abgefasset. Ich habe hiebey aus 1 Cor 8 Pauli Lehrart angemerket. Er sagt, wir, (ich und mehrere Christen, die über die gemeine Unfähigkeit der Leute, durch besondere Einrichtung unserer Umstände, darin wir unsere Erkentniskraft geübet haben, wegkommen können,) wissen es, daß ἔιδωλον οὐδεν ἐστιν, oder, wenn man, nach gemeiner Meinung, bey Götzenbildern die Gegenwart oder Einwonung eines Dämon glaubet, so wissen wir, daß dis

keine irrigen naturwissenschaftlichen oder philosophischen Auffassungen verbessern, sondern die Menschen vom Aberglauben befreien, ihre moralische Situation korrigieren und sie zur Selbstreflexion bringen wollen.[454] Deswegen habe er von dämonischer Besessenheit gesprochen und sie geheilt. Die neutestamentlichen Aussagen über die Wirkungsmacht von Teufeln und Dämonen seien daher eine Akkommodation an die jüdisch-mythologische Denkart,[455] da das Urchristentum ja noch von solchen „Mythologien" geprägt gewesen sei, die in die „Zeiten der Kindheit und Unmündigkeit der Religion" gehörten:[456] Gott habe der damaligen Menschheit weder alle Wahrheit über Christus als Messias verkündet, noch ihre „unrichtigen Vorstellungen von den Dämoniis" getilgt, weil die damalige Moralität und der damalige Erkenntnisstand das noch nicht erlaubten, er berücksichtigte aber die unterschiedlichen Stufen der Wahrheitsauffassung.[457] Deshalb hätten Christus und die Apostel sich, so Semler, dem damaligen Erkenntnisstand angepasst, was die „doppelte Lehrart" erkläre,[458] seien doch die Christen nach Art und Umfang ihrer Glaubenserkenntnis zu unterscheiden.[459] Bei

---

Ding, so man Dämonium nent, nichts ist, es hat keine metaphysische Warheit; es ist keine geistige, dämonische Substanz in dem Idolo".

454 Vgl. ebd., S. 253; Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 180-182 (Kap. 28, § 21); Semler: *Untersuchung*, S. 254: „Was also Ursachen leiblicher Veränderungen betrift, davon gibt die heilige Schrift keinen dogmatischen Unterricht, ob sie wol die Meinungen der damaligen Menschen, die es für richtige Erkentnissen hielten, beiläufig meldet. Der dogmatische Unterricht der Schrift betrift niemalen leibliche Dinge, oder den Zusammenhang der Mittel und Ursachen in der Körperwelt: sondern blos und allein Gott, und unsern moralischen ihm gefälligen Zustand; davon werden wir allesamt, zu allen Zeiten, ohne allen Irtum unterrichtet".

455 Hesse: *Versuch*, Anhang Semler, S. 341-346, wo Semler spricht „Von der Herablassung Christi, der Apostel, und mehrerer geschickten Lehrer zu der Unfähigkeit und Schwachheit des grossen Haufens [...]".

456 Vgl. Semler: *Abhandlung*, 4. Teil, S. 316.

457 Ders.: *Untersuchung*, S. 78-80.

458 Vgl. dazu: Ders.: *Abhandlung*, 3. Teil, S. 350. Vgl. Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 3, S. 371 (Kap. 4, § 9); Schwager: *Beytrag*, S. 175: Es gebe Menschen, die sinnlichen Vorstellungen anhängen, die Schwächeren; und es gebe Selbstdenkende, die zu eigenen Erkenntnissen fähig seien; zwei Klassen seien somit zu unterscheiden. Vgl. Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 3, S. 389-390 (Kap. 5, § 23): „Wenn man sagt, N.1. die Bibel – redet also – so wird schon eben hiemit der Grund ausgedruckt, warum Leser sich in der Beurtheilung in zwey Classen theilen; einige setzen voraus, die Bibel bejahet und lehret zugleich; andre aber sagen, die Bibel erzälet, ohne zugleich es für uns in Wahrheiten zu verwandeln"; ebd., Bd. 2, Buch 3, S. 391 (Kap. 5, § 23): „[...] Es ist richtig, N.10. daß wir hierüber so denken können, daß kein Teufel oder Dämon dabey nötig ist; es ist auch richtig, daß Christen ganz und gar nicht nötig gehabt hätten, über diese alten Dinge, die ganz unbekant sind, sich so viel kostbare Zeit zu verderben; zum christlichen Glauben gehört dis alles nicht, es hindert ihn leider; und die christlichen Lehrer hätten das Algemeine ohne alle blos jüdische λεπτολογιαν, behalten sollen".

459 Vgl. auch Semler in einer Anmerkung zum Unterschied zwischen den Christen: Ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 181 (Kap. 28, § 21): „Diese Ungleichheit der Menschen gehet stets also fort; es sind stets zweierley Zeitgenossen"; Semler: *Abhandlung*, 3. Teil, S. 350. Vgl. Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 180-183 (Kap. 28, § 21): Christus hatte sich anzupassen wegen des Unterschieds zwischen aufgeklärten und unwissenden Menschen. Vgl. Hesse: *Versuch*, Anhang Semler, S. 352: „Es ist lange Zeit unter den Christen dieser eben angeführte Unterschied der Fähigkeit und Denkungsart, der gemeinen und der geübten Christen, beibehalten worden, ohne daß die Nachgebung gegen Einfältige zugleich die eigentliche algemeine Lehre und wahre Beschreibung der Sache geworden wäre. Fähigere, geübtere Christen durften gerade das Gegentheil denken und wissen, von dem, was die Unfähigen und Einfältigen in allem Ernste glaubten".

jeder Verkündigung (oder „Lehrart“) sei der Unterschied zwischen den Gebildeten einerseits, und der breiten Masse andererseits zu berücksichtigen. Die Theorie der doppelten Lehrart verbanden die Neologen so mit der Idee von der Akkommodation,[460] die den Exegeten zur historisch-kritischen Untersuchung der Bibelstellen zwang, wobei er zwischen der historischen Faktizität, den historisch gesicherten oder wahrscheinlich geschehenen Ereignissen, und der mythologischen Einkleidung, d.h. Legenden, Fabeln und Mythen, unterscheiden sollte.[461] Auf Grund der Veränderlichkeit mythologischer und ‚kontextueller‘ Gegebenheiten sollte der Exeget solche älteren Vorstellungen nicht unreflektiert übernehmen, denn der Aberglaube von Heiden und Juden sei kein Offenbarungsgut für Christen:

> Ist dieses wahr, so haben wir unser ganzes Leben durch so viel damit zu thun, daß wir uns um jene historischen und localen Gegenstände, welche in unserer Uebersezung Zauberer, Hexe, Teufel etc. genent werden, entweder unbekümmert lassen, oder es doch wissen müssen, daß Christus nicht gelehret hat, wir sollen Theile unserer eigenen Religion aus Dingen machen, die gerade ohne christliche Religion sich unter Menschen am meisten ausgebreitet haben.[462]

Solche Erkenntnisse veranlassten Semler zu einer grundsätzlichen Kritik am Neuen Testament, einer textuellen wie einer sachlich-inhaltlichen, da man in der Gegenwart in einem „ganz andern physicalischen Gesichtskreis“ lebe.[463] Die Kritik führte letztendlich zu der Entmythologisierung, die Bekker bereits in die Wege geleitet hatte.

---

460 Vgl. Semler: *Untersuchung*, S. 73-79, 239, 251. Semler ging über die Gelehrten des 17. Jahrhunderts, die die Akkommodationstheorie mit den neuen Kenntnissen der Naturwissenschaften zu verbinden versuchten, hinaus, indem er mythologische Vorstellungen und theologische Lehrdifferenzen unter Anwendung der Akkommodationstheorie deutete. Georg Friedrich Meier lehnte allerdings den Gebrauch der Akkommodation noch grundsätzlich ab, weil er sie für ein Verfahren hielt, mit dem der Ausleger den Sinn in die Rede hineintrage, statt dass er ihn der Rede entnehme, d.h. den hermeneutisch wahren Sinn aus der Rede erkenne. Vgl. Georg Friedrich Meier: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Mit einer Einleitung hrsg. von Lutz Geldsetzer. Düsseldorf 1965 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1757] (= Instrumenta philosophica, Series hermeneutica 1), S. 66-67 (§ 122).

461 Semler in einer Anmerkung zur jüdischen Mythologie: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 1, Vorrede, Bl. A5^{r}-A5^{v}: Anhand ausführlicher und genauer Darstellungen könne nachgewiesen werden, wie die alte jüdische Mythologie „einen sehr groben Aberglauben“ erzeugt habe, und könne die „blos locale Lehrart der jüdischen Gelehrten“ aufgezeigt werden.

462 Semler in: Ebd., Bd. 3, Vorrede, Bl. *6^{r}-*6^{v}; Ders.: *Abhandlung*, 4. Teil, S. 316: Diese mythologischen Bilder gehörten vielmehr in die „Zeiten der Kindheit und Unmündigkeit der Religion“; Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Vorrede des Herausgebers, Bl. A3^{r}: „[...] ich getraue mich aber zu hoffen, es werden unsere Zeitgenossen nach und nach lieber wichtigere Gegenstände der christlichen so würdigen und so wohlthätigen Religion vorziehen, und den nun endlich veraltenden und abnemenden Streit über jüdische und heidnische Vorurtheile, Meinungen, Gemälde, Betrügereien, oder wie es nach den besondern Umständen, allezeit heissen mag, in einer Entfernung liegen lassen, wohin alle dieser Plunder nun gehört, nachdem Gnade und Wahrheit uns so reichlich zu Theil worden ist [...]. Aus der Unterweisung zur christlichen Religion solten diese *archaismi* der längst vergangenen moralischen Welt, gänzlich wegbleiben, und es müsten die Kentnissen blos historisch seyn, wie sie sind, ohne Einmischung jener fremden Vorstellungen, in das Christentum. [...] Diese localen historischen Teufeleyen, Zaubereyen, und dazu gehörigen Redensarten – sind wahrlich ganz und gar vorbey, sind weg; haben jezt noch weniger ein Daseyn, als da man sie durch boshafte Lügen und tyrannische Büberey einfürete“.

463 Semler: *Untersuchung*, S. 244.

6.4.4.4 Die Verbreitung von Bekkers exegetischen Anschauungen durch Semler und Schwager bei der Vermittlung der englischen Dämonologiedebatte

Im Zuge der Debatte über Semlers Verfahren zur Historisierung der Bibelexegese und zur theologischen Theoriebildung erschienen viele deutsche Ausgaben ausländischer Werke. So setzte Semler sich im Jahre 1776 mit der deutschen Ausgabe von Richard Simons (1638-1712) bibelkritischer Schrift über das Neue Testament für dessen Rehabilitierung ein.[464] Obwohl er nach eigener Aussage nicht alle Auffassungen von Simon teile, lobt er trotzdem dessen Versuch, die theologischen Grundsätze frei und historisch-kritisch zu untersuchen, denn nur so könnten Unzulänglichkeiten und Unwissenheit aufgedeckt und ausgemerzt werden.[465] Im gleichen Jahr brachte er auch Lodewijk Meyers *Philosophia Scripturae Interpres* mit Anmerkungen und einer Vorrede heraus.[466] Er schätzte dessen kritische Untersuchungen, lobt Bekker aber noch weit mehr wegen dessen freier Exegese. Bekkers Auffassungen hielt er für entscheidend beim weiteren Ausbau der Erforschung des Neuen Testaments: „Balthasar Bekkers bezauberte Welt hat noch mehr freie nützliche Untersuchungen veranlasset, bey noch so grossem Widerstande, als jene Schrift, philosophia scripturae interpres".[467]

Semler betrachtete bei seinem Einsatz für eine bessere Hermeneutik, namentlich bei der Auslegung der Bibelstellen über Besessene im Neuen Testament nicht nur Bekker, sondern auch einige englische Gelehrte als wichtige Mitstreiter. In den siebziger Jahren brachte er mehrere englische Dämonologieschriften auf deutsch heraus und annotierte sie in der Konfrontation mit den eigenen Anschauungen. Bekker wird von den Engländern nur selten erwähnt, sie setzten sich aber wie Semler hie und da für dessen Rehabilitierung ein.[468]

Der Bekämpfer des Aberglaubens Schwager, der Semler zur Herausgabe der neuen deutschen Übersetzung der *Betoverde Weereld* anregen sollte, veranlasste auch die deutsche Übersetzung einer Schrift des englischen Theologen Hugh Farmer[469] (1714-

---

464 Richard Simon: *Histoire Critiqve Dv Texte Dv Novveav Testament.* Rotterdam 1689-1693. 3 Bde. Hier: Bd. 1 (1689): *Histoire Critiqve Dv Texte Dv Novveav Testament, Où l'on établit la Verité des Actes sur lesquels la Religion Chrêtienne est fondée. Par Richard Simon*. Richard Simon: *Richard Simons Kritische Historie des Textes des neuen Testaments. Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Matthias August Cramer, Pastor bey der S. Wipertikirche in Quedlinburg. Nebst einer Vorrede und mit Anmerkungen begleitet von D. Johann Salomon Semler. Bd. 1. Kritische Historie des Textes des neuen Testaments.* Halle 1776 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 76 M 1), Vorrede Semler, S. 6-7.

465 Simon: *Historie*, Vorrede Semler, S. 16-18.

466 [Lodewijk Meyer]: *Philosophia Scriptvrae Interpres. Exercitatio Paradoxa Tertivm Edita, Et Apendice Ioachimi Camerarii Avcta; Cvm Notis Variis Et Praefatione D. Io. Sal. Semleri*. Halle 1776 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 3061 B 28).

467 Johann Salomo Semler: *D. Joh. Sal. Semlers neuer Versuch die gemeinnüzige Auslegung und Anwendung des neuen Testaments zu befördern*. Halle 1786 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XI C 715), S. 223.

468 Auch in den Niederlanden lief eine solche Debatte über Dämonen und Besessene im Neuen Testament und über die Akkommodationstheorie ab. Vgl. dazu: Buisman: Wraak. Vgl. etwa die niederländische Übersetzung von Hugh Farmers Schrift: *Verhandeling over de demonische bezetenen in het Nieuwe Verbond*. Amsterdam 1777.

469 Zu Farmer vgl. *Biographia Britannica*. Hrsg. von Andrew Kippis. Hildesheim, New York 1974. 5 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe London 1778-1793]. Hier: Bd. 5, S. 664-82; Stephen, Lee: *Dictionary*, Bd. 6, S. 1075-1077.

1787), der Dämonisches im Neuen Testament als natürliche Krankheiten deutete,[470] und engagierte den reformierten Lippener Prediger Ludwig Friedrich August von Cölln (1753-1804) als Übersetzer, denn er war überzeugt, dass die Deutschen noch viel von den ausländischen Werken lernen könnten.[471]

Hugh Farmer wies nach, dass Besessenheit im griechischen Neuen Testament mit ‚δαίμων' und ‚δαιμόνιον' wiedergegeben wurde, wie auch Bekker festgestellt hatte. Es war somit als dämonische Besessenheit zu übersetzen,[472] womit die Dämonen vom Teufel getrennt waren. Dass der Teufel ein gefallener Engel und der Auslöser der Sünde war, konnte somit mit der Leugnung von dämonischer Besessenheit in Einklang gebracht werden, und Dämonen betrachtete er als eine Art abergläubischer Vorstellungen. Sein Ziel war aufzuzeigen, dass Besessenheit von Menschen durch Dämonen im Neuen Testament nicht gelehrt werde, vielmehr Aberglaube sei und als solcher bekämpft werden sollte:[473] Es seien bloß natürliche Krankheiten, und nirgends im Neuen Testament würden Teufel aufgeführt, die von Menschen Besitz ergriffen.[474] Christus und die Apostel hätten sich hier bloß dem Fassungsvermögen ihrer Zeitgenossen angepasst.[475]

Die Schrift löste heftige Kritik von William Worthington[476] (1703-1778) aus, der Farmers Interpretation nicht gutheißen konnte, weil er auf Grund der Verbalinspirationslehre von der biblischen Bekundung der Existenz und der Wirkungsmacht des Teufels und der Dämonen ausging.[477] Farmer reagierte in einigen Briefen auf

---

470 Hugh Farmer: *An Essay on the Demoniacs of the New Testament*. London 1775 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online); Ders.: *Hugo Farmers Versuch über die Dämonischen des Neuen Testamentes*. Aus dem Englischen übersetzt von L.F.A. von Cölln. Nebst einer Vorrede D. Joh. Sal. Semlers. Neu herausgegeben und eingeleitet von Dirk Fleischer. Waltrop 2000 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Bremen, Leipzig 1776] (= Wissen und Kritik 18). Zum Hintergrund vgl. Dirk Fleischer: Wider die Dämonen. Johann Salomo Semlers und Hugo Farmers Kampf gegen die Vorurteile besessenheitsgläubiger Christen. In: ebd., S. I-LVI.

471 Hugh Farmer: *Ueber die Beschaffenheit und Absicht der Versuchung Christi in der Wüsten. Eine Untersuchung von Hugo Färmer. Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Schreiben an den Hrn. Oberkonsistorialrath Büsching begleitet von Johann Moriz* [sic!] *Schwager, Pfarrer zu Jöllenbeck in der Grafschaft Ravensberg*. Bremen, Leipzig 1777 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: To 88), Vorrede Schwager, S. 10; ebd., Vorrede Schwager, S. 12-13: „[...] allein wenn die Uebersetzer nicht völlige Freyheit hätten, uns zu geben was sie wollten, würd' uns dann nicht auch manch vortrefliches Werk unbekannt bleiben, das sich jetzt unter dem Haufen elenden und mittelmässiger Bücher noch mit einschleicht? Und wie weit wird' es unsere Litteratur wohl überhaupt gebracht haben, wenn wir zu stolz gewesen wären, die Ausländer zu Hülfe zu rufen? Würden die Franzosen und Engländer wohl jetzt von uns lernen, wenn wir nicht zuvor von ihnen gelernt hätten? Ein nützlicher und guter Schriftsteller ist ein Kosmopolit, die Welt ist sein Vaterland [...]".

472 Vgl. Farmer: *Versuch*, S. 30.

473 Ebd., S. 4-6.

474 Ebd., S. 11. Farmer versteht unter Dämonen keine gefallenen Engel, sondern heidnische Götter, die vorher Menschen waren.

475 Ebd., S. 248. Semler stimmt darin mit Farmer überein: Vgl. ebd., Vorrede, S. 26: „[...] es sey dieses alles aus Liebe, aus Herablassung zu dem einfältigen Haufen, aus Vorsorge, so gedichtet und vorgemahlet worden".

476 Zu Worthington vgl. Stephen, Lee: *Dictionary*, Bd. 21, S. 959.

477 Hugh Farmer: *Letters to the Rev. Dr. Worthington, In Answer to his late Publication, Intitled An Impartial Enquiry into the Case of the Gospel Demoniacs*. London 1778 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online); Ders.: *Hugh Farmer's Briefe an D. Worthington über die Dämonischen in den Evangelien. Mit Zusäzen und einer Vorrede, den Begriff von Inspiration zu bessern, von D. Joh. Sal. Semler*. Neu herausgegeben und eingeleitet von Dirk Fleischer. Waltrop 2000 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1783] (= Wissen und Kritik

Worthingtons Kritik und verteidigte darin Bekker gegen Worthingtons Atheismusvorwurf. Er betont erneut, dass die Besessenheit natürliche und keine teuflischen Ursachen habe,[478] dass in der Bibel zwar von Dämonen und Besessenheit gesprochen werde, dass diese Dämonologie aber nicht zur christlichen Lehre gehöre und kein Offenbarungsgut sei; sie sei vielmehr Teil des damaligen Weltbildes, dem sich die biblischen Autoren angepasst hätten.[479]

Weil Bekker die Besessenheit als Krankheit deutete, hatte Worthington ihn den Atheisten zugezählt. Farmer verteidigt ihn – wie Semler auch – gegen den Atheismusvorwurf und will ihn rehabilitieren. Worthington behauptete, dass die Gelehrten, die nicht an die Existenz von Teufeln und Dämonen glaubten, atheistische und libertinische Auffassungen hegten, wie die Epikuräer und die Saduzäer, und er zählte etwa Pomponazzi, Hobbes, Spinoza und Bekker zu ihnen.[480] Er selber ging von der wortwörtlichen Auslegung aus und sah auf Grund der Verbalinspirationslehre mit der Annahme der Akkommodationstheorie die Evangelisten desavouiert.[481]

Farmer widerlegt Worthingtons Anschuldigung, dass diejenigen, die die Besessenheit durch Dämonen leugneten, die Göttlichkeit des Heiligen Geistes als Person der Dreifältigkeit leugneten, denn beides sei, so Farmer, getrennt zu betrachten: Es gehe hier bei der Heilung von Besessenheit bloß um die Natur der Wunder, nicht um deren Urheber.[482] Die Heilung verliere nichts an Wunderhaftigkeit, ob sie nun unheilbare natürliche oder unheilbare teuflische Krankheiten betreffe. Die Gelehrten, die Besessenheit als natürliche Krankheit deuteten, gingen nicht von atheistischen und libertinischen Grundsätzen aus, wie Worthington ihnen vorwarf, sondern von theistischen, um den Weg Gottes zu den Menschen aufzuzeigen. Bekker sei somit kein Atheist, sondern vielmehr ein wahrer Christ, der orthodoxe Grundsätze hege, darüber hinaus aber ein eifriger und vorurteilsloser Wahrheitssucher, und moralisch untadelhaft. Farmer distanziert sich aber, wie Semler, auch teilweise von Bekkers Auffassungen, insofern er sie für methodisch unzulänglich hielt.[483]

---

20). Im Folgenden wird nach der deutschen Ausgabe zitiert. William Worthington: *An Impartial Enquiry Into The Case of the Gospel Demoniacks. With An Appendix, Consisting Of An Essay on Scripture Demonology*. London 1777 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online). Vgl. Fleischer: Einleitung (zu Farmers *Briefen*), S. 8.

478 Farmer: *Briefe*, S. 144: „Ich habe in meinem Versuche [= Farmers *Versuch* (1776)] bewiesen, [...] daß die sogenanten Dämonischen bey den ersten Christen alle wahnsinnige, melancholische oder epileptische Personen gewesen, und daß alle Dämonischen im Neuen Testament in die gleiche Classe gehört haben“.

479 Ebd., S. 180-192; S. 192: „Für Herrn Worthington, ich gestehe es, ist da ein Widerspruch, aber nicht für die heiligen Schriftsteller, welche die Krankheit der Dämonischen nach der Sprache ihrer Zeiten und ihres Landes beschrieben; ohne dabey die Absicht zu haben, daß man sie in einem genauen philosophischen Sinn verstehen müßte, oder zu bestimmen, wie viel Dämonen in einer gewissen Person seyen, oder ob überall einer in derselbigen seye“.

480 Worthington: *Enquiry*, S. 113-115.

481 Ebd., S. 216: „The qualifications of the beloved physician as a witness, have already been taken notice of. That his evidence, and that of the other evangelists, which hath stood unimpeached above seventeen centuries, should now be thus disputed, and perverted from ist natural meaning, is contrary to all the laws of evidence; hath a tendency to destroy the faith of all history, and to introduce un universal scepticism. The credit of the holy evangelists is to be held sacred and inviolable, for the sake of the great truths which they deliver“.

482 Farmer: *Briefe*, S. 7-12.

483 Vgl. ebd., S. 14-15: „Die ächten Theisten allein sind es, die sich aus einer ernstlichen Begierde, die Wege Gottes mit dem Menschen zu rechtfertigen, angelegen seyn lassen, zu zeigen, daß die sogenanten Besizungen natürliche Krankheiten seyen. Der berühmte Becker

Die deutsche Übersetzung von Farmers Schrift erschien fast zugleich mit dem anonym veröffentlichten *Versuch einer biblischen Dämonologie* des evangelischen Geistlichen Otto Justus Basilius Hesse[484] (gest. 1793). Er betrachtete die Lehre vom Teufel und dessen Wirkungen als ein Vorurteil und als bloßen Aberglauben, insofern als „sie aus blos menschlichen Erfindungen und Zusätzen bestehet, die keinen eigentlichen und positiven göttlichen Unterricht zum Grunde haben, was ist sie denn anders als grober Aberglaube?“.[485] Nirgendwo in der Bibel sei eine Bekundung der Wirkungsmacht des Teufels zu finden.[486] Hesse verinnerlichte den Teufel: Als Geist, außerhalb des Menschen, der als Auslöser alles Bösen in der Welt angesehen werde, sei er ein „Unding“;[487] ein Hirngesprinst.[488] Er geht insofern über Semler und Bekker hinaus, als er auch die Existenz des Teufels im Alten Testament in Frage stellt:[489] Die Theologen und die Seelsorger sollten nicht die „Warheit verdunkeln und den Aberglauben unterstützen“, indem sie den Glauben an die Wirkungsmacht des Teufels vertraten, sondern sich vielmehr dafür einsetzen, die „Warheit aufzuklären und den wahren Glauben zu befördern“.[490] Auf Bekkers *Betoverde Weereld* griff Hesse einige Male zurück, als Aufklärer suchte er aber die öffentliche Debatte mit seinen Zeitgenossen.[491]

---

unternahm die Vertheidigung dieser Meinung; allein er war nicht, wie sie ihn gefährlich vorstellen, ein, wie jedermann bekant ist, gottloser und atheistischer Schriftsteller. Es wußte im Gegentheil jedermann, daß er ein sehr eifriger Christ war, dessen allgemeine Grundsäze nach Ihren eignen Begriffen orthodox waren. Es war ein Mann von bewundernswürdiger Gelehrsamkeit, ein unermüdeter Wahrheitsforscher, kühn und standhaft in der Behauptung dessen, was er für Wahrheit hielt; selbst auf Unkosten alles zeitlichen Glücks. Seine Feinde, die ihn aus Neid, Bosheit und Bigoterie aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen, und ihn seines Lehramts entsezten, machten nie Einwürfe gegen seinen moralischen Charakter. [in Anm. dazu] Ich gebe Beckern dieses Zeugniß nicht, weil ich allen seinen Meinungen Beyfall gäbe, (denn viele derselben halte ich für irrig,) sondern nur seinem beleidigten Andenken Gerechtigkeit wiederfahren zu lassen. Laßt nicht diejenigen, die unter der Macht der Erziehung populäre Meinungen angenommen haben, aus Vorwiz, (Mutwillen, unbilliger Anmassung,) Männer von den ausgezeichnetesten Fähigkeiten verkleinern, die aus eifriger und unbestechlicher Liebe zur Wahrheit keine Mühe sparten, sie zu entdecken, und lieber Verachtung und die strengste Verfolgung leiden, als ihrer Ueberzeugung entgegen handeln wollten“.

484 Zu Hesse vgl. Meusel: *Lexikon*, Bd. 5, S. 442.

485 Hesse: *Versuch*, Vorrede des Verfassers, Bl. C8^{v}; ebd., S. 79.

486 Ebd., S. 294: „In der ganzen heiligen Schrift wird von der Macht des Teufels, die ihm, zur Schmach der Vernunft und christlichen Religion, angedichtet ist, und zuerkant wird, kein eigentlicher und positiver Unterricht ertheilet. Der Glaube an einen mächtigen Teufel ist nirgends gefordert, oder, es ist nirgends in der ganzen heiligen Schrift dem Menschen zur Pflicht gemacht, die jüdischen Vorstellungen von Teufel, anzunehmen“; ebd., S. 300: nirgendwo in der Bibel gebe es einen positiven Unterricht von der Natur und der Wirkungsmacht des Teufels. Vgl. auch ebd., S. 65: „Und so ist denn klar, daß die jüdische Meinung vom Teufel, gar keinen reellen Grund hat, und auf keinerley Weise als wahr erweißlich ist. Wenn sie aber dem ohnerachtet, ohne hinlängliche Prüfung, nicht allein als Warheit, sondern auch als göttliche Wahrheit angenommen, und als ein wesentliches Stück der Religion empfohlen wird, was ist das anders als Aberglaube?“.

487 Ebd., S. 15.

488 Ebd., S. 302: „[...] ein Hirngespinst, es ist jüdische Mythologie, keine Lehre Gottes“; ebd., S. 301: „Der Teufel ist in der Bibel, wo keine Juden reden, oder redend eingeführet werden, das personificirte Abstractum alles Bösen, der Nahme und das Bild, von dem allen, was Gutes hindert und schwer macht, das Böse aber befördert und veranlasset“.

489 Vgl. ebd., Vorrede des Verfassers, Bl. D3^{r}: „[...] eine völlige Ueberzeugung von der Nichtigkeit des jüdischen Teufels und seiner Macht [...]“.

490 Ebd., Vorrede des Verfassers, Bl. C8^{v}-D1^{r}.

491 Vgl. ebd., S. 198-199: „Becker hat in seiner bezauberten Welt Buch 2. Cap. 27. § 11. folgende Stelle aus dem Galeno angeführet, die alle Aufmerksamkeit verdienet. [...] Becker beziehet

Eine Teufelslehre wie die Hesses hatte schwerwiegende Folgen für die Deutung einzelner Bibelstellen. In der Geschichte von der Versuchung der ersten Menschen werde, so Hesse, an keiner Stelle gesagt, dass der Teufel dort gewirkt habe. Wie Bekker glaubt auch Hesse, dass Moses nicht angibt, „ob die Schlange oder der Teufel selbst das Werkzeug eines bösen Geistes gewesen sey“:[492] Nirgendwo werde belegt, dass es sich hier um einen bösen Geist handle. Vielmehr sei die Geschichte „uneigentlich und bildlich, nach Maasgebung der angegebenen Umstände“ zu verstehen.[493] Anders als Bekker aber, der den Teufel als Auslöser der ersten Sünde annahm, glaubte Hesse, dass dieser hier überhaupt keinen Anteil gehabt habe, da die Sünde ein rein menschliches Produkt sei. Die Worte der Schlange seien keine realen Worte gewesen, sondern Vorstellungen, die die Gestalt und die Bewegung der Schlange in Eva erweckt hätten; sie sei durch sinnliche Gelüste verführt worden, die die Schlange in ihr ausgelöst habe. Der Teufel habe dabei keine Rolle gespielt. Es sei ein Vorurteil, dass der Sündenfall unter Mitwirkung des Teufels abgelaufen sei.[494] Die Stellen im Neuen Testament über den Teufel erklärt Hesse, wie Bekker, entweder natürlich, – so ist die Versuchung Christi ein Gesicht[495] – oder als Akkommodation, etwa im Falle angeblicher Teufelsaustreibungen.[496] Christus und die Apostel hätten sich hier dem Sprachgebrauch der Juden angepasst, „ohne den Irrthum der Juden zu billigen“,[497] denn sie waren „von den jüdischen Vorurtheilen und Irrthümern, in Absicht auf die bösen Geister vollkommen frey“.[498] Hesse nahm aber keine Wunderkritik vor: Die Heilungen, die Christus durchführte, betrachtete er durchaus als Wunder.[499]

---

sich auch auf die Abhandlung des Hippocrates von der heiligen Krankheit, in welcher dieser alte Arzt deutlich sagt: daß man gar keine Ursach habe, die fallende Sucht, einem höhern Wesen, einem Dämon zuzuschreiben, daß sie aber, aus Unwissenheit, wegen ihres Unterschiedes, von andern Krankheiten, für die Wirkung eines Dämons gehalten, und daher, die heilige Krankheit genant sey“. Vgl. Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 183-184 (Kap. 27, § 11). Bekker zieht Galen heran und später auch Hippokrates.

492 Hesse: *Versuch*, S. 17.

493 Ebd., S. 17.

494 Ebd., S. 28: „[...] alle Worte Mosis können leichter und eigentlicher verstanden werden, wenn man annimmet, daß die Worte, die der Schlange von Mose in den Mund gelegt werden, keine wirkliche eigentliche Worte der Schlange waren, sondern nur Vorstellungen der Eva, die die Schlange durch ihre Gestalt, Gegenwart, Stellung und Bewegung veranlassete. Freilich fällt alsdenn der Teufel weg. Der hat auch bey dem Sündenfalle der Menschen wirklich nichts zu thun gehabt. Es ist blosses Vorurtheil, daß der Sündenfall, ohne Teufel, nicht möglich und begreiflich sey“; ebd., S. 29: „Eva berief sich auf keinen bösen Geist. Sie sagte, die Schlange hat mich verführet und damit bezeichnete sie alle unordentliche sinliche Lüste und Urtheile, wozu sie selbst von der Schlange Veranlassung nahm“.

495 Ebd., S. 82, 86.

496 Ebd., S. 87: „[...] daß sich Christus in seinen Unterredungen mit den Juden, recht geflissentlich zu ihren Meinungen und Begriffen herabgelassen, und nach denselben gerichtet habe, ohne selbige auf irgend eine Art zu billigen“.

497 Ebd., S. 191.

498 Ebd., S. 275; ebd., S. 277: Die Evangelisten haben mit der Beschreibung und Erzählung keineswegs den Irrtum der Juden bestätigt.

499 Ebd., S. 226.

6.4.4.5 Bekker als umstrittene Ikone der Akkommodationstheorie

Die Kritik der Neologen galt vor allem den orthodox-lutherischen Theologen, die die traditionelle Lehre vom Teufel und von den Dämonen verteidigten; diese befürchteten ihrerseits, dass die kritischen Untersuchungen der „Lehrsätze vom Teufel und seinen leiblichen Wirkungen“[500] nicht bei der Teufelslehre Halt machen, sondern auch auf andere dogmatische Artikel angewandt würden.[501] Von beiden Seiten wurde die biblische Dämonologie daher heftig diskutiert. Zwei Jahre nach Hesses *Versuch einer biblischen Dämonologie* betonte ein orthodoxer Gelehrter in einer anonymen *Untersuchung* von dessen Werk, dass mit der allegorischen Interpretation und der Annahme der Akkommodation die Autorität der Schrift gefährdet sei, denn die Kritik an der Teufelslehre könnte auch auf andere Glaubenssätze übertragen werden, was den Verfasser zur kritischen Auseinandersetzung mit Hesses Werk veranlasste:

> Alsdenn wird es gewiß nicht viel Mühe kosten, mit eben solchen Gründen, womit der Herr Verf. die Lehre der heil. Schrift vom Teufel über den Haufen zu werfen suchet, auch die Lehren derselben von der Schöpfung der Welt, von der göttlichen Vorsehung, von Christo, von der Taufe und dem heil. Abendmahle, von der Auferstehung der Todten u.s.w. niederzuschlagen.[502]

Bekker, der um 1700 in den Reaktionen der lutherischen Orthodoxie als Gefährdung der deutschen Frömmigkeit betrachtet wurde, wird in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von ihr weiterhin diffamiert und etwa von Johann Gottfried Mayer (1741-1807), Pastor in Maulbrunn, als Patriarch der „Adämonisten“, „Adaemonistarum patriarcha“, verunglimpft.[503] Dabei werden dieselben Argumente beigebracht wie damals. Wo Bekker und seine späteren Nachfolger die Versuchung Christi als ein Gesicht deuteten, glaubt Mayer, auf Grund des Kontextes, dass alles wirklich so geschehen sei,[504] da der Stil der Evangelisten und der griechische Wortlaut keinen

---

500 Vgl. Semler: *Samlungen*, Bd. 1, Bl. A3^{r}.

501 Vgl. Carl Friedrich Stäudlin: *Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. Von Carl Friedrich Stäudlin, Doctor der Philosophie und Theologie, Professor in der theologischen Facultät und Consistorialrathe zu Göttingen.* ^{3}Göttingen 1809 [^{1}1801] (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: UBM: 495 E 35), S. 340: „Seit jenen Männern hat unstreitig Semler nicht nur den unter dem Volke verbreiteten dämonologischen Aberglauben, sondern selbst die biblische Dämonologie am lebhaftesten und geschicktesten erschüttert und darüber einen Streit veranlaßt, welcher um so merkwürdiger ist, da er weit über seine Grenze hinausführte und nach und nach auf das ganze dogmatische System Einfluß bekam, so daß die Vertheidiger des alten Lehrbegriffs gar nicht mit Unrecht fast alles Unheil in der neuern dogmatischen Welt aus dieser Quelle ableiten und es für sehr wichtig halten, bei diesem Puncte nicht nachzugeben. Nur das haben sie rathsam gefunden, die Dämonologie in der Dogmatik mehr einzuschränken und ins Kürzere zu ziehen“. Über die späte Orthodoxie orientieren u.a. Greschat: *Tradition*; Hornig: Lehre.

502 [Anonym]: *Untersuchung und Beleuchtung der sogenannten biblischen Dämonologie, die mit Herrn D. Semlers Anhange herausgekommen ist*. Danzig 1778 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Cx 6484), Vorrede, Bl. *2^{v}.

503 Johann Gottfried Mayer: *Historia Diaboli Sev Commentatio De Diaboli, Malorvmqve Spiritvvm Exsistentia, Statibvs, Ivdiciis, Consiliis, Potestate/ Avctore Ioh. Godofr. Mayer, A. M. Et V. D. M. In Agro Tvbingensi*. ^{2}Tübingen 1780 [^{1}1777] (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 292), S. 215.

504 Ebd., S. 271-272; bes. S. 271: „Non in Visione, sed vere et externe factam esse totius contexti indicia confirmant“.

Anlass für die Deutung der Stellen als Gesicht böten.[505] Er wirft den Adämonisten vor, dass es schändlich und absurd sei, den Teufel und seine Gehilfen von der Versuchung auszuschließen und sie dann als Vorstellungen dem Heiligen Geist, der Seele Christi oder Gott als Urheber zuzuschreiben. Die Evangelisten bestätigten hier vielmehr die allgemeine Meinung,[506] und eine Allegorisierung leite den Unglauben in die Wege.[507] Die Bibel werde so zu einem Buch, so glaubt der Theologe Christian Gottlob Hempel, das nach Belieben verdreht werden könne.[508]

Erst recht gefährlich wurden aus der Sicht der Orthodoxie die Auffassungen Semlers und Bekkers, als der Hamburger Philosoph und deistische Theologe Hermann Samuel Reimarus[509] (1694-1768) sich auf Bekker als Wegbereiter der Akkommodationstheorie berief, jedoch über ihn hinausging. Er wollte den Kern der christlichen Religion herausarbeiten und sie „von allem Tand“ befreien;[510] er lehnte die Idee einer göttlichen Offenbarung ab und glaubte, dass Christus sich über seine Rolle als Messias geirrt habe, denn die Juden glaubten, dass Wunderheilungen ein Merkmal des verheißenen Messias seien, und da Christus die Besessenen heilte, sollte er der Messias sein. Er habe aber, so Reimarus, weder das Volk vom heidnischen Joch befreit, noch sei er gleich nach seinem Tod erschienen, um zu urteilen und zu herrschen, wie die Apostel verheißen hätten, „folglich können wir alle seine Wunder sicher bey Seite

---

505 Ebd., S. 272-273

506 Vgl. ebd., S. 275: „Abductus est a Spiritu in desertum, et quidem eo consilio, ut tentaretur: videant vero, qui visionis natura cum tentationis explorationisque indole conciliari possit? Num ulla visio, ad tentandum facta, allegari possit in V. et N.T.? et quam indignum id sit, quam absurdum, si Satanas illiusque ministerium ab hac tentatione excludatur, quod Adaemonistae faciunt, illas ideas, cogitationes, imagines, in visione Christo obortas, tribuere Spiritui S. tamquam harum auctori? vel ipsius Christi animae sanctissimae? aut Patri, filium tentaturo? Visionis alicuius nec volam, nec vestigium textus habet, immo historica trium Evangelistarum narratio huius rei, communem sententiam omnium optime firmat munitque“.

507 Hempel: *Von den bösen Geistern*, S. 42, 91: „Der Aberglaube ist freylich ein hassenswürdiges Laster, aber der Unglaube ist es nicht weniger. Die itztherrschende Gewohnheit, den klaren Worten der Schrift einen ganz fremden Sinn anzudichten, von orientalischer Schwulst des Ausdrucks zu reden, wenn die Worte so sanft, wie das Wasser, fliessen, allegorisiren zu wollen, wo gar kein Anschein zu einer Allegorie vorhanden ist, und so gar den heiligen Schriftstellern selbst noch eine gewisse Anhänglichkeit zu abergläubischen Meynungen aufzubürden, ist so wahrhaftig eine Tochter des Unglaubens, als die Schrift von Gott ist“.

508 Ebd., S. 17-18: „Welch ein Glaubensgrund könnte aber wohl schwächer und ungewisser seyn, als derjenige ist, wenn sich die gemeinen Christen bey der Untersuchung geoffenbarter Wahrheiten blos nach den Aussprüchen der Gelehrten richten sollen! Denn wer weis nicht, wie schwankend und unzuverläßlich die Menschen, hauptsächlich in göttlichen Dingen, wo Vorurtheile und Leidenschaften so leicht das Auge verblenden, zu denken und zu urtheilen pflegen? [...] Und ist denn die Weisheit, die Bibel zu einer wächsernen Nase zu machen, die man drehen kann, wohin man will, ein so gar herrliches Vorrecht unsers aufgeklärten Zeitalters, welchem alle Religionen gleich sind und wo alle Meynungen wahr und christlich heissen, nur die orthodoxen nicht? Gewiß! wenn die Einbildung nicht von unserm thörichten Stolze zeuget, so ist keine im Stande, ein Zeugniß davon abzulegen“. Auch Hegelmaiers Predigten gegen den Adämonismus erschienen als Verteidigung der Teufelslehre: Tobias Gottfried Hegelmaier: *Beytrag wider den einreissenden Adaemonismus in drey Predigten.* Tübingen 1778.

509 Zu Reimarus’ Leben und Werk vgl. *H.S. Reimarus. Handschriftenverzeichnis und Bibliographie.* Zusammengestellt und eingeleitet von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Göttingen 1979. Vgl. Midelfort: *Exorcism*, S. 108-111. Zum Hintergrund vgl. Günter Gawlick: Reimarus und der englische Deismus. In: Gründer, Rengstorf: *Religionskritik*, S. 43-54.

510 Vgl. dazu: Ulrich Dierse: Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bei den Theologen der Neologie. In: Mondot: *Lumières*, S. 87-96.

setzen und übergehen".[511] Die Wunder seien von den Aposteln erst dreißig Jahre nach Christi Wirken aufgezeichnet worden und könnten bloß zur Unterstützung von deren erfundenem ‚System' von der Auferstehung Christi dienen. Für seine Deutung der biblischen Dämonologie berief Reimarus sich auf einige „vernünftige Theologi", zu denen er Bekker und die englischen Gelehrten Sykes und Lardner zählte.[512] Wie sie glaubt er, dass dämonische Besessenheit bloß eine Vorstellung von abergläubischen Juden gewesen sei, anders als Bekker aber erklärt er die Bibelstellen nicht als Akkommodation Christi und der Apostel an ihre Zuhörer, vielmehr sind ihm Christus und die Apostel selber Teil des Problems, da Christus keine Wunderheilungen vollzogen habe; Bekker hatte seinerzeit aber keine solche Wunderkritik geübt. Reimarus glaubt dagegen, dass die Wunder Christi selber zweifelhaft seien und er keine Wunder hätte tun können, wenn die Menschen nicht an ihn geglaubt hätten,[513] und nicht geglaubt hätten, dass Melancholiker und Wahnsinnige körperlich mit bösen Geistern behaftet seien, durch Wunder aber geheilt werden könnten.[514] Indem Bekker für Reimarus ein Vorbild abgab, galt die *Betoverde Weereld* der lutherischen Orthodoxie weiterhin als gefährliches Werk.

Allmählich mehrten sich die Stimmen, die die Teufelslehre als Aberglauben und als Vorurteil ablehnten, den Teufel als bloße Personifikation der Neigung zum Bösen betrachteten, und mit der Wirkungsmacht auch die Existenz des Teufels leugneten.[515] Andere bekannten sich zwar zu den Versuchen der aufgeklärten Theologen, in der Nachfolge Bekkers, den Teufels- und Dämonenglauben zu entlarven, gingen aber gewissermaßen zur umfassenden Widerlegung der biblischen Teufelslehre auf Distanz und beschritten somit eher einen orthodoxen Mittelweg.

In der Tradition von Farmer und Hesse wollte der Bremer reformierte Theologe Konrad Heinrich Runge (1731-1792) nicht alle Bibelstellen, die vom Teufel sprechen, auf diesen beziehen. Er übernahm von Bekker und Lardner die Akkommodationstheorie und die Möglichkeit des allegorischen Sprachgebrauchs in der Bibel, distanzierte sich jedoch insofern von ihnen, als sie in seinen Augen zu weit gingen und alles

---

511 Hermann Samuel Reimarus: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hrsg. von Gerhard Alexander. Im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Frankfurt am Main 1972. 2 Bde. Hier: Bd. 2, S. 379 (Buch 4, Kap. 3, § 4). Vgl. ebd., S. 382: Die Apostel können auch keinen glaubwürdigen Beweis von der Auferstehung Christi geben, so Reimarus.

512 Ebd., Bd. 2, S. 380-381 (Buch 4, Kap. 3, § 5): „Daß die Besesenen im N.T. Epileptici oder Maniaci gewesen sind, beginnen nunmehr auch vernünftige Theologi zu erkennen. Ausser dem bekannten Becker etc., hat Ashley Sykes [...] geschrieben [...] und der [...] berühmte Nathaniel Lardner ist derselben Meynung beygetreten [...]".

513 Ebd., Bd. 2, S. 380-383 (Buch 4, Kap. 3, § 5). Vgl. auch ebd., Bd. 2, S. 372-374 (Buch 4, Kap. 3, § 2). Hier: S. 373: „Es ward aber bey allen diesen Wundern des N.T. ein Glaube vorausgesetzt, ohne welchen Jesus selbst an manchen Orten keine Wunder thun konnte".

514 Ebd., Bd. 2, S. 374 (Buch 4, Kap. 3, § 2); ebd., Bd. 2, S. 386-387 (Buch 4, Kap. 3, § 7). Hier: S. 386: „Man kann nichts anders aus allen solchen Historien nehmen, als daß es zu allen Zeiten, bey allen Völkern, zumal bey den abergläubischen, eine leichte Sache gewesen sein muß, so wie es noch jetzt bey dem Pöbel ist, ein Blendwerk mit Wundern zu machen".

515 Eucharius Ferdinand Christian Oertel: *Der Teufel in seiner Ohnmacht, ein philosophisches Fragment, von einem Antidiabolicus*. Erlangen 1790; Christian August Ludwig Kirchhoff: *Philosophische Fragmente über den Teufel und die Versuchung Jesu in der Wüste, den denkenden menschen gewidmet*. Frankfurt, Leipzig 1792.

in der Bibel allegorisierten, um bloß den Teufel loszuwerden.[516] Er hielt es aber, wie sie, für gefährlich, bei der Auslegung der einschlägigen Stellen unentwegt an der wortwörtlichen Erklärung festzuhalten.[517] Unter Berufung auf Bekker glaubt er nachweisen zu können, dass 1 Petr 5,8 nicht auf den Teufel, sondern auf damalige Christenverfolger wie Nero zu beziehen sei. Eine solche natürliche Erklärung liege eher auf der Hand, als dass man den Teufel bemühe.[518] Indem er diese Stelle, die vielen als zentraler Beleg für die Wirkungsmacht des Teufels galt, widerlegte, hoffte er diejenigen überzeugt zu haben, die glaubten, dass die Lehre von der unmittelbaren Einwirkung des Teufels eine Glaubenswahrheit sei.[519]

Ähnlich interpretierte der Landgeistliche Kindleben die Petrus-Stelle. Er greift dabei nicht auf Bekker zurück, sondern weiß sich als Aufklärer mit der Tradition der zeitgenössischen Neologen verbunden.[520] Anders als den orthodoxen Gelehrten galten ihm Bibelstellen mit Aussagen über die bösen Geister, wie im Epheser-Brief, nicht gleich als Grundlage für Glaubenssätze.[521] Auch er geht von der Akkommodationstheorie aus, wobei er Joh 16,12: „Ich [= Christus] habe euch [= den Jüngern] noch viel zu sagen: aber, ihr könnt es jetzt nicht ertragen“, als Beleg dafür deutet, dass Christus sich zu den damals Lebenden herabgelassen habe.[522] Nach gediegenem Studium der Bibel in den Grundsprachen und nach dem Vergleich vieler Bibelstellen glaubt er den „jüdische[n] und heidnische[n] Sauerteig“ von der christlichen Lehre trennen zu können.[523] Einige Jahre später aber revidierte er seine Auffassungen und distanzierte sich von Bekker und den aufgeklärten Theologen. Die Akkommodationstheorie sei missbraucht worden, so glaubte er jetzt, und die Heilige Schrift sei gefährdet. Wo er anfangs die Teufelslehre noch „für eine jüdische Fabel hielt, die sich eben so wenig mit Grunde behaupten, als mit Nutzen bestreiten ließe“,[524] glaubt er jetzt, dass die Leug-

516 Runge: *Teufel*, S. 44: „Zwar hat alles, was von Balthasar Becker und Wagstaf an bis auf Lardnern geschrieben ist, um den ganzen leidigen Teufel auszubannen, und ihn zu einer blossen Metapher oder Hieroglyphe zu machen, und alles, was unsre neuern Deutschen fürnemlich seit einigen Jahren noch einigen zur Erläuterung hinzugefügt haben, die Sache noch nicht, wie mich dünkt, völlig ins Reine gebracht“; ebd., S. 32-52.

517 Ebd., S. 289, 291: „[...] so daß ich nicht sehe, wie man in unsern Tagen und unter Protestanten, ohne zu erröthen, sagen könne: ich glaube Alles, was der Buchstabe der Schrift von den Geschäften des Satans deutlich zu sagen scheint“.

518 Ebd., S. 113-165; 120-121: „Hiernächst giebts, weder in der heil. Schrift, noch in der ganzen bewährten Geschichte des menschlichen Geschlechts, Nachrichten, daß sich der Teufel jemals in einer solchen Situation befunden habe. – Aber die Schrift und die Geschichte stellen uns, leider! unzählige Beyspiele von menschlichen Ungeheuern dar, welche so unmenschliche Gesinnungen hegten, sich in Umständen befanden, in welchen sie die Gelegenheit dazu hatten, und sich dieser Gelegenheiten auch wirklich bedienten, ihre Gesinnungen bis zur äussersten Ausschweifung durch die That zu bewähren“.

519 Ebd., S. 243: „Aber der petrinische Teufel, war doch, auch bey wahrhaftig grossen Gottesgelehrten, das vornehmste Werkzeug, wodurch sie die unmittelbaren Wirkungen des Teufels, und Alles, was daraus folgt, geltend zu machen suchten. Habe ich die Unrichtigkeit ihrer Auslegung nun bis zu einer vollkommnen Evidenz dargethan: so muß derjenige, welcher die unmittelbaren Wirkungen ferner für eine Glaubenslehre erklären will, sich doch nach andern, bisher noch nicht entdeckten, Beweisen umsehen“.

520 Kindleben: *Non-Existenz*, S. 6-7.

521 Ebd., S. 18.

522 Vgl. ebd., S. 29-30.

523 Ebd., S. 44-45.

524 Ders.: *Teufeleien*, S. 17.

nung der persönlichen und realen Existenz des Teufels der Bibel zuwider sei.[525] Bekker gilt ihm jetzt als Wegbereiter der abzulehnenden Auffassungen, wenn er auch weiterhin eine „Mittelstraße“ gehen will.[526] Er distanziert sich vom Akkommodationsprinzip, weil es den Offenbarungscharakter der Schrift erschüttere:

> Ich gestehe freilich und gebe es meinen bisherigen Gegnern gern zu, daß der Grundsatz vieler neueren Exegeten, welchen man doctrinam κατ’ οἰκονομίαν, Akkommodation, Herablassung zu den unschädlichen Vorurtheilen der Menschen zu nennen pflegt, vielem und großem Mißbrauche unterworfen ist, wodurch das Ansehen der heiligen Schrift als eines Buches voll göttlicher Wahrheit und Würde sehr wankend gemacht und einem jeden die Freiheit gegeben wird, seine oft unverdauten Einfälle den Aussprüchen der Bibel unterzulegen.[527]

Die Versuchung Christi deutet er jetzt als Beispiel von Teufelseinwirkung, Bekkers Auslegung widerlegt er insofern, als dieser zu Unrecht die Teufelsquälung bei Paulus, der von Satans Engel mit Fäusten geschlagen worden sei (2 Kor 12,7), herangezogen habe, um die Versuchung als Gesicht zu deuten, da es einen großen Unterschied zwischen Entzückung und Versuchung gebe.[528] Auch die Geschichte vom Fall der ersten Menschen versteht er jetzt als Beispiel von Teufelseinwirkung, und nicht mehr als Allegorie für eine Verführung durch die sinnliche Begierde,[529] womit er sich erneut gegen Bekker abgrenzt. Im Grunde ist er ihm aber auch bei der neuen Deutung verpflichtet, denn wie dieser nimmt er an, dass der Teufel die ersten Menschen verführt habe und Auslöser des Sittenverderbnisses sei, wie dieser traut er sich nicht darüber zu urteilen, wie der Teufel die Verführung bewirkt habe, und wie dieser ist ihm das Zeugnis der Schrift Autorität genug, den Teufel als Ursache der Sünde hinzustellen.[530]

---

525 Ebd., S. 21.
526 Ebd., S. 23, 43.
527 Vgl. ebd., S. 23.
528 Ebd., S. 28; Bekker: *Bezauberte Welt*, Buch 2, S. 169-170 (Kap. 25, § 21-24).
529 Kindleben: *Non-Existenz*, S. 20-22.
530 Ders.: *Teufeleien*, S. 43-44: „[...] welche [= Gen 3,1-4] ich in meiner ersten Schrift nach meiner damaligen vorausgesetzten Hypothese allegorisch von der Verführung der ersten Menschen durch die sinnliche Wollust und von ihrer moralischen und physischen Verschlimmerung durch die darinn begangenen Ausschweifungen erklärt habe. Es hat diese Meinung, welche meines Wissens Balthasar Becker zuerst vortrug, nachher aber unter vielen neueren Theologen Liebhaber fand, allerdings auf der einen Seite viel wahrscheinliches, [...]. Ob sich aber der Teufel bey der Verführung unsrer Stammältern einer würklichen und natürlichen Schlange bedient, oder ihnen nur ein Blendwerk vorgemacht, und die heilige Schrift den Teufel wegen der ihm zukommenden Eigenschaften mit dem uneigentlichen Nahmen Schlange belegt habe, getraue ich mich nicht zu entscheiden. Es ist mir genung [sic!], daß mich Gottes Wort, dessen Zeugnissen ich trauen muß, belehret, daß der Teufel die ersten Menschen verführt, und unser ganzes gegenwärtiges Sittenverderbniß mit allen seinen traurigen Folgen verursachet habe [...]“.

6.4.4.6 Neologische Dogmenkritik und Neubesinnung auf das Wesen des Christentums in Anlehnung an Bekker

Auf Grund der historisch-philologischen Bibelkritik sahen die Neologen sich zur Neugestaltung der Dogmatik veranlasst.[531] Sie waren bestrebt, die dogmatischen Lehrsätze, darunter der von der leiblichen Einwirkung des Teufels, an philologisch-historischen Kriterien zu messen.[532] Sie nahmen Bekkers Auffassungen in die Dogmatik auf. Darüber hinaus stellten sie die orthodoxe Art zu theologisieren grundsätzlich in Frage, indem sie sich gegen engstirniges Festhalten am Wortlaut der Schrift und gegen dogmatischen Zwang wandten.[533] Es ging ihnen nicht um theologische Theoriebildung, sondern sie rückten das praktische Christentum in den Mittelpunkt. Für Theologen wie Johann Joachim Spalding[534] (1714-1804), Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709-1789) und Johann Jakob Griesbach sollten theologische Lehrsätze einen praktischen Wert haben und zur moralischen Besserung der Gläubigen beitragen;[535] theologische Spekulationen stünden, so Jerusalem, im Widerspruch zur „Simplicität" der Religion,[536] und Griesbach forderte eine populäre Dogmatik, deren einziges Kriterium die moralische Besserung und die Mehrung der Glückseligkeit sein sollte:

> Die populäre Dogmatik ist der Inbegriff derjenigen theoretischen Religionswahrheiten oder Glaubenslehren, von welchen auch solche Christen, die keine Theologen werden wollen, unterrichtet werden sollen und können. Dahin gehören aber alle Dogmen, welche auf die durch die Religion Jesu zu bewirkende moralische Besserung und Beglückung der Menschen einen nähern Einfluß haben, und dabey einer auch den Nichttheologen verständlichen Behandlung fähig sind.[537]

Ältere Dogmen wie das der Trinität, die nicht praktisch umzusetzen waren, galten als „unfruchtbare speculativische Lehrmeinungen" und könnten ausgeklammert werden.[538]

---

531 Zum Hintergrund vgl. Henning Graf Reventlow (Hrsg.): *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Wiesbaden 1988 (= Wolfenbütteler Forschungen 41).

532 Zur Dogmenkritik und zur Dogmenhistorie vgl. Michael A. Lipps: *Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung*. Bern, Frankfurt am Main 1983 (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 48) [Urspr.: Theol. Diss. Heidelberg 1980].

533 Vgl. auch Dierse: Verhältnis.

534 Zu Spalding vgl. Joseph Schollmeier: *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh 1967; Albrecht Beutel: Johann Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung. In: Peter Walter, Martin H. Jung (Hrsg.): *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter, Pietismus, Aufklärung*. Darmstadt 2003, S. 226-243.

535 Johann Joachim Spalding: *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*. Berlin 1772 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 1175 E 25), S. 120; Griesbach: *Anleitung*, S. 1-3.

536 Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: *Nachgelassene Schriften*. Braunschweig 1792-1793. 2. Tle. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 62-5041, 5042). Hier: 1. Teil, S. 80-81.

537 Griesbach: *Anleitung*, Vorerinnerung, S. 1. Vgl. auch Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 123-124.

538 Ebd., S. 121; Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem: *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*. [5]Braunschweig 1776-1791. 2. Tle. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM O 62-5039, 5040). Hier: 2. Teil, S. 48: „ein speculatifisches Spiel des Witzes".

Die Dogmengeschichte erhielt die Aufgabe, die Überlieferung von überflüssigen Zusätzen und abergläubischen Entstellungen zu reinigen. Es galt, das „Wesentliche der Religion“[539] oder deren „Grundwahrheiten“ hervorzuheben;[540] nach einer Zeit der konfessionellen Streitigkeiten sollten im Sinne einer „zweiten Reformation“ die Kernwahrheiten des christlichen Glaubens wieder herausgestellt werden.[541] Der Teufelsstreit, und damit auch die Debatte um Bekker, lief im Zuge dieser dogmenkritischen Auseinandersetzungen ab. Dogmatische Lehrsätze waren nach Auffassung der Neologen dem historischen Veränderungsprozess ausgesetzt und sollten daher frei untersucht werden können;[542] Auffassungen wie die von der leiblichen Wirkung des Teufels und der Dämonen verfälschten „die wahre rechte christliche Religion“, seien „ein für allemal als Erdichtungen und alberne Gedanken [zu] beurtheilen“[543] und als „Unkraut“ zu vertilgen.[544]

Weil die Auffassung von der leiblichen Einwirkung des Teufels keinen moralisch-praktischen Wert habe, könne sie, so Semler, einfach nicht zum Wesen der christlichen Religion und der Moral gehören: „Gereicht es Gott zur wirklichen algemeinen Unehre, wenn man nicht alles glaubt, was andere glauben oder sagen? Oder hängt der Teufel, und sein leiblich Vermögen über die Menschen bis zur Besitzung und Zauberey, mit unserer Religion und Moral wesentlich, und einer innern Notwendigkeit nach, zusammen? [...] dis alles [kann] nicht von irgend einem billigen, vernünftigen Christen behauptet werden [...]“.[545] Er geht davon aus, dass, wenn der Glaube an die körperliche

539 Ders.: *Nachgelassene Schriften*, 1. Teil, S. 217.

540 Ebd., 2. Teil, S. 521; Ders.: *Betrachtungen*, 1. Teil, S. 419; Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 150: „Durch ein solches Verfahren wird immer eine sichtbare und heilige Gränze um das wesentliche Christenthum gezogen und unterhalten werden können, vermittelst deren dasselbe genugsam von unfruchtbaren Spekulationen, menschlichen Erfindungen und unerheblichen Partheylehren abgesondert wird“.

541 Vgl. etwa Sorkin: *Haskalah*, S. 13-14.

542 Hesse: *Versuch*, Anhang Semler, S. 315-319. Vgl. auch: Semler: *Samlungen*, Bd. 1, Vorrede, Bl. A2^{v}-A3^{r} : „Allein eine sehr unbestimte Meinung von Unveränderlichkeit der reinen Lehre, so man auf den ganzen Inhalt aller theologischen Compendien zu ziehen pflegte; ein Vorurtheil von dem stets gültigen Ansehen der sogenanten Theologen voriger Zeiten: hat bisher das hellere Licht der Erkentnis so sehr aufgehalten, daß der Inhalt theologischer Lehrbücher nach und nach gar für die göttliche Wahrheit an sich, ist angesehen worden, und es eine unerlaubte Freiheit heissen muste, wenn Gelehrte den wahren Zweck des theologischen Compendii, also auch den sehr abwechselnden Werth und Nutzen des angenommenen Inhalts der Lehre, frey und ehrlich zu beurtheilen sich herausnemen wolten. Diese eingebildete Unveränderlichkeit einmal eingefürter theologischen Lehrsätze, die doch von den algemeinen unveränderlichen Wahrheiten des Christentums sehr verschieden seyn konten, hat besonders in Ansehung der eingefürten Lehrsätze vom Teufel und seinen leiblichen Wirkungen, bis hieher sehr viele Gelehrte getäuschet; daß sie sich nicht unterstanden haben, solche theologische alte Sätze und Begriffe sowol an sich selbst frey zu untersuchen, als auch mit dem erweislichen und gewissen Lehrinhalte der heiligen Schrift zu vergleichen, und eine gegründetere Beurtheilung, die sie selbst vornemen konten, dem alten Gebiete des theologischen Compendii oder Systems, in unserer jetzigen Zeit vorzuziehen“.

543 Ebd., Bd. 1, Vorrede, Bl. B1^{r}. Vgl. auch ebd., Bd. 2, Vorrede, Bl. B3^{r}: „[...] es ist der wahren christlichen Lehre gerade aus, ohne allem Ausweg, gerade zuwider, unter recht erzogenen und unterrichteten Christen, leibliche Wirkungen von Geistern und Teufeln nur zu erwarten, als merkwürdig zu denken, und als Gott anständige Mittel zu wahren heilsamen Endzwecken, anzusehen [...]“; ebd., Bl. B6^{r}, B8^{r}. Vgl. auch Hesse: *Versuch*, Vorrede des Herausgebers, Bl. C1^{v}.

544 Jerusalem: *Nachgelassene Schriften*, 1. Teil, S. 579.

545 Semler: *Abfertigung*, S. 247; Ders.: *Untersuchung*, S. 198 (Anm.): „Ueberhaupt kan in gar keinem christlichen vernünftigen Verstande gesagt werden, daß der Teufel und seine körper-

Besessenheit aufgegeben und nur noch ein moralischer Einfluss des Teufels angenommen werde, die Grundlehren des Christentums desto klarer aufleuchteten. Die Wirkungsmacht des Teufels im moralischen Bereich sei ja durchaus eine dogmatische Wahrheit.[546]

Anders als die Vertreter der Orthodoxie wollten die Neologen die Kernwahrheiten der Religion kritisch hinterfragen.[547] Sie unterschieden nicht zwischen wahren und falschen Religionen, sondern zwischen vollkommneren und weniger vollkommenen, wie der Neologe Johann Gottlob Töllner[548] (1724-1774) dartut. Die Wahrheit einer Religion bemisst sich für ihn nach dem Maße, in dem sie den vertrauenden Gehorsam gegen Gott hervorbringe.[549] Das Urchristentum galt den Neologen, obwohl es „eine viel vollkommnere Religion" als das Judentum war,[550] nicht als das vollkommene Christentum; es sollte sich durchaus noch vervollkommnen, – Semler spricht von der Perfektibilität der Religion[551] – indem das Individuum sich moralisch-sittlich und religiös-erbaulich weiterentwickeln und zunehmend zu den christlichen Wahrheiten fortschreiten sollte: Die Vervollkommnung vollzog sich somit erst in einem dynamischen Entwicklungsprozess.[552] Die recht verstandene christliche Religion sollte den Menschen bessern. Nach historisch-kritischer Prüfung der Dogmatik und der Bibelstellen gelangten die Neologen zu der Erkenntnis, dass die Teufels- und Dämonenlehre, soweit sie die Wirkungsmacht der bösen Geister im Bereich des Körperlichen betraf, nicht zum Wesen des Christentums gehörte,[553] so strich auch Wilhelm Abraham

---

liche substantielle Besitzung, mit ins Wesen der christlichen Religion zu rechnen seie; da wir vielmehr stets den Teufel zum moralischen Gegentheil und Feind in dem Wesen der christlichen Religion, moralisch haben und behalten". Vgl. Ders.: *Samlungen*, Bd. 2, Vorrede, Bl. B7[r]: Die Denkungsart der Juden „kan also der christlichen Religion, in andern Zeiten, nicht wesentlich seyn".

546 Die Glaubenslehre könne, so Semler, von der hermeneutischen Untersuchung nie betroffen werden. Vgl. Ders.: *Untersuchung*, S. 190-191 (Anm.): „Wenn also gleich alle Christen aufhören, sich vor leiblichen Besitzungen des Teufels zu fürchten, welche man, nach und nach, irrig unter biblische Ausdrücke gesteckt hat: so bleibt doch die Lehre vom Fal böser Geister und ihrem moralischen Einflus, wie auch die ganze Heilsordnung und alle Grundlehren des Christentums desto sichtbarer, je erweislicher gemacht werden kan, daß jene Vorstellungen nur heidnische Erfindungen sind und bleiben".

547 Zum Wesen des Christentums vgl. Heinrich Hoffmann: Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie. In: Ernst von Dobschützt u.a. (Hrsg.): *Harnack-Ehrung*. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem 70. Geburtstage (7. Mai 1921), dargebracht von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig 1921, S. 353-365; Hans Wagenhammer: *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*. Mainz 1973 (= Tübingen theologische Studien 2) [Urspr.: Theol. Diss. Tübingen 1972]. Hier bes.: S. 169-252; *HWP* I, 1008-1016.

548 Zu Töllner vgl. *ADB* XXXVIII, 427-429.

549 Töllner: *Aufsätze*, Bd. 2, 1. Sammlung (1769), S. 150-155. Vgl. Jerusalem: *Nachgelassene Schriften*, 1. Teil, S. 303-308.

550 Farmer: *Versuch*, Vorrede Semler, S. 36.

551 Vgl. dazu Gottfried Hornig: Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 221-257; Ders.: *Semler*, S. 195-209; Ders.: Der Perfektibilitätsgedanke bei J.S. Semler. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72/4 (1975), S. 381-397.

552 Semler: *Abhandlung*, 1. Teil, S. 122 (erste Zählung): „Aller Anfang bleibt Anfang, und ist noch nicht die Vollkommenheit".

553 Die Gläubigen zu Christus' Zeit hätten noch nicht die ganze Wahrheit erkennen können. Deshalb habe Christus sich, was die Vorstellungen über die Wirkung des Teufels betrifft, den Zuhörern angepasst. Die damalige Menschheit mit ihrer beschränkten Moral und ihrem begrenzten Wissen habe zwar nicht schlagartig das Wahre völlig erkennen können, das sei

Teller[554] (1734-1804) in seiner *Religion der Vollkommnern* (1792) heraus. Wenn der Christ zur zweiten Phase des Vernunftchristentums, die vom Selbstdenken geprägt sei, fortschreiten wollte, sollte er die Teufelsvorstellungen aufgeben.[555]

Die Christen im neuen Bund waren, so Semler, dem alten nicht mehr verpflichtet und sollten deswegen auch in der Exegese den damaligen orts- und zeitgebundenen Sprachgebrauch von den eigentlichen Glaubenswahrheiten unterscheiden.[556] Historische Distanz sei gefordert:

> Wenn gleich Christen jener Zeit die und jene Begriffe gehabt haben, worauf sich Reden Jesu und der Apostel, in eben den Umständen beziehen: so sind dis nicht schon zugleich geradehin Vorschriften für alle Christen und Lehrer in allen andern Zeiten, die in jenen localen Umständen sich nicht befinden, wenn sie sich nicht selbst darein sezen; als von dämonischen Menschen etc.[557]

Wie Semler unterschied auch Teller im *Wörterbuch des Neuen Testaments* (1772) zwischen der wesentlichen Lehre an sich und der zeitbedingten Lehrart Christi und der Apostel.[558] Die Lehre vom „Satan“ war Teil der „höhern speculativen Philosophie der

---

aber dem Menschen auf Erden ohnehin nicht möglich, so betont Semler. Vgl. Semler: *Untersuchung*, S. 70-80; Farmer: *Briefe*, Vorrede Semler, S. XII. Vgl. ebd., Zusätze, S. 233-234. Vgl. Schwager: *Beytrag*, S. 168.

554 Zu Teller vgl. Martin Bollacher: Wilhelm Abraham Teller. Ein Aufklärer der Theologie. In: Hans Erich Bödecker, Ulrich Herrmann (Hrsg.): *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*. Göttingen 1987 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 85), S. 94-112; Angela Nüsseler: *Dogmatik fürs Volk. Wilhelm Abraham Teller als populärer Aufklärungstheologe*. München 1999 (= Münchner theologische Beiträge 4) [Urspr.: Theol. Diss. München 1999]. Im Streit gegen den Aber- und Teufelsglauben ging es Teller auch darum, mittels einer Reform der theologischen Tradition das bürgerliche Lesepublikum neue Formen des Glaubens, der Frömmigkeits- und der moralischen Praxis zu vermitteln. Zum Bürgertum im 18. Jahrhundert vgl. Rudolf Vierhaus (Hrsg.): *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*. Heidelberg 1981 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 7); Bernd Lutz (Hrsg.): *Deutsches Bürgertum und literarische Intelligenz 1750-1800*. Stuttgart 1974 (= Literaturwissenschaft und Sozialwissenschaften 3).

555 Wilhelm Abraham Teller: *Die Religion der Vollkommnern*. [2]Berlin 1793 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 380 E 16), S. 41.

556 Semler: *Unterhaltungen*, S. 134: „Aber sollen denn alle Christen, auch wir Protestanten, unter der alten Kirche, als ewigem Lehrmeister stehen; sollen wir ewig unmündige Kinder jener Kirche bleiben? Da käme ja die Kirche gerade an die Stelle Mosis, und der alten jüdischen Religionsordnung; und diese neue bessere Religion sollte ja an die Stelle des alten, schlechtern, relate unnützen, Bundes, oder Religionsmasses, kommen! Ist es dann so schwer, oder gar moralisch, christlich unrecht, die jüdische Farbe einer Beschreibung, von dem Allgemeinen des Satzes, von der Sache selbst, abzusondern?“. Vgl. auch: Griesbach: *Anleitung*, S. 32.

557 Semler: *Neuer Versuch*, S. 294-295; Griesbach: *Anleitung*, S. 31-32: „Inzwischen sind fast alle Bücher des N.T. aus besondern Veranlassungen geschrieben, zur Erreichung eines damaligen, jetzt bey sehr veränderten Umständen nicht mehr eben so statt findenden, Zwecks. Sie sind von ihren Verfassern für damals lebende Menschen zunächst bestimmt, deren Sprache sie reden, und nach deren Denkungsart sie sich, der Wahrheit der Lehrsätze selbst unbeschadet, bequemen. Sie handeln daher diejenige Materien am öftersten, ausführlichsten und deutlichsten ab, welche für jene Menschen unter damaligen Umständen die wichtigsten waren, und tragen mehrentheils die Religionslehren nicht abstract, sondern auf jene Umstände angewendet, vor: welches gewiß eine weise Einrichtung ist. Daher rührt so manches lokale und temporelle in dem N.T“.

558 Wilhelm Abraham Teller: *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*. [6]Berlin 1805 (Exemplar: Utrecht (UB), Sign. THO ALV 79A-43), Vorerinnerungen zur dritten Auflage, S. 42-55. Zu Tellers *Wörterbuch* vgl. Gottfried Hornig: Wilhelm

Juden“, den Ursprung des Bösen habe der Mensch aber in sich selbst zu suchen.[559] Mit der Annahme der alten Teufelslehre würde das Christentum in die Phase der moralischen Kindheit zurückgeworfen werden, die mit der Aufklärung überwunden sein sollte.[560] Da das Christentum sich auf Grund neuer Erkenntnisse zunehmend weiterentwickle, änderten sich auch die theologischen Lehrsätze, was den Neologen als Wachstum und Fortschritt galt. Semler war zuversichtlich, dass mit fortschreitender Auffassung in der Theologie die Lehrsätze über die Wirkungsmacht des Teufels endgültig überwunden werden könnten:

> Ich bin also voll grosser Zuversicht, daß von nun an dieser Artickel der Dogmatick, wo von Teufel, Teufelsbesitzungen und täglichen Werken unter uns Christen, so schlecht, so nachläßig gehandelt wurde, eine Verbesserung und Veränderung erhalten werde, die schon lange nötig war.[561]

6.4.4.7 Vernunftmäßige Prüfung der christlichen Religion durch die Neologen als Rückgriff auf Bekker

Unter der Oberfläche des Teufelsstreits bildete das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung sowie die angestrebte Übereinstimmung von Glauben und Vernunft ein zentrales Thema der neologischen Debatten.[562] Der Vernunft, die nicht durch den Sündenfall verdorben wäre, wurde bei der Prüfung theologischer Lehrsätze eine entscheidende Rolle zuerkannt. Der Neologe Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem behauptete in seinen *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, dass Offenbarung, Religion und Vernunft, und somit auch Theologie und Philosophie, einander brauchten, ja sich gegenseitig kontrollieren sollten.[563] Wahre Religion sei zutiefst vernünftig, schreite fort mit der Vernunft und dürfe sich nicht am Aberglauben messen lassen. Es sei deshalb wichtig, so Jerusalem, den Aberglauben kennen zu lernen, damit Religionssätze entwickelt würden, die wirklich die Besserung und die Wohlfahrt des Menschen bewirken könnten.[564] Die Religion lasse die Vernunft zu, um Aberglauben und Gewissenszwang zu kritisieren, so dass sie selbst auf die „wesentlichsten Wahrheiten“ beschränkt bleibe und dadurch erneuert werde.[565] Wenn die Vernunft nicht zur kritischen Prüfung von Religionssätzen eingesetzt werde, entstehe

---

Abraham Tellers ‚Wörterbuch des Neuen Testaments‘ und Friedrich Christoph Oetingers ‚Emblematik‘. In: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 22 (1998), S. 76-86.

559 Teller: *Wörterbuch*, S. 415-418, 102-104. Hier bes.: S. 416.

560 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 2, Buch 2, S. 324 (Kap. 36, § 22): „Indessen wird es doch auch wahr seyn, daß der Einfluß dieser Lehrsätze von wirklicher Macht des Teufels, auf die Verringerung der Lasterhaftigkeit so gering, und moralisch so schlechten Werthes ist, daß dieses alles nicht zum Charakter des Christentums gehören kan; es ist eine und dieselbe Gemütsfassung, die bey den Heiden angetroffen wird, die sich auch für bösen Geistern fürchten“; ebd., Bd. 2, Buch 2, S. 254 (Kap. 23, § 16): „Die Periode der moralischen Kindheit solte nicht in allen christlichen Ländern fortdauern; noch weniger Theorien der vorigen Theologen, die ebenfals nur für ihre Zeit gehören“.

561 Hesse: *Versuch*, Vorrede des Herausgebers, Bl. C1^{v}.

562 Vgl. Dierse: Verhältnis.

563 Vgl. Jerusalem: *Betrachtungen*, 1. Teil, S. 839-840. Vgl. auch ebd., S. 412: „[...] Religion ist die zuverläßigste Vernunftlehre“; Ders.: *Nachgelassene Schriften*, 2. Teil, S. 520-524.

564 Ebd., 1. Teil, S. 73; Ders.: *Betrachtungen*, 1. Teil, S. 408-409; ebd., 2. Teil, S. 46-50.

565 Ders.: *Nachgelassene Schriften*, 2. Teil, S. 520-524; Ders.: Betrachtungen, 1. Teil, S. 419-420.

Aberglaube, d.h. „alle Zusätze, die ohne Erkenntniß und Prüfung als wesentliche Stücke der Religion angenommen werden, und weder in unsre Rechtschaffenheit, noch in unsre Beruhigung einen wesentlichen Einfluß haben“.[566] Die Lehre von selbständig wirkenden Geistern sei am ehesten der Gefahr ausgesetzt, in Aberglauben auszuarten.[567]

Die Freiheit, die christlichen Glaubenswahrheiten kritisch zu prüfen, für die Bekker bereits in Ansätzen plädiert hatte, wird von den Neologen zum Recht und zur Pflicht eines jeden Christen erklärt, damit sich ein vernünftiges und reineres Christentum entwickle.[568] Christliche und wissenschaftliche Freiheit bedingen sich somit gegenseitig. Semler glaubte, dass Vernunft und Offenbarung einander nicht entgegengesetzt sein oder unabhängig voneinander existieren könnten.[569] Er verlangte eine freie Anwendung der Vernunft,[570] um von den älteren Traditionen abrücken und „freie eigene Erkenntnis“ anstreben zu können.[571] Christen hätten „ihren Verstand [zu] gebrauchen und an[zu]wenden“, damit sie sich neue Erkenntnisse aneignen könnten.[572] Die Vernunft galt den Neologen als das Instrument schlechthin, zu verhüten, dass der Christ seinen Glauben zum Aberglauben verkommen ließe: Die Reinheit und die Vollkommenheit des Christentums träten, so der Dogmatiker Griesbach, hervor, wenn die Vernunft bei der Prüfung von Bibelstellen, biblischen Begriffen und theologischen Lehrstücken angewandt werde:

> Seiner Vernunft soll und darf der Christ keineswegs entsagen, vielmehr fordert die Bibel selbst die Menschen zum Gebrauch derselben auf, [...] und befördert ihn

566 Ebd., S. 407.

567 Ders.: *Die zehnte Predigt. Von der Natur und denen Verrichtungen der Engel. Ueber das ordentliche Evangelium am heiligen Michaelis Feste. Matth. XVIII. 1-10*. In: Ders.: *Sammlung einiger Predigten vor den Durchlauchtigsten Herrschaften zu Braunschw. Lüneb. Wolffenbüttel gehalten von Jo. Friedr. Wilh. Jerusalem*. Braunschweig 1745 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: K 61-2341), S. 421-466. Hier S. 425: „Es ist weder in der Natur noch Offenbarung eine Lehre, die dem Aberglauben und dem Unglauben so sehr ausgesetzet wäre, als die Lehre der Geister. Sie ist Wechselsweise von beyden verstellet worden. Der Aberglaube, der allezeit das Ausserordentliche und Wunderbare liebt, hat bey denen geringsten Begebenheiten in der Natur, wovon ihm die Ursachen unbekant gewesen, gleich die Geister zu Hülfe geruffen, um die Wirkungen der Natur, die ihm dunkel waren, dadurch zu erklären“.

568 Semler: *Abhandlung*, 3. Teil, S. 416: „[...] es behalten aber alle Leser der heiligen Schrift, und alle Zuhörer des christlichen Unterrichts, den ganzen Gebrauch ihrer vernünftigen Fähigkeit nicht nur frey, sondern es ist auch ihre grosse würdige Pflicht, ja nicht die Beschäftigung des Verstandes blos andern anheim zu geben und sich selbst davon loszusagen“; Ders.: *Unterhaltung*, Zuschrift, S. VI: „Ich habe dabey sonst keine Absicht, als die Aufmerksamkeit recht vieler Zeitgenossen besonders dahin zu leiten, daß sie desto mehr die eigene Erkentnis von dem, was sie zum Wesen ihrer christlichen Religion gewissenhaft rechnen müssen, gleichsam insbesondere, abermals ernstlich untersuchen und revidiren“; ebd., S. IX: „Der eigene geistliche freie Gebrauch des Verstandes und Willens der Christen, über die fortgehende Anwendung der Bibel, ist die feste unerschütterliche Grundlage des Protestantismus“.

569 Ders.: *Anhang Abfertigung*, S. 77: „Es kan ohnehin die Vernunft und die Schrift, niemalen als eigentliche Opposita, oder auch nur, was uns betrift, als wirkliche separata angesehen werden; distinguiren kan man beides, aber eines ohne das andre existirt in keinem Christen; ob man gleich gemeiniglich es sich ganz anders vorstellet“.

570 Schwager: *Beytrag*, Vorrede Semler, S. VI-VIII.

571 Johann Salomo Semler: *D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. Erster Theil.* Halle 1781 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XIII 548-1), S. 277.

572 Hesse: *Versuch*, Vorrede des Herausgebers, Bl. B7^{r}. Vgl. auch Semler: *Abhandlung*, 1. Teil, S. 113-114.

> auf mannigfaltige Weise [...] [die] Vernunft bey der Prüfung der Wahrheit einer Offenbarung, bey der Auslegung der Bibel, bey der Bildung, Entwicklung und Bestimmung der biblischen Begriffe, bey der Gegeneinanderhaltung und systematischen Anordnung der biblischen Sätze [anzuwenden], [...] damit der Glaube der Christen nicht Leichtgläubigkeit sey, noch auf Vorurtheil beruhe, noch von der List und dem Betruge herrschsüchtiger und eigennütziger oder den Einfällen schwärmerischer Menschen abhänge, noch in Aberglauben ausarte, und damit nichts sich selbst oder andern unleugbaren Wahrheiten widersprechendes behauptet, vielmehr durch geschickte Verknüpfung mehrerer christlicher Begriffe und Sätze untereinander jeder derselben wirksamer und brauchbarer gemacht, kurz, das Christenthum bey seiner ursprünglichen Reinigkeit und Vortrefflichkeit erhalten werde.[573]

Die Neologen setzten die Vernunft auch kritisch im Umgang mit der Teufels- und Dämonenlehre ein, da es gerade hier galt, den Aberglauben allmählich abzubauen.[574] Nur solche Lehrsätze, die für die Christen einen praktischen und moralischen Wert hatten, waren beizubehalten. Die „praktisch fruchtbare Belehrung“ bildete auch das Kriterium für die Annahme der damaligen moralischen Realitäten im Neuen Testament.[575] Semler war mit seiner „Moralität der Auslegung“, die die Bibelstellen zugleich in historischer Distanz interpretierte und auf die zeitgenössische Anwendung hin untersuchte, bestrebt, die praktische Nutzanwendung der exegetischen Gesichtspunkte herauszustreichen.[576]

---

573 Griesbach: *Anleitung*, S. 44-46.

574 Vgl. etwa Semler: *Untersuchung*, Vorrede, Bl. C6^{r}: „[...] ich wil nur die eigne Untersuchung befördern, und den schändlichen Aberglauben von Zauberey und Besitzungen, welcher unter vielen Christen herrschet, nach und nach schwächen“.

575 Ders.: *Neuer Versuch*, S. 293: „Für jezige Christen solte ein gemeinnüziger praktischer Auszug aus den Reden Jesu und Schriften der Apostel gemacht werden, worin die dortige locale Rüksicht auf damalige Leser, unterschieden oder abgesondert würde; ohne daß hiemit das N.T. gleichsam verächtlich werden solte; sein gröster Zwek, eine praktische fruchtbare Belehrung, solte nur vorangehen [...]“.

576 Vgl. u.a. Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Vorrede, Bl. *5^{v}-*6^{v}: „Dis ist endlich die wirkliche Hauptfrage; welche, wo ich nicht sehr irre, die ganze christliche Welt auch in manchen andern dogmatischen Aufgaben immer getheilet hat, die sich auf den Gebrauch der christlichen Urkunden, die wir neues Testament nennen, so oder so beziehen. Ist alle Auslegung, die den damaligen historischen Sin, die wirkliche damalige Summe der Vorstellungen begreift, zugleich auch immerwärende, gleichförmige Belehrung Gottes für alle Christen? Bestehet die christliche Religion in jener gleichsam vorgezäleten Summe, daß sie immer wieder eingenommen und ausgegeben wird, ohne Vermehrung und Veränderung des moralischen Quantum? Ich denke die Frage recht genau bestimt und abgefaßt zu haben; ich habe wenigstens lange Zeit, Jahre mus ich sagen, darauf verwendet, immer weiter fortzudenken, und der eigentlichen Hauptsache endlich recht nahe zu kommen, von der Moralität der Auslegung. Wir sehen aber auch nun wol ein, [...] daß vielmehr die wirkliche Ausbreitung und Vermehrung der Privatreligion mit Privatkentnissen stets zusammenhänge. [...] Wenn nur beide Theile darin, wie sie doch warlich müssen, übereinkommen: daß in Christo nichts gilt als dieser Glaube, der durch Liebe thätiger ist, als Juden und Heiden ohne Christo sich beweisen konten. Unsere eigene geistliche Geschichte macht uns zu wahren Christen; nicht der Wiederhal der Erzälung oder Beschreibung, die wir aus dem N.T. über Dinge ausser uns, zusammen tragen. Ist dieses wahr, so haben wir unser ganzes Leben durch so viel damit zu thun, daß wir uns um jene historischen und localen Gegenstände, welche in unserer Uebersezung Zauberer, Hexe, Teufel etc. genent werden, entweder unbekümmert lassen, oder es doch wissen müssen, daß Christus nicht gelehret hat, wir sollen Theile unserer eigenen Religion aus Dingen machen, die gerade ohne christliche Religion sich unter Menschen am meisten ausgebreitet haben“. Vgl. Barth: Hermeneutik, S. 91.

6.4.4.8 Bekkers Vorbildfunktion für Seelsorge und Volksaufklärung

Das praktische Moment kam nicht nur in den theoretischen Auseinandersetzungen über Dogmatik und Bibelexegese zur Geltung: Überhaupt sollte das Christentum, wie auch Bekker in seinem Streben nach einer Art ethischem Christentum betont hatte, nicht in bloßer Theorie stecken bleiben, sondern sich im Leben bekunden. Die Neologen versuchten daher, historisch-kritische Theologie mit der Begründung einer rationalen christlichen Lebens- und Frömmigkeitspraxis zu verbinden und so eine Volksaufklärung herbeizuführen.[577] Die theologischen Aufklärer verbanden die historisch-kritische Methode der Bibel- und Dogmeninterpretation, die durch die Autonomie der Vernunft gesichert war, mit neuer Frömmigkeit. So übernahmen sie im Grunde die religiöse Praxis des Pietismus und erneuerten diese auf das Ideal eines moralisch-vernünftigen und sozial-nützlichen Christentums hin, das die Subtilitäten der protestantischen konfessionellen Auseinandersetzungen überstieg. Auch legten sie eine neue christliche Anthropologie vor, indem sie von der bildungsfähigen Menschennatur und der moralischen Perfektibilität ausgingen. Auf Grund eines individual- und sozialethischen Fortschrittsoptimismus wurden das religiös bestimmte Sündenbewusstsein und das Bußbedürfnis zur moralischen Selbstkontrolle. Dazu passte eben die Annahme der Besessenheit durch den Teufel als Einwirkung von außen nicht mehr; der Teufel wurde vielmehr verinnerlicht, wobei dem vernünftig-sittlichen Gewissen eine entscheidende Rolle zuerkannt wurde.[578]

Die protestantische religiöse Aufklärung entwickelte sich nicht zuletzt unter veränderten politischen Bedingungen, anfangs besonders in Preußen, im Zuge der Unterrichtsreform und unterschiedlicher Programme.[579] Über die vom Staat initiierten Reformen und die Entwicklung der Öffentlichkeit vollzog sich in den siebziger und achtziger Jahren in den deutschen Landen eine Politisierung. Preußen setzte eine zentrale Kirchenbehörde ein und übernahm die Auffassungen der Neologen: Die Religion wurde zur „Führerin des Lebens“,[580] womit sich die gesellschaftliche Rolle der Seelsorger änderte; sie galten nicht länger als bloße Vermittler der Christenlehre und der Religiosität, sondern auch als Lehrer von Bürgerpflichten und sozialen Tugenden. Das Predigtamt sollte gesellschaftlichen und politischen Zwecken dienen, und die Predigten sollten aufklären, um letztendlich einer vernünftigen Gesellschaftsordnung zum Durchbruch zu verhelfen, so Semler; daran, dass der Aberglaube immer noch in den deutschen Landen herrsche, seien somit auch die Seelsorger schuld:

> [...] der Aberglaube hat leider am meisten durch Beimischung der Frömmigkeit der Prediger so lange geherrschet; es ist noch ein Keim aus dem Pabsttum, daß

577 Zur Volksaufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. Ulrich Herrmann (Hrsg.): *‚Das pädagogische Jahrhundert‘. Volksaufklärung und Erziehung zur Armut im 18. Jahrhundert in Deutschland*. Weinheim, Basel 1981 (= Geschichte des Erziehungs- und Bildungswesens in Deutschland 1); Wolfgang Rupert: Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert. In: Rolf Grimminger (Hrsg.): *Deutsche Aufklärung bis zur französischen Revolution, 1680-1789*. München, Wien 1980 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 3), S. 341-361.

578 Vgl. Bödecker: Religiosität; Sparn: Christentum, bes. S. 38-50.

579 Vgl. Sorkin: *Haskalah*, S. 7-9, 65-68.

580 Spalding: *Nutzbarkeit*, S. 242: Spalding spricht von der Religion als „Führerin des wirklichen und gewöhnlichen Lebens“.

> gerade Prediger am besten mit dem Teufel sich messen könten; sie haben zum Unglück die Bibel stets gebraucht, deren Einsicht man ohnehin ihnen zutrauete. Dieser Misbrauch beruhet auf dem Einfluß der Compendien; worin man doch auch Meinungen des Urhebers, nicht lauter göttliche Lehrsätze, erwarten solte.[581]

Die orthodoxen Geistlichen hätten sich mit angeblichen Teufelsaustreibungen als Diener Gottes erweisen wollen,[582] und die Teufelsvorstellungen der Juden und der Heiden hatten sie (mitsamt dem entsprechenden jüdischen Sprachgebrauch) als Lehrsätze der christlichen Glaubenslehre übernommen.[583] Die herrschende Theologie sei somit schuld, dass nach wie vor die alten heidnisch-jüdischen Vorstellungen aus der Bibel, als wären sie Teil des Christentums, verbreitet worden seien.[584] Bekker hatte recht, als er die Vorherrschaft des Aberglaubens größtenteils den Geistlichen zuschrieb; sie verbürgten die göttliche Wahrheit der Bekenntnisschriften, die aber nicht nur göttliche Lehrsätze sondern auch menschliche Meinungen und Vorstellungen enthielten.[585] Es gehen, so Semler, den Theologen die entsprechenden hermeneutischen Kenntnisse ab, um die Bibelstellen über Teufel und Dämonen in deren historischem Kontext zu deuten.[586] Pastoren und Lehrer hätten nicht die Lehre von der Wirkungsmacht des

---

581 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 554 (Kap. 22, § 31). Zur Predigt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. Reinhard Krause: *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770-1805)*. Stuttgart 1965 (= Arbeiten zur Theologie, Reihe 2, 5), S. 27; Albrecht Beutel: ‚Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht'. Die Theologie der Predigt nach Johann Joachim Spalding. In: Ders.: *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen 2007, S. 210-236. Besonders in den deutschen Landen wurden im späten 18. Jahrhundert Religion und Leben verknüpft, waren Theologen Teil der gebildeten Oberschicht und entstammten Autoren oft dem Pfarrhaus. Vgl. dazu: Martin Greiffenhagen (Hrsg.): *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*. Stuttgart 1984.

582 Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Vorrede, Bl. *4^{r}-*4^{v}.

583 Semler in: Ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 322 (Kap. 8, § 20): „[...] denn es bleiben Stellen genug übrig, welche diese damalige jüdische Sprache reden; [...] Freilich sind die meisten Erbauungsbücher und Predigten in dieser Sprache geschrieben und gehalten"; ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 361 (Kap. 10, § 8).

584 Semler in einer Anmerkung zur Kritik an der Theologie: Ebd., Bd. 3, Buch 3, S. 146 (Kap. 19, § 21): „Unsre Theologie ist schuld daran, daß auch Christen aus allen Büchern der Bibel Theile für sich zusammen tragen, die nicht christlich sind. Es ist und bleibt ein Feler der Lehrer, daß sie den Teufel und seine Wirkungen zu dem nächsten und reichsten locus communis noch jetzt gemacht haben; sie bauen Stroh und Stoppeln auf den neuen christlichen Grund, als wenn sie lauter Juden und Heiden um sich hätten, über welche die damalige Theorie und Sprache sich localiter einlies".

585 Semler in: Ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 554 (Kap. 22, § 31): „Bekker hat ganz richtig geurtheilet; der Aberglaube hat leider am meisten durch Beimischung der Frömmigkeit der Prediger so lange geherrschet; es ist noch ein Keim aus dem Pabsttum, daß gerade Prediger am besten mit dem Teufel sich messen könten; sie haben zum Unglück die Bibel stets gebraucht, deren Einsicht man ohnehin ihnen zutrauete. Dieser Misbrauch beruhet auf dem Einfluß der Compendien; worin man doch auch Meinungen des Urhebers, nicht lauter göttliche Lehrsätze, erwarten solte"; Ders.: *Samlungen*, Bd. 1, S. 289: „Es ist aber aus diesem Beispiel klar genug, daß unsre Theologi eigentlich ganz allein Schuld daran sind, daß solche ungeschickte oder zweideutige, halb abgebrochene Stellen, in compendiis noch stehen, und eben so künstlich behauptet und bestätigt werden. Man sollte den Anfang machen, die Compendia zu säubern vom leiblichen Teufel".

586 Ebd., Bd. 1, S. 280-281: „Bey den Gottesgelerten ist der Mangel des eignen Wachstums in der hermeneutischen Geschicklichkeit vornemlich daran Ursache, daß solche Behauptungen von leiblichen Wirkungen des Teufels, und einer Verbindung oder Gesellschaft mit Geistern noch immer als Theile der Belehrung Gottes für alle Menschen, beibehalten und mit vielem Schein

Teufels, sondern nur die Herrlichkeit Gottes weiterzuverbreiten.[587] Wenn sie ihre Teufelsgeschichten nicht von der Kanzel und in Schriften verbreitet hätten, hätte kein Christ etwas über vermeintliche Teufelseinwirkungen erfahren.[588] Die Geistlichen hätten vielmehr, wie Bekker schon befürwortete, ihr theologisches Wissen vertiefen sollen: „[...] aber zu wünschen ist es, daß Prediger ihre Pflicht so treulich immer beobachten möchten, als Bekker es hier that; und dies begreift wieder viel Rechtschaffenheit und stete Vermehrung der Kentnisse, denen viele selbst ihre Urtheile, ihre andächtige Application oder ihre academische Lehrordnung entgegen setzen".[589] So hätten sie zur Vervollkommnung des Christentums beizutragen.[590]

Mit den historischen Erklärungen und den Korrekturen von Bekkers hermeneutischen Grundsätzen hoffte Semler, „zu einem wirklich gründlichen und fruchtbaren Inhalte" zu kommen; dazu sollte die neue, zuverlässige deutsche Fassung der *Betoverde Weereld* dienen, die den Leser anregen sollte, selber historisch-kritisch zu reflektieren und dem Aberglauben ein Ende zu setzen;[591] sie sollte zur Aufklärung der Christenheit beitragen, indem sie die Quellen des Teufelsglaubens aufdeckte und die Bibel ‚christlicher', d.h. hermeneutisch und dogmatisch richtiger auszulegen helfe.[592]

6.4.4.9 Schluss

Aufgezeigt wurde, wie Bekkers *Betoverde Weereld* im Kreis der aufgeklärten Theologen unmittelbar zum deutschen Aufklärungsdiskurs, zum Entzauberungsprozess und zur Entwicklung einer vernünftigen, aufgeklärten Theologie und einer entsprechenden Glaubenspraxis beitragen konnte, wobei Aufklärung, Religion und Wissen als Trias harmonierten. Aufklärung wurde so zu der „Befreiung vom Aberglauben", die Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* gefordert hatte.[593]

---

unterstüzt werden. [...] Solche von noch so viel Theologis noch immer behauptete Sätze, von teuflischen Besitzungen, Wirkungen, Hexereyen durch Hülfe des Teufels, werden nimmermehr zu Theilen der allgemeinen christlichen Lehre; wie Erzälungen in der Bibel von solchen Meinungen und Handlungen der Menschen, nicht zum lehrenden Unterrichte, den Christus und die Apostel gegeben haben, gehören".

587 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt* (1781-1782), Bd. 3, Buch 4, S. 232 (Kap. 2, § 13): „[...] aber Lehrer und Prediger solten sich endlich des Teufels und seiner alten Finsterniß schämen, und allein die Herrlichkeit Gottes ausbreiten".

588 Semler in einer Anmerkung zur Predigtkultur: Ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 347 (Kap. 9, § 28).

589 Semler in: Ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 282-283 (Kap. 5, § 15).

590 Semler: *Samlungen*, Bd. 2, Vorrede, Bl. B5^{v}-B6^{r}: „Und nun wende ich mich an alle treue Lehrer und Prediger, die mit mir einerley Beruf haben, an der Ausbreitung des seligmachenden Evangelii und des wahren Christentums, aus allem Vermögen zu arbeiten. Wir haben es vornemlich zur Pflicht, die reine Lehre Jesu Christi, welche warlich nicht aus den heidnischen Grundsätzen zusammen gesetzt ist, immer mehr, immer deutlicher zu unterscheiden, von jüdischen und heidnischen noch so alten, noch so gemeinen Begriffen und Urtheilen".

591 Semler in: Bekker: *Bezauberte Welt*, Bd. 1, Vorrede, Bl. A2^{r}.

592 Semler in: Ebd., Bd. 3, Buch 4, S. 629 (Kap. 29, § 13): „Aber wir müssen also die Quellen solches unbeschreiblichen Elendes aufsuchen und verstopfen; und die Bibel besser, christlicher gebrauchen, verstehen und anwenden lernen, als daß wir solchen heidnischen Unflat unter uns dulten!".

593 Kant: *Kritik der Urteilskraft*, S. 293-295.

Die Bestrebungen von Neologen wie Semler zeigen, wie bereits Bödecker und Sorkin dargetan haben, dass die deutsche Aufklärung dem Christentum nicht widerstrebte, womit sie Gays These von Aufklärung als „the Rise of Modern Paganism“ untergraben. Semler und seine Mitstreiter versuchten vielmehr, wie Bekker selber, auf der Grundlage der christlichen Botschaft Kritik am Teufels- und Dämonenglauben zu üben. Sein exegetisches Verfahren modifizierten sie, seine seelsorgerischen Ansätze übernahmen sie aber grundsätzlich. Sie konnten dort weitermachen, wo Bekker das Verhältnis zwischen Vernunft und Offenbarung auf dem Hintergrund des modernen Weltbilds gedeutet und wo er das Christentum vom Aberglauben, von alten Auffassungen und Vorstellungen zu befreien versucht hatte. In der deutschen Aufklärung wurde nicht gegen den Glauben, sondern gegen den Aberglauben, d.h. für den ‚reinen‘, vernünftigen christlichen Glauben, gekämpft: Die Theologen wollten das überlieferte Christentum von vermeintlichen heidnisch-jüdischen Zusätzen und abergläubischen Entstellungen reinigen; zudem galt es, im Sinne der Volksaufklärung allen Christen neue Erkenntnisse zu erschließen. Die Entzauberungs- und die Säkularisierungsthese ist somit wesentlich zu differenzieren.

7. Zusammenfassung und Ausblick

Die vorliegende Untersuchung befasst sich mit der Rezeption von Balthasar Bekkers *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen. Sie analysiert die Reaktionen auf Bekker im zeitgenössischen Kontext und ermittelt so dessen Einfluss auf das deutsche Geistesleben sowie auf die gesellschaftlichen Entwicklungen. Auf den Stellenwert von Bekkers Schrift in den deutschen Landen, besonders Ende des 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, haben bereits Wiep van Bunge und Jonathan Israel hingewiesen, auf deren Untersuchungen die vorliegende Arbeit aufbaut.[1] Darüber hinaus konnte hier erstmals umfassend die Bekker-Rezeption in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vorgestellt werden. Anhand der Debatte um Bekker ließ sich für die Zeit vom ausgehenden 17. bis in die achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts die Entwicklung der Aufklärung im deutschen Protestantismus aufzeigen. Die Wirkungsmacht des Teufels und der bösen Geister bildete darin ein zentrales Thema, mit dem viele Gelehrte, namentlich Theologen und Philosophen, aber auch Juristen und Mediziner, sich beschäftigten, wobei sie zudem zu Bekkers *Betoverde Weereld* Stellung nahmen.

Während in der ersten Phase der Rezeption die kritisch-polemischen Stimmen vorherrschten, wurde Bekker im Laufe des 18. Jahrhunderts zunehmend als Wegbereiter betrachtet, identifizierten die aufgeklärten Theologen sich im Kampf gegen den Teufelsglauben mit ihm und setzten sich positiv-konstruktiv mit seinen bibelexegetischen Ansätzen auseinander. Es konnte nachgewiesen werden, dass die deutsche Übersetzung Schwagers als Rehabilitierung Bekkers gedacht war. Bis Ende des 18. Jahrhunderts bot die *Betoverde Weereld* Theologen, Philosophen und Seelsorgern Anlass dazu, sich aus ihren jeweiligen Perspektiven mit Dämonologie und Teufelslehre zu beschäftigen. Als Katalysator trieb sie die Aufklärung voran und leitete ein aufgeklärtes Christentum in die Wege. Trevor-Ropers These, dass der Erfolg der *Betoverde Weereld* bloß ein „succès de scandale“ gewesen sei, ist damit widerlegt worden.[2]

Die *Betoverde Weereld* wandte die neuen philosophischen Erkenntnisse und die kritische historisch-philologische Exegese umfassend auf die Teufelslehre und die Dämonologie an. Bekker stand dabei in einer humanistisch-philologischen Tradition. Er war Seelsorger, und zunächst als solcher, und nicht primär aus wissenschaftlichen Gründen, bekämpfte er den Geisterglauben. Vor eben diesem Hintergrund lehnte er auch das dogmatische Festhalten an der wortwörtlichen Bibelauslegung ab. Er setzte sich eklektisch mit Descartes auseinander, der ihm die philosophische Grundlage für seine Geisterlehre lieferte. Aufklärerischen Bildungstrieb paarte er mit seelsorgerischem Bemühen. Sein energischer Kampf gegen den Teufelsglauben ist Engagement für das reine Christentum, das nicht auf dogmatische und theoretische Aspekte blicken, sondern vor allem auf Ethisches ausgerichtet sein sollte. Während er in den Niederlanden am Ende einer langen Tradition der Aberglaubenskritik steht, ist er in den deutschen Landen vielmehr der Wegbereiter der systematischen Teufelskritik sowie der historisch-kritischen Bibelexegese.

Die deutsche gelehrte Welt kritisierte nicht nur die dürftige Absicherung der cartesianischen Grundlage von Bekkers Geisterlehre oder bezichtigte ihn des Atheis-

1 Vgl. van Bunge: Einleitung, S. 43-51; Israel: *Radical Enlightenment*, S. 392-398.
2 Trevor-Roper: *Religion*, S. 174.

mus, sie versuchte auch, seinen Geistbegriff in eine materialistisch-atomistische Pneumatik einzupassen. Christian Thomasius vertrat insofern eine Mittelposition, als er zwar Bekkers mechanistisch-cartesianische Pneumatologie zugunsten einer verstärkten Hervorhebung des geistigen Moments in der Welt ablehnte, zugleich aber wie dieser dem Teufel jegliche Wirkungsmacht auf Körper absprach. Die Verteidiger der Teufelseinwirkung und des Teufelspakts setzten Bekker und Thomasius schlichtweg gleich. Sie beriefen sich auf die Erfahrung, die Bekker zu wenig berücksichtigt habe, um zu dem Schluss zu gelangen, dass der Teufel als selbständiger Geist genauso wie der menschliche Geist, da beide erschaffen seien, durchaus auf den Körper einwirken könne. Andere übernahmen zwar Bekkers cartesianischen Dualismus und dessen Aberglaubenskritik, schrieben Geistern jedoch die Fähigkeit zu, mit Hilfe von ‚Bewegungs-Geistern' körperliche Wirkungen hervorzurufen. In der ersten Phase der deutschen Auseinandersetzung mit Bekker standen vor allem sein cartesianischer Geistbegriff, sein Dualismus sowie sein mechanistisches Weltbild im Mittelpunkt. Die *Betoverde Weereld* spielte eine wichtige Rolle in der deutschen Cartesianismusdebatte, indem sie namentlich die orthodox-lutherischen Theologen, aber auch deutsche Juristen, Philosophen und Ärzte zur Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus, mit der neuen Geisterlehre, ja der neuen Art zu denken überhaupt zwang.

Im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts wurde Bekkers Kampf gegen den Teufels- und Hexenglauben zunehmend akzeptiert. Die Kritik an seiner cartesianischen Geisterlehre wurde als Teil der *historia literaria* allmählich historisiert und infolgedessen vorwiegend neutral-sachlich beurteilt. In der Rückschau wurde jetzt die Geschichte des Aberglaubens und der Hexenverfolgung beschrieben, um sie im Zuge der sich durchsetzenden Aufklärung als überwunden hinzustellen. Als von den sechziger Jahren an durch die Affäre um die Lohmannin und das Wirken von Schröpfer und Gaßner die Dämonologie erneut aktuell wurde, kam es zu einer zweiten Phase der deutschen Bekker-Rezeption. Johann Salomo Semler löste die kritische Auseinandersetzung mit Bekkers Teufelslehre aus, sprach wie dieser dem Teufel eine umfassende Wirkung ab, erkannte ihm aber, anders als Bekker, dennoch eine minimale moralische Wirkungsmacht zu.

Bei der Frage, was die Philosophie über die Teufelslehre aussagen könne, gingen Philosophen und Theologen behutsamer vor als Bekker, indem sie in der Regel aus philosophischen Gründen die Existenz des Teufels nicht annehmen wollten, einige glaubten aber, die Wirkungsmacht des Teufels nicht nur im moralischen Bereich, sondern auch in der Körperwelt nachweisen zu können und bekämpften Bekker auf Grund seiner cartesianischen Voraussetzungen. Die Teufelslehre und die Dämonologie gaben für die damalige gelehrte Welt den Rahmen ab, über das Böse in der Welt schlechthin zu diskutieren, wobei die Frage in den Mittelpunkt rückte, ob dieses in der eigenen menschlichen Verantwortlichkeit stehe, oder vielmehr auf Fremdeinwirkung zurückzuführen sei. Mehrheitlich wurde angeblich teuflisches Wirken aus natürlichen Ursachen erklärt oder auf menschliches Handeln zurückgeführt. Bei dem aufgeklärten Glauben an die Perfektibilität des Menschen wurde darauf vertraut, dass moralische Standfestigkeit anerziehbar sei. Je mehr das Böse verinnerlicht wurde, umso mehr schrumpfte die äußere Gestalt des Teufels zusammen. Bekker galt als Wegbereiter und als Identifikationsgestalt im Kampf gegen den Teufelswahn und den Aberglauben. Mit dem Glauben an einen allmächtigen Gott ließ sich nicht vereinbaren, dass er andere

Geister neben sich brauchte. Semler und sein Mitstreiter Schwager wollten mit einer Monographie über Bekker und einer neuen Übersetzung der *Betoverde Weereld* nicht nur Bekker rehabilitieren, sie hofften, so auch die Aufklärung voranzutreiben. So wirkte Bekker in den deutschen Landen, anders als in der niederländischen Republik, bis tief in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts nach.

Darüber hinaus leistete die *Betoverde Weereld* einen Beitrag zur Entwicklung der Bibelexegese. Bekkers bibelexegetische Grundsätze und seine Auslegung einzelner Bibelstellen erregten in den deutschen Landen von Anfang an Anstoß. Orthodox-lutherische Theologen setzten ihre Verbalinspirationslehre seiner Akkommodationstheorie entgegen und zählten ihn pauschal mit Hobbes und Spinoza zu den Atheisten,[3] mit einzelnen Argumentationsmustern in der *Betoverde Weereld* setzten sie sich aber sorgfältig und nuanciert auseinander: Inkonsequenzen deckten sie anhand genauer philologischer Prüfung des biblischen Grundtextes auf. Besonders die akribische Widerlegung von Bekkers Auslegung der Bibelstellen über die Versuchung Christi in der Wüste und über den Sündenfall der ersten Menschen macht eine Neubewertung der orthodoxen Positionen erforderlich.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts leistete die *Betoverde Weereld*, so konnte gezeigt werden, einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung der Bibelkritik. Die Historisierung der theologischen Disziplinen ging mit einer zunehmend positiveren Einschätzung von Bekkers hermeneutischem Verfahren einher. Unter den Neologen trieb Semler die historisch-kritische Bibelexegese voran und stützte sich dabei auf Bekker. Der damalige Teufelsstreit führte mit dazu, dass er und andere Neologen die Akkommodationstheorie in Anlehnung an Bekker zugunsten einer Entdämonisierung der Bibel anwandten: Fälle von angeblicher dämonischer Besessenheit im Neuen Testament interpretierten sie ebenfalls als Anpassung an das Fassungsvermögen der damaligen Zuhörer oder erklärten sie aus natürlichen Ursachen. Trotz ihrer Kritik an Bekkers Auslegungen einzelner Bibelstellen bauten sie auf dessen Ansätze auf, verorteten sie dogmatisch gründlicher und nahmen eine Entmythologisierung vor. Sie orientierten sich am Wesen des Christentums, um abergläubische Zusätze aufzudecken und zugunsten des ursprünglichen reinen Christentums aufzugeben. Dabei erkannten sie der Vernunft eine entscheidende Rolle zu und riefen besonders die Geistlichen dazu auf, den Gläubigen die neuen Erkenntnisse nicht nur theoretisch, sondern vor allem auch in ihren praktischen Auswirkungen zu vermitteln. Aus dem *Versuch einer biblischen Dämonologie*, der 1776 anonym veröffentlicht wurde und ausdrücklich in der Tradition der *Betoverde Weereld* steht, wird ersichtlich, wie sehr Bekker auch damals noch als Vorbild galt.

An den deutschen Kontroversen um Bekker konnten der Prozess der Verinnerlichung des Bösen sowie die Entwicklung der Bibel- und der Dogmenkritik aufgezeigt werden. Es verläuft eine direkte Verbindungslinie von Bekker zu den deutschen Neologen. Wie Bekker Ende des 17. Jahrhunderts zugunsten eines reineren christlichen Glaubens die Zaubergeschichten entlarven, den Aberglauben zurückdrängen und die biblische Legitimierung der Teufelsfurcht hinterfragen lassen wollte, um aufzuklären, so strebten die Neologen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts eine neue Reformation an: Sie hielten an den christlichen Grundsätzen fest, wollten aber zugleich die Tradition

3 Vgl. Pott: *Aufklärung*, S. 226-230; Israel: *Radical Enlightenment*, S. 392-398.

kritisch sichten und von alten abergläubischen Zusätzen befreien, um die protestantische Christenheit aufzuklären. Wie Bekker strebten sie keine Revolution, sondern eine Reform an. Sie waren aufgeklärte Apologeten, die sich für ein „vernünftiges Christentum“ einsetzten und eine Harmonie von Vernunft, Glauben und Wissen anstrebten. Gerade das erklärt, weshalb die *Betoverde Weereld* in den deutschen Landen derart lange und derart umfassend rezipiert wurde: Über die Neologen lieferte sie dort einen entscheidenden Beitrag zur Entwicklung der theologischen Aufklärung. Bei der in den deutschen Landen lange anhaltenden Hexenverfolgung eignete Bekker hier zudem eine eminent gesellschaftliche Wirkung.

Die Metapher der „Entzauberung der Welt“ und die damit verbundene Säkularisierungsthese sind zu revidieren. An den Reaktionen auf Bekker konnte nachgewiesen werden, dass der Kampf gegen Teufelswahn und Geisterglauben nicht ausschließlich auf philosophischer, nicht-religiöser Grundlage basiert, er wurzelt durchaus auch in christlichen Auffassungen. Nicht Säkularisierung, sondern ein apologetisches Streben nach einem aufgeklärten, reformierten Christentum kennzeichnete den Einsatz der Theologen der Aufklärung. Von den Neologen ging ein entscheidender Antrieb zur Weiterentwicklung der deutschen Aufklärung aus. Die Bedeutung der Theologie für die deutsche Aufklärung, die besonders von protestantischen Geistlichen getragen wurde, ist daher zu nuancieren.[4]

Die deutschen Neologen prägten nicht nur die Entwicklung der deutschen theologischen Aufklärung, sondern waren auch für das akademische Geistesleben in der niederländischen Republik von entscheidender Bedeutung: In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts galten sie ihren niederländischen Kollegen als Vorbild, die ihre Schriften übersetzten und rezipierten.[5] 1791 wurde Friedrich Wilhelm Kindlebens *Non-Existenz*, in dem der Teufel zu einem Hirngespinst der Theologen erklärt wurde, ins Niederländische übersetzt, um zu zeigen, dass die Bibelstellen über Teufel und Dämonen anders zu verstehen seien als in ihrer Entstehungszeit und nicht als Legitimierung des Teufelsglaubens herangezogen werden können, wie die Orthodoxie immer noch behauptete, sondern dass das Böse vielmehr im Inneren des Menschen liege. Der niederländische Übersetzer betont, dass es in den deutschen Landen bereits seit einigen Jahren Gelehrte wie Kindleben gebe, die die Lehre Christi verteidigten und sie von alten, heidnisch-jüdischen Irrtümern, wie dem Glauben an dämonische Besessenheit, reinigten. Er hofft, dass die niederländischen Theologen sich ein Beispiel an den deutschen Neologen nehmen werden, damit sich auch in der niederländischen Republik, wo neue Auffassungen öfters noch für Ketzerei gehalten werden, die Aufklärung durchsetze.[6] Indem die niederländischen Theologen seit dem letzten Drittel des

4 Vgl. Sorkin: Reclaiming, S. 505, 530.

5 Vgl. Joris van Eijnatten: History, Reform, and Aufklärung. German Theological Writing and Dutch Literary Publicity in the Eighteenth Century. In: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/ Journal for the History of Modern Theology* 7 (2000), S. 173-204. Vgl. auch: van der Wall: Religiekritiek, S. 27-28.

6 Vgl. [Orthodoxus (Ps.)]: *In Welke Plaatsen Van Den Bybel Word Gesprooken Van Het Aanzyn Eenes Duivels? Of Mag Men De Leere Van Eenen Duivel Op Goede Gronden Verwerpen? Uit ’t Hoogduitsch vertaald*. Deventer, Utrecht, Rotterdam [usw.] 1791 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD Br 34373), S. VI-VII: „Het oogmerk, waarom dit Werkje onzen Landgenooten word aangeboden, is, om hem te toonen, dat aan veele plaatsen des H. Bybelwoords, eene andere betekenis kan en moet gegeeven worden, als onzer Voorouderen daaraan gaven. – Hen te toonen, welk eene dwaaze gevolgtrekking de Pylaaren der Ortodoxie, of

18. Jahrhunderts verstärkt nach Deutschland blickten, setzten sie sich jedoch implizit mit Bekkers *Betoverde Weereld* auseinander, die die Neologen ja verarbeitet und theologisch gründlicher verortet hatten.[7]

Bekkers Einfluss in den deutschen Landen, sowohl im Kampf gegen den Aberglauben als gegen den Hexenwahn, aber auch auf die Entwicklung der historisch-kritischen Bibelexegese war entscheidend.[8] Protestantische Gelehrte, namentlich Theologen und Philosophen, waren hier tonangebend, ihr Umgang mit Bekker war aber recht vielschichtig und keineswegs blinde Heldenverehrung, wie es das 19. Jahrhundert glauben machen wollte, das ihn als „Helden der Gesittung" und als „Wohltäter der Menschheit" pries.[9] Anderthalb Jahrhunderte nach der ersten, vehement polemischen Phase der Rezeption galt Bekker jetzt ohne Abstriche als Inbegriff des modernen, scharfsinnigen Denkers und als Ausbund der Tatkraft und des Mutes:

---

liever des bygeloofs, en der dwepery maaken, wanneer zy zeggen – die Nieuwe Lichten – Verwerpen eenen Duivel en dus ook eenen Heiland, daar wy maar al te wel weten, dat buiten Jesus geene Zaligheid te hoopen is, buiten Jesus wiens Zaligmaakende Leere in den Bybel, en Uw Satan daarentegen alleen, in de booze harten van U, en in de minverlichte hoofden onze Voorouderen, aanwezig is. [...] De gelegenheid, waarby dit Werkje in Duitschland het licht zag, was, dat 'er in den Jaare 1775, nog eenige Vrienden des Boozen Geests gevonden wierden, (zo als 'er thans helaas! nog veele in ons Vaderland zyn aantetreffen,) die Hemel en Aarde bewoogen, om den Duivel in weezen en aanzien te behouden [...]; ebd., S. 61-64: „Zo verre Myne Landgenooten! Was men reeds in den Jaare 1775 in het nabuurig Duitschland gevordert, dat men den Godsdienst van Jesus manmoedig verdeedigde door dwaalleeren, die denzelven ontsierden, daaruit wegteruimen. Dan, hoe verre zyn wy helaas! nog van zulke begrippen verwyderd! Hoe zeer liggen wy nog in onze kindsheid! [...] Hier [= in den Niederlanden] geloofd men nog aan de woorden van eenen weetniet, van eenen botten Leeraar, die uit afgunst, dat anderen hem in kunde in verstand te boven gaan, alle zyne medewerkers verketterd, voor valsche Leeraars uitkryt, hen beschuldigende, dat zy afdwaalen van de waare Leere van Jesus, den gekruisten [...]. Men beschuldigd de Leeraaren, die eenen meer gezuiverden Godsdienst prediken, van schaadelyke Nieuwigheden, men noemd hen Leeraars van 't Nieuwe Licht, valsche Leeraars, Socinianen, Pelagianen, enz.- maar welk bewys voor alle deeze aanklachten? of heet dat Nieuwigheden verkondigen, den Godsdienst van Jesus bezwalken, en de menschen op dwaalwegen omvoeren, wanneer men den Christelyken Godsdienst allengskens tot die zuiverheid zoekt terug te brengen, in welke Jesus, de eenig geboore Zoon Gods dezelve verkondigde; [...] Wacht U voor de valsche Leeraars van 't Oude Licht, die in Schaapskleederen tot U koomen en inwendig grypende wolven zyn. [...] – Uwe Leeraaren van 't Nieuwe Licht hebben geen ander oogmerk, dan om den Godsdienst van Jesus [...] allengskens weder tot die zuiverheid terug brengen, waarin Jesus dezelve verkondigde! – Uwe wakers voor Ortodoxie geen ander doel dan den Godsdienst, dien zy verkondigen, zo veel mooglyk besmet te houden met het zuurdeeg de [sic!] Joden en Heidenen, en dat der Oud-Vaderen, en der baatzuchtige Priesteren".

7 Zur niederländischen Bekker-Rezeption in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. Buisman: *Wraak*.

8 Van Deursens Behauptung, dass Bekkers Einfluss nicht so sehr für die Bekämpfung des Aberglaubens, sondern vielmehr für die Entwicklung der Bibelexegese von Bedeutung war, ist, was die deutschen Lande betrifft, zu nuancieren: A.Th. van Deursen: De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (1588-1780). In: J.C.H. Blom, E. Lamberts (Hrsg.): *Geschiedenis van de Nederlanden*. Rijswijk [1993], S. 118-180. Hier: S. 165: „Hij [= Bekker] is niet zozeer de man die oud bijgeloof bestreed, als wel degene die in zijn wijze van exegetiseren een wegbereider was van de achttiende eeuw".

9 Eduard Duller: Friedrich Spee, Balthasar Bekker und Christian Thomasius. In: Ders. (Hrsg.): *Die Männer des Volks dargestellt von Freunden des Volks*. Frankfurt am Main 1847-1850. 8 Bde. (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 19 ZZ 3001-1). Hier: Bd. 1, Lfg. 3, S. 305-368. Hier: S. 309.

> Mit klarem Blick durchschaute der junge Geistliche die theologischen und philosophischen Wirren seiner Zeit, und thatkräftig, wie er war, begnügte er sich damit nicht, daß er selbst auf dem höheren Standpunkte freier Auffassung stand; nein, er griff zur Feder, um die helleren Ideen, deren seine Zeitgenossen noch entbehrten, in weitern Kreisen zu verbreiten. Eine gründliche theologische Gelehrsamkeit diente hierbei seinem Scharfblick, seinem Freimuth.[10]

Eine zusätzliche Untersuchung der katholischen Reaktionen auf die *Betoverde Weereld* könnte das Bild der deutschen Rezeption Bekkers womöglich noch weiter nuancieren, denn seitens der Katholiken wurde im Kampf für eine moderne Bibelkritik und eine Theologie ohne Magie und Hexerei ebenfalls auf Bekker zurückgegriffen.[11] Auch die Beschäftigung mit Bekker in der radikalen Aufklärung dürfte das Bild noch einigermaßen vervollständigen.[12] Schon jetzt aber dürfte klar sein, dass kaum eine niederländische Schrift im 18. Jahrhundert in den deutschen Landen eine derart große Wirkung in der intellektuellen Debatte wie im gesellschaftlichen Bereich hatte wie die *Betoverde Weereld*, deren Verfasser die Zeit gerne als einem Geistesheros ein Denkmal setzte.[13]

---

10 Ebd., S. 355.

11 Vgl. Benedict Poiger: *Theologia Ex-magica (1780) oder: Theologie ohne Hexen und Zauberer (1784). Mit einem Anhang: Ferdinand Sterzinger, Von dem gemeinen Vorurtheile der wirkenden und thätigen Hexerey (1766)*. Hrsg. und eingeleitet von Ulrich L. Lehner. Nordhausen 2007 (= Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 4).

12 Vgl. Israel: *Radical Enlightenment*; Ders.: *Enlightenment Contested*; Martin Mulsow: *Moderne*; Ders.: *Freigeister im Gottsched-Kreis. Wolffianismus, studentische Aktivitäten und Religionskritik in Leipzig 1740-1745*. Göttingen 2007.

13 Vgl. Schwager: *Beytrag*, Vorrede Schwager, S. 3: „Ich hatte schon damals, wie Sie wissen, die Absicht, unserm grossen Bekker ein Denkmal in Deutschland zu setzen“.

Verzeichnis der Abbildungen

Abb. 1: Titelblatt von Bekkers *Betoverde Weereld* (1691-1693) [UB Nijmegen] 24

Abb. 2: Vorbemerkung („Beright“) zur *Betoverde Weereld* (1691-1693) mit Bekkers Unterschrift [UB Nijmegen] 54

Abb. 3: Titelkupfer der *Betoverde Weereld* aus dem Jahre 1739 [UB Nijmegen] 149

Abb. 4: Titelblatt von Langes Übersetzung der *Betoverde Weereld* aus dem Jahre 1693 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 39] 156

Abb. 5: Titelblatt der *Betoverde Weereld* aus dem Jahre 1739 [UB Nijmegen]..... 159

Abb. 6: Schwagers Vorrede zum zweiten Band von dessen Übersetzung der *Betoverde Weereld* aus den Jahren 1781-1782 [UB Tilburg] 169

Abb. 7: Porträt Bekkers, gestochen von Pieter van Gunst, nach einem Gemälde von Zacharias Webber, abgedruckt in der *Betoverde Weereld* von 1739 [UB Nijmegen] 210

Abb. 8: Frontispiz zum ersten Band von David Faßmanns *Curieuse Gespräche im Reiche derer Todten*. Frankfurt, Leipzig 1730 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Schulenb. B 58 (5:1)] 265

Abb. 9: Frontispiz zum zweiten Band von David Faßmanns *Curieuse Gespräche im Reiche derer Todten*. Frankfurt, Leipzig 1731 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Schulenb. B 58 (5:2)] 269

Abb. 10: Silbermedaille aus Bekkers Todesjahr (1698), nach einem Entwurf von J. Smeltzing. Die Vorderseite zeigt Bekkers Büste, auf der Rückseite ist Bekker dargestellt als Herkules, der den Teufel schlägt [Laurens Schulman B.V., Bussum] 309

Abb. 11: „Hier beschützet Jesus das Hertz“, Kupferstich aus Christian Hoburgs *Lebendige Hertzens-Theologie*. Frankfurt, Leipzig 1691 [Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Xb 2903 (1)] 343

Abb. 12: Titelblatt des ersten Bandes von Schwagers Übersetzung der *Betoverde Weereld* von 1781-1782 [UB Tilburg]..... 413

Siglen und Abkürzungen

A. Nachschlagewerke

ADB *Allgemeine Deutsche Biographie*. Herausgegeben durch die historische Commission bei der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Redaktion: Rochus Frhr. von Liliencron und Franz Xaver von Wegele. Leipzig 1875-1912. 55 Bde. und Reg.-Bd.

AE Grosse, Johann, Johann Friedrich Gleditsch (Hrsg.): *Acta Eruditorum anno 1682-1731 publicata.* Leipzig 1682-1731. 50 Tle. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: Tz c 10290).

BWPGN Bie, Jan Pieter de, Jakob Loosjes (Hrsg.): *Biographisch woordenboek van protestantsche godgeleerden in Nederland.* Den Haag [1919]-1949. 5 Bde. und eine Lieferung.

DBA Fabian, Bernhard (Hrsg.): *Deutsches Biographisches Archiv*. Eine Kumulation aus 254 der wichtigsten biographischen Nachschlagewerke für den deutschen Bereich bis zum Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts. Herausgegeben von Bernhard Fabian; bearbeitet unter der Leitung von Willi Gorzny. Mikrofilm-Edition. München 1982.

DWB Grimm, Jacob Ludwig, Wilhelm Carl Grimm (Hrsg.): *Deutsches Wörterbuch.* Leipzig 1854-1954. 16 Tle. in 32 Bdn.

GVUL Zedler, Johann Heinrich (Hrsg.): *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste.* Graz 1961-1964. 64 Bde. und 4 Suppl.-Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle [usw.] 1732-1754].

HWP Ritter, Joachim, Karlfried Gründer, u.a. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Basel [usw.] 1971-2007. 13 Bde.

[2]LThK Höfer, Josef, Karl Rahner (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche.* [2]Freiburg 1957-1968. 10 Bde. und Reg.-Bd.

[3]LThK Kasper, Walter Kasper u.a. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche.* [3]Freiburg 1993-2001. 10 Bde. und Reg.-Bd.

NDB *Neue Deutsche Biographie*. Herausgegeben von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1953ff. [Bis jetzt 23 Bde. erschienen].

NNBW Molhuysen, Philipp Christiaan, Petrus Johannes Blok (Hrsg.): *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek.* Amsterdam 1974. 10 Bde. und Reg.bd. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leiden 1911-1937].

RGG Betz, Hans Dieter, u.a. (Hrsg.): *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. [4]Tübingen 1998-2007. 8 Bde. und Reg.bd.

TRE Krause, Gerhard, Gerhard Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopedie.* Berlin, New York 1976-2004. 36 Bde.

WNT Vries, Matthias, Lammert Allard te Winkel: *Woordenboek der Nederlansche taal.* ’s-Gravenhage 1882-1998. 29 Tle.

B. Bibliotheken

Amsterdam (UB UvA)	Universitätsbibliothek Amsterdam (UvA)
Berlin (SBB)	Staatsbibliothek Berlin
Den Haag (KB)	Koninklijke Bibliotheek Den Haag
Dresden (SLUB)	Sächsische Landes-, Staats- und Universitäts-bibliothek Dresden
Göttingen (SUB)	Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen
Halle (Franckesche Stiftungen)	Bibliothek der Franckeschen Stiftungen Halle
Halle (IZEA)	Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung Halle
Halle (Marienbibliothek)	Marienbibliothek Halle
Halle (ULB)	Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Halle
Leipzig (UB)	Universitätsbibliothek Leipzig
Nijmegen (UB)	Universitätsbibliothek Nijmegen
Tilburg (UB)	Universitätsbibliothek Tilburg
Utrecht (UB)	Universitätsbibliothek Utrecht
Wolfenbüttel (HAB)	Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel

Literaturverzeichnis

A. Primärliteratur

Aalstius, Johannes, Paulus Steenwinkel: *Zedige Aanmerkingen Waar in de Gronden en de daar op gebouwde redeneringen van den wijtberoemden Heer, Dr. Balth. Bekker, Nopende den aard en werkingen der Geesten aan Gods woort en de Reden getoetst worden. Door Johannes Aalstius, en Paulus Steenwinkel Dinaren* [sic!] *des Evangeliums tot Hoornaar en Schelluynen.* Dordrecht 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 63-710 (1)).

Alberti, Michael: *Dissertatio Inavgvralis Medica, De Potestate Diaboli In Corpvs Hvmanvm, Qvam Avspice Deo Propitio Et Consensu atque Auctoritate Gratiosae Facultatis Medicae, In Alma Regia Fridericiana, Praeside Dn. D. Michaele Alberti, Sacr. Majest. Reg. Borvssiae Avlico Et Consistorii Magdebvrg. Consiliario, Medicinae Et Philosophiae Natvralis Professore Pvblico Ordinario, Etc. Facvltatis Medicae Decano Spectatissimo, Domino Patrono, Praeceptore ac Promotore suo omni honoris cultu prosequendo, Pro Licentia Svmmisqve In Medicina Honoribvs Et Privilegiis Doctoralibvs Legitime Impetrandis Horis Locoqve Consvetis, Anno MDCCXXV. D. Avg. Pvblicae Ac Placidae Ervditorvm Ventilationi Svbjiciet Respondens Johannes Fridericvs Corvinvs, Friedeberga-Neomarchicvs.* Halle 1725 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Ma 3).

Andala, Ruardus: *Klaar en Bondige Uitlegging Van De Texten 2 Petr. 2:4 en Jud. vs 6. Gegrondt op het O.T. Dienende Tot bewijs van Hemel en Helle, Engelen en Duivelen, samt beider werksaamheid. In 't bisonder tot Wederlegging van de valsch-genaamde Openinge Van deselve Texten. Door Ruardus Andala Philosophiae Doctor, ende Dienaar Jesu Christi tot Bolsward. Om te tonen, dat de Engelen in die Texten gemeldt geensins sijn de Sonen Gods, waar van Gen. 6:2 en geen van beide de Leeraars van de Oude Wereld. Dat ook waarlijk het Joodse Volk voor en in de tijden Christi kennisse heeft gehadt van de Duivel, en sijne Engelen, en hun afval.* Franeker 1698 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 63-2717).

Annotatiebijbel. Bijbel Dat is de ganse heilige Schrift bevattende al de kanonieke boeken van het oude en nieuwe testament. Door last van de Hoog-mogende Heren Staten-Generaal der Verenigde Nederlanden en volgens het besluit van de Synode Nationaal gehouden te Dordrecht in de jaren 1618 en 1619 uit de oorspronkelijke talen in onze Nederlandse taal getrouwelijk overgezet. Leeuwarden 1982.

[Anonym]: *Die sogenannten Werke des Teufels auf dem Erdboden.* Freiburg 1751 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Zsch C VIII 12 Okt).

[Anonym]: *Untersuchung und Beleuchtung der sogenannten biblischen Dämonologie, die mit Herrn D. Semlers Anhange herausgekommen ist.* Danzig 1778 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Cx 6484).

Aquin, Thomas von: *Summa Theologiae.* Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries. Hrsg. von Thomas Gilby u.a. London 1964-1976. 60 Tle.

Baumgarten, Siegmund Jacob: *D. Siegmund Jacob Baumgartens Evangelische Glaubenslehre. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischen Einleitung herausgegeben von D. Johann Salomon Semler.* Halle 1759-1760. 3 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Te 78).

----: *D. Siegmund Jacob Baumgartens Untersuchung Theologischer Streitigkeiten. Mit einigen Anmerkungen, Vorrede und fortgesetzten Geschichte der Christlichen Glaubenslehre herausgegeben von D. Johann Salomo Semler.* Halle 1762-1764. 3 Bde. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 1133 c 49).

Bayle, Pierre: *Dictionaire Historique Et Critique, Par Mr. Pierre Bayle. Cinqvieme Edition, Revve, Corrigée, Et Avgmentée. Avec La Vie De L'Avtevr, Par Mr. Des Maizeavx.* [5]Amsterdam [usw.] 1740. 4 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Ae 2º 6).

Beckher, Wilhelm Heinrich: *Schediasma Critico-Litterarivm De Controversiis Praecipvis Balthasari Bekkero Theologo Batavo Qvondam Motis, Ob Librvm Cvi Titvlvm Fecit: Die bezauberte Welt. Adiecta In Fine Avctorvm Farragine, Qui Vel Bekkeri Scriptvm Refvtarvnt, Vel Asseclarvm More Illvd Defendervnt.* Königsberg, Leipzig 1721 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (1)).

Bekker, Balthasar: *Balthasaris Bekker V.D.M. S.T.D. De Philosophia Cartesiana Admonitio Candida & sincera.* Wesel 1668 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 61-2014).

----: *Beright Aangaande de Filosofie Van Descartes.* Enthalten in: Daniel van den Dalen (Hrsg.): *De Friesche Godgeleerdheid Van Balthasar Bekker, S. Theol. Doctor en Predikant tot Amsterdam. Begrijpende Alle desselfs Werken in Friesland uitgegeven/ en 't gene daar af geoordeeld/ en daar over voorgevallen is. Waar van enige stukken nooit voor desen zijn gedrukt geweest*. Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 61-1444), S. 679-722.

----: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeinschap doen. In twee Boeken ondernomen van Balthasar Bekker S.Th.D. Predikant tot Amsterdam.* Leeuwarden 1691. 2 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 113 L 7).

----: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam.* Amsterdam 1691-1693. 4 Tle. in 2 Bdn. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 514 c 32).

----: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 0146t gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam.* Amsterdam 1691-1693. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 62-8429).

----: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, de selver Aart en Vermogen, Bewind en Bedrijf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam, De laatsten Druk.* Amsterdam 1715. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 61-6261).

----: *De Betoverde Weereld, Zynde een Grondig Ondersoek Van 't gemeen gevoelen aangaande de Geesten, derselver Aart en Vermogen, Bewind en Bedryf: als ook 't gene de Menschen door derselver kraght en gemeenschap doen. In vier Boeken ondernomen Van Balthasar Bekker, S.T.D. Predikant tot Amsterdam.* Deventer 1739. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 286 c 164).

----: *Die Bezauberte Welt: Oder Eine gründliche Untersuchung Des Allgemeinen Aberglaubens/ Betreffend/ die Art und das Vermögen/ Gewalt und Wirckung Des Satans Und der bösen Geister über den Menschen/ und was diese durch derselben Krafft und Gemeinschafft thun: So aus natürlicher Vernunfft und Hl. Schrifft in 4 Buchern zu bewehren sich unternommen hat Balthasar Bekker, S. Theol. Doct. und Prediger zu Amsterdam. Nebenst des Authoris generale Vorrede über diese seine 4 Bücher; Wie und welcher Gestalt dieselbe zu lesen/ der Zweck seines Vorhabens/ und dann*

die Ordnung/ so er darinnen gehalten. Aus dem holländischen nach der letzten vom Authore vermehrten Edition. Gedruckt zu Amsterdam/ bey Daniel von Dahlen/ bey der Börse/ Anno 1693. In die Teutsche Sprache übersetzet. Bezauberte Welt. Amsterdam [= Hamburg] 1693. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 62-8429).

----: *Die Bezauberte Welt: Oder Eine gründliche Untersuchung Des Allgemeinen Aberglaubens/ Betreffend/ die Arth und das Vermögen/ Gewalt und Wirckung Des Satans Und der bösen Geister über den Menschen/ und was diese durch derselben Krafft und Gemeinschafft thun: So aus Natürlicher Vernunfft und H. Schrifft in 4 Büchern zu bewehren sich unternommen hat Balthasar Bekker, S. Theol. Doct. und Prediger zu Amsterdam. Nebenst des Authoris generale Vorrede über diese seine 4 Bücher; Wie und welcher Gestalt dieselbe zu lesen/ der Zweck seines Vorhabens/ und dann die Ordnung/ so er darinnen gehalten. Aus dem holländischen nach der letzten vom Authore vermehrten Edition. Gedruckt zu Amsterdam/ bey Daniel von Dahlen/ bey der Börse/ Anno 1693. In die Teutsche Sprache übersetzet.* Amsterdam [= Hamburg] 1693. Mit einer Einleitung hrsg. von Wiep van Bunge. Stuttgart-Bad Cannstatt 1997. 4 Tle. in 2 Bdn. (= Freidenker der europäischen Aufklärung, Abt. 1, Texte 7).

----: *D. Balthasar Bekkers reformirten Predigers in Amsterdam bezauberte Welt. Neu übersetzt von Johann Moritz Schwager, Pastor zu Jöllenbeck; durchgesehen und vermehrt von D. Johann Salomo Semler*. Leipzig 1781-1782. 4 Tle. in 3 Bdn. (Exemplar: Tilburg (UB), Sign.: TRE 054 F04/1-3).

----: *Kort Begryp der algemeine Kerkelyke Historien, Zedert het jaar 1666 daar Hornius eindigt, tot den jare 1684. Door B. Bekker. Predikant tot Amsterdam.* In: Georgius Hornius: *Kerkelyke en Wereldlyke Historie, Van de Scheppinge des Werelts, tot 't Jaer des Heeren 1666. In 't Latijn beschreven Door Georgius Hornius, Doctor Theologiae en Professor der Historien in de Academie van Leyden. In het Nederduyts vertaalt. Waer aen is bygevoegt de Kerkelyke en Wereldlyke Historie, sedert den jare 1666 tot 1684. Door Balthazar Becker, Bedienaer des Goddelijcken Woorts binnen Amsterdam. Verciert met 20 koopere Platen en Vaersen. Den laetsten Druk. Nevens een derde vervolg tot den jare 1696. Door Melchior Leydekker, Professor der Godgeleerdheid in de hoge Schole tot Utregt*. Amsterdam 1735 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 786 c 197).

----: *Le Monde Enchanté Ou Examen des communs sentimens touchant les Esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration, & leurs opérations. Et Touchant les éfets que les hommes sont capables de produire par leur communication & leur vertu. Divisé en quatre Parties Par Balthasar Bekker, Docteur en Théologie, & Pasteur à Amsterdam. Traduit du Hollandois.* Amsterdam 1694 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 62-6230-6233).

----: *Naakte Uitbeeldinge Van Alle de vier Boeken Der Betoverde Weereld, Uitgegeven door Baltasar Bekker, S.S. Th. Dr. Predikant tot Amsterdam. Vertonende Het Oogmerk van den Schryver, de Schikkinge van 't Werk en sijn eigentlyk gevoelen daar in voorgesteld en voorgestaan, tot wechneeminge van vooroordelen, en een kort begryp des ganschen Werx. Ingesteld door den selfden Auteur.* Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. Mi 1).

----: *Ondersoek Van de Betekeninge der Kometen, By gelegeheid van de gene die in de Jaren 1680. 1681. en 1682. geschenen hebben. Dese Druk is vermeerdert met een Hoofdstuk en een Nareden. Gedaan door Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Amsterdam. Hier is noch bygevoegd een Berigt en Naberigt aangaande de Oost en Westvindinge, voorgegeven van Lieuwe Willems Graaf, door den selfden Auteur.* Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OG 63-528).

----: *Uitlegginge Van den Propheet Daniel Door Balthasar Bekker S.T.D. Bedienaar des H. Evangeliums tot Amsterdam*. Amsterdam 1688 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 62-3239).

----: *De Vaste Spyse der Volmaakten, Bestaande In eenige grondige en schriftmatige Verklaringe Van de Leere die begreepen is in den Heidelbergsen Catechismus gebruikkelik bij de Gereformeerde Kerken der Vereende Nederlanden/ Bij wege van Vraagen en Antwoorden op 't duidelixt en eenvoudigst toebereidt, Door Balthasar Bekker S.T.D. Predikant tot Franeker.* [2]Leeuwarden 1674 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 65-1345).

----: *The World Bewitch'd; Or, An Examination of the Common Opinions Concerning Spirits: Their Nature, Power, Administration, and Operations. As Also, The Effects Men are able to produce by their Communication. Divided into IV Parts. By Balthazar Bekker, D.D. and Pastor at Amsterdam. Vol. I. Translated from a French Copy, approved of and subscribed by the Author's own Hand*. London 1695 (Exemplar: Early English Books Online).

[Bekker der Jüngere, Balthasar (Ps.)]: *D. Christian August Crusius der Theologie ersten Professors zu Leipzig, Canonicus des Domstifts Zeits und Meissen etc. Bedenken über die Schröferischen* [sic!] *Geisterbeschwörungen mit antiapokalyptischen Augen betrachtet von D. Balthasar Bekker, dem Jüngern.* Berlin [= Gotha] 1775 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Na 598 <a>).

Benthem, Heinrich Ludolf: *Henrich Ludolff Benthems P.C. und S. Holländischer Kirch- und Schulen-Staat*. Frankfurt, Leipzig 1698. 2 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 189 c 372).

[Berns, Michael]: *Die Dreyfache Welt/ Als der Christen/ Phantasten und Bezauberten/ In dreyen Büchern abgefasset/ Davon das Erste handelt von der Christlichen Religion, daß dieselbe die aller-gewünschte/ und höchst-beglückseligende/ und daß dannenhero die Christen auch die aller-gesegneste/ gewünscheste/ und recht erleuchtete vernünfftige Menschen/ die nicht eben eines tragen und melancholischen Temperaments, als wofür sie die Welt annimmt/ sondern die eines recht hurtigen und muntern Geistes und Gemühtes sein. In dem Andern Buche wird erwiesen/ daß keine Hoffnung zu einem tausendjährigen Reiche. Item/ daß das wahre und thätige Christenthum nicht befordert werde durch den Naturalismum und noch weniger durch den Enthusiasmum, oder auch Quakerismum, sondern daß diese letztere mit einander nur verlarvte Teufel/ und Phantasten seyn. Und im Dritten Buch wird des Hn. D. Beckers bezauberte Welt (worin er die Gewalt und das Würcken des Satans oder der bösen Geister auff den Menschen/ verleugnet) von Grund aus/ und das von § zu § wiederlegt.* Hamburg 1697 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 60-2369).

[----]: *Gründliche und völlige Wiederlegung Der Bezauberten Welt Balthasar Beckers/D. Aus der Heil. Schrifft gezogen. Wobey zugleich unzählige curioese Antiquitaeten erläutert und zum rechten Gebrauch angewendet werden; Und andere rare auch zu dieser Zeit höchstnöthige Materien. Nebst einem Anhange vom Licht und Recht der Natur*. Hamburg 1708 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 43).

Bibliothek der Deutschen Literatur. Mikrofiche-Gesamtausgabe nach den Angaben des Taschengoedeke. Bearbeitet unter der Leitung von Axel Frey. München 1995ff.

Biographia Britannica. Hrsg. von Andrew Kippis. Hildesheim, New York 1974. 5 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe London 1778-1793].

Blyenberg, Willem van, Willem Deurhoff: *Klaare en beknopte Verhandeling van de Natuur en Werkinge der Menschelijke Zielen, Engelen en Duivelen, Vervat In gewisselde brieven tusschen de Heer Willem van Blyenbergh, En Willem Deurhoff.* Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 41).

Bode, Heinrich von: *Dispvtatio Inavgvralis De Fallacibvs Indiciis Magiae, Quam Rectore Magnificentissimo, Serenissimo Principe Ac Domino, Dn. Friderico Wilhelmo, Regni Borussiae Ac Electoratus Brandenbvrgici Herede, &c. &c. &c. In Illustri Fridericiana Ex Decreto & Authoritate inclytae Facultatis Juridicae, Praeside Dn. Henrico Bodino, Serenissimi Et Potentissimi Regis Borvss. Consiliario Ecclesiastico In Dvcatv Magdeburgensi, Professore Juris Ordinario Et Facvlt. Juridicae h.t. Decano, Patrono Ac Promotore Svo Aetatem Devenerando, Pro Licentia Svmmos in utroque Jure Honores & Privilegia rite capessendi Die XXII. Octobris A.C. M. DCCI. horis ante & pomeridianis In Avditorio Majori, Placidae Eruditorum disquisitioni submittit Felix Martinvs Brähm/ Hilperhusa Francus.* Halle 1701 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: QuN 299.31 (3)).

Böhme, Jakob: *Morgen-Röte im Aufgangk*. Frankfurt am Main 1997 (= Jakob Böhme. Werke. Hrsg. von Ferdinand van Ingen (= Bibliothek deutscher Klassiker 143; Bibliothek der frühen Neuzeit Abt. 2, Bd. 6)).

[Börner, Christian Friedrich]: *Versuch einer unpartheyischen Widerlegung, S.T. Sr. Hochehrwürd. Herrn Gottlieb Müllers, Probsts und Superintendentens in Kemberg etc. etc. Gründlichen Nachricht von einer begeisterten Weibesperson Annen Elisab. Lohmannin, etc. etc. aus philosophisch und physicalischen Gründen hergeleitet, von Alethaeo Adeisidaemone.* Leipzig 1759 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pon Zc 4465 (2)).

Brinck, Henricus: *Toet-steen Der Waarheid En der Meyningen, Ofte Klaare en beknopte Verhandelinge Van seekere Cartesiaansche en Cocceaansche Vraag-stukken. De Voor-reden behelst onder anderen een ontzenuwinge en genoegsaame wederlegginge van het bekende Gods-lasterlijk Boek van B. B. genaamt Betoverde Wereld, ens. Door Henricus Brinck, Dienaar der Gemeente Jesu Christi tot Utrecht.* Utrecht 1691 (Exemplar: Utrecht (UB), Sign.: MAG: E oct 336).

----, Willem Deurhoff: *Vervolg Van de Klaare en Beknopte Verhandeling Van de Natuur en Werkinge der Menschelijke Zielen, Engelen en Duivelen, Vervat In gewisselde brieven tusschen de Heer Henricus Brinck Predikant tot Utrecht, En Willem Deurhoff.* Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2634).

Brucker, Johann Jacob: *Iacobi Brvckeri Academiae Scientiarvm Berolinens. Et Bonon. Membri Institvtiones Historiae Philosophicae Usvi Academicae Ivventvtis Adornatae*. Leipzig 1747 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 468 c 333).

----: *Iacobi Brvckeri Reg. Soc. Scient. Berol. Membri Historia Critica Philosophiae*. Leipzig 1742-1744. 5 Bde. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 1241 c 10).

Brückner, Wilhelm Hieronymus: *Collegii Jvridici Decanvs Gvil. Hieronymvs Brvcknervs, Antecessor Jenensi De Magicis Personis Et Artibvs disserit, Et Eas Omnino Dari Ostendit, Von zauberischen Leuten und Künsten/ daß solche warhafftig anzutreffen/ und nicht in einer blossen Einbildung bestehen/ occasione Legis 6. C. de Malef. & Mathem. A Nobilissimo Jvrivm Candidato Jo. Reinhardo Wegelino Lindavia Acroniano Solemni lectione, quam cursoriam vocant, explicandae Die IX. Maji M DCC XII.* S.l. [2]1723 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: Jena, Diss., 1712 A-L (6)).

Brunnemann, Jacob: *Jacobi Brunnemanni Discours Von betrüglichen Kennzeichen der Zauberey: Worinnen viel abergläubische Meinungen freymüthig untersuchet und verworffen, Wie auch Carpzovii, Berlichii, Crusii und anderer so wohl Protestant-, als Päbstischer Ictorum mißliche und leichtgläubige Lehr-Sätze der Zauberey erwogen, zugleich Herrn Jo. Joach. Weidneri Gegensätze wider diesen Discours kurtz und bescheidentlich beantwortet werden; Nebst einer historischen Anleitung von dem Zustande des Hexen-Processes vor und nach der Reformation bis auf jetzige Zeiten und nöthigen Registern*. [2]Halle 1727 (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: an Kp 1821 a (8) [= 9]).

[Brusmand, Johannes]: *Der Entlarvte Teuffel Oder Denckwürdige Geschichte von vielen warhaftig Besessenen/welche dieses Feindes Grausamkeit heftig erfahren/ Entlich aber durch den mächtigen Finger Gottes wieder erlediget worden zu mehrer Bekräftigung der von Doct. Beckern/ in seiner verzauberten Welt Zweiffelhafft gemachten Kögischen Geschichte Mit dergleichen unterschiedtlichen Exempeln bewähret.* Leipzig 1691 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Xb 4480).

Budde, Johann Franz: *Elementa Philosophiae instrumentalis, seu institutionum philosophiae eclecticae. Tomus primus.* Hildesheim, Zürich, New York 2006 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1725. Mit einer Einleitung hrsg. von Walter Sparn] (= Johann Franz Budde. Gesammelte Schriften 1).

----: *Elementa Philosophiae theoreticae, seu institutiones philosophiae eclecticae. Tomus secundus.* Hildesheim, Zürich, New York 2004 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1724] (= Johann Franz Budde. Gesammelte Schriften 2).

----: *Herrn. D. Io. Francisci Bvddei, Theologi Ienensis, Bedencken Uber die Wolffianische Philosophie. Nunmehro Aus dem Original correct abgedrucket/ Nebst Einem kurtzen historischen Vorbericht.* Frankfurt, Leipzig 1724 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Li 1046).

----: *Herrn Io. Franc. Bvddei SS. Th. D. und Prof. Pvbl. Ord. Hochfürstl. Sachsen Hildburghausischen hochverdienten Kirchen-Raths, Lehr-Sätze Von der Atheistereij und dem Abergläuben mit gelehrten Anmerckungen erläutert/ und zum Behueff seiner Auditorum in lateinischer Sprache herausgegeben, wegen des daraus zu hoffenden Nutzens aber zu Iedermanns Gebrauch ins Teutsche übersetzet Durch Theognostvm Evsebivm* [= Adolf Wilhelm von Gohren], *Der wahren Weißheit und Gottseeligkeit Beflissenem.* [Lat.: *Ioan. Francisci Bvddei Theol. D. Et P.P.O. Theses theologicae De Atheismo Et Svperstitione Variis Observationibvs Illustratae Et In Usum Recitationvm Academicarvm Editae.* Jena 1717]. Jena 1717 (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: Fb 3366).

----: *Institutiones theologiae dogmaticae variis observationibus illustratae.* Hildesheim, Zürich, New York 1999. 2 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1723] (= Johann Franz Budde. Gesammelte Werke 7).

----: *Io. Francisci Bvddei Compendivm Historiae Philosophicae, Observationibvs Illvstratvm Cvm Praefatione Io. Georgii Walchii.* Halle 1731 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Va 38).

Büttner, Christoph Andreas: *Q.D.B.V. Diivdicatio Ivdicii. De Non-Existentia Diaboli. Qvam Dissertatione Philosophica D. Jun. Anno MDCCXXXIV. Praeside M. Christophoro Andrea Buttnero Facvlt. Phil. Adivncto. Contra Opponentivm Dvbia Exercitii Gratia Pvblice Defendet Ernestvs Wilhelm. Bergmann J.V. Cvltor. Dvrlaco-Pforcensis.* Halle 1734 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Zsch B X.16 (13) Q).

Calvin, Johannes: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis.* Nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Neukirchen 1955.

Chaufepié, Jacques George de: *Nouveau dictionnaire historique et critique, pour servir de supplement ou de continuation au dictionnaire historique et critique, de Mr. Pierre Bayle.* Amsterdam 1750-1756. 4 Bde. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 2094 a 3 nr. 5-8).

Chauvin, Stephanus: *Lexicon Philosophicum.* Düsseldorf 1967 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leeuwarden 1713].

[Corvinus, Johann Friedrich]: *Fürstellung Vier Neuer Welt-Weisen/ Nahmentlich/ I. Renati Des Cartes, II. Thomae Hobbes, III. Benedicti Spinosa, IV. Balthasar Beckers, Nach Ihrem Leben und Fürnehmsten Irrthümern. Gedruckt im Jahr 1702.* Als 3. Sonderteil enthalten in: *Alte und Neue Schwarm-Geister-Bruth/ Quäcker-Greuel/ Das ist*

Gründliche Vorstellung und Glaubwürdige Erzehlung Von denen Alten Quackern Und Neuen Frey-Geistern/ Darinnen vermittelst fleißiger Nachforschung und aus eigener Erfahrung nicht alleine dieser Schwärmer Uhrsprung/ Fortgang und Leben entdecket/ sondern auch klar und denklich gezeiget wird/ was gestalt sie ihre Träume und falsche Lehre so wol durch ihre gedruckte Schrifften/ als auch mündliche Discurse und Predigten darzuthun/ und zu behaupten/ auch mit grossen Aergerniß auszubreiten von Anfang biß hieher listiglich bemühet sind. Alles zu gleich mit wahrhafftigen Exempeln erwiesen/ aus Heiliger Schrifft gründlich/ und ausführlich widerleget/ und zur Ehre Gottes/ und Erhaltung seiner bedrängten Kirche/ frommen Christen aber in allen Ständen zur treuhertzigen Nachricht und Warnung/ sich vor solcher Gotteslästerlichen auffrührischen abscheulichen und mit grossen Fleiß zusammen getragen/ auch auff hoher Personen begehren gedencket. S.l. 1702 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: H: S 401.2º Helmst. (3)).

[Coster, Florens]: *Missive aan D. Balthasar Bekker, van ‚Een Vriend van uw Persoon, en een Vyant van uw gevoelen'. Den 24. September 1691. Bloemardus Thusius [= Florens Coster]*. S.l. 1692. Enthalten in: *Vervolg Van verscheyde Gedigten, &c. So Voor als Tegen het Boek Genaamt de Betoverde Werelt. Gedrukt voor de Liefhebbers.* S.l. 1692, S. 41-43 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (21)).

[Crusius, Christian August]: *Bedenken eines berühmten Gelehrten über des famosen Schröpfers Geister-Citiren.* S.l. 1775 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr Mischbd 11 (1)).

[----]: *Eines großen Gottesgelehrten Gedanken über Herrn Gaßners Teufel-Austreibung.* S.l. 1775 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr Mischbd 11 (2)).

----: *Herrn D. Christian August Crusii, Theol. Prof. Prim. zu Leipzig, Philos. Prof. Extr. des Hochstifts Meissen Prälaten und Domherren etc. Gründliche Belehrung vom Aberglauben zur Aufklärung des Unterschiedes zwischen Religion und Aberglauben. Aus dem Lateinischen übersetzt von M. Christian Friedrich Pezold.* Leipzig 1767 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 87).

----: *Herrn D. Christian August Crusius, Professoris Primarii zu Leipzig, Prälaten und Domherrn des Hochstifts Meissen etc. Abhandlung von den Ueberbleibseln des Heidenthums in den Meynungen vom Tode. Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt, und mit einigen Anhängen aus andern desselben Schriften, worinn sowohl die Lehre vom Tode und der Auferstehung, als auch die Beschaffenheit des Heidnischen und andern Aberglaubens, erläutert wird, versehen.* Leipzig 1765 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Te 299).

Daillon, Benjamin de: *Brief Van de Heer D'aillon Tegenwoordig tot London, Aan De Heer N.N. Over sijn gevoelen van de Eenheit des Duyvels.* Utrecht 1692 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (25)).

----: *Declaration De Monsieur De Daillon, Au sujet de son opinion de l'unité d'un Diable: Opregte Verklaringe Van d'Heer De Daillon, Nopende het onderwerp van syn opinie van d'eenheyt van de Duyvel.* S.l. 1691 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (24)).

----: *Examen De L'Oppression Des Reforméz En France, Ou l'on justifie l'Innocence de leur Religion. Avec l'Explication de la Doctrine des Demons, Ou l'on prouve qu'il n'y a qu'un Diable, Dont on éxamine le pouvoir. Par Mr. De Daillon.* Amsterdam 1691 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Rf 7602).

[----]: *Omstandig Bewys, Dat de Daemones Overgeset Duyvelen, Geen quade Geesten, maar Zielen van Menschen geweest zijn de welke op de werelt rechtvaardigh geleeft hadden, en dat de selve naar het gevoelen van d'oude Heydnenen hare woonsteede in 't opperste en zuyverste deel van de Lucht gehadt hebben, en ook Middelaars tusschen de Goden en Menschen geweest zijn. Als ook mede datter maar eene Duyvel of Satan is. Welk gevoelen met dat van d'Heer Predikant Bekker, in sijn Boek de*

Betoverde Wereld genaamt vervat, over een stemt. Getrokken uyt de Schriften van d'Heer Daillon Frans Predikant. Den Haag 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2596).

Descartes, René: *Oeuvres.* Hrsg. von Charles Adam und Paul Tannery. [2]Paris 1974-1986. 11 Tle.

----, Martin Schoock: *La Querelle d'Utrecht.* Textes établis, traduits et annotés par Theo Verbeek. Paris 1988

Deyling, Salomon: *D. Salomonis Deylingi Observationvm Sacrarvm, Pars 1-3, In Qva Mvlta Scriptvrae Veteris Ac Novi Testamenti Dvbia Vexata Solvvntvr, Loca Difficiliora Ex Antiqvitate, Et Variae Doctrinae Apparatv, Illvstrantvr, Atqve Ab Avdaci Recentiorvm Criticorvm Deprevatione Solide Vindicantvr*. [2]Leipzig 1715-1722. 3 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Tb 70 (1)).

Döderlein, Johann Christoph: *Dissertatio Theologico-Historica De Redemtione A Potestate Diaboli Insigni Christi Beneficio Cvivs Partem Primam Deo Bene Ivvante Ex Avtoritate Venerandi Theologorvm Ordinis Pro Svmmis Honoribvs In Theologia Rite Obtinendis Ad D. XXII. Mart. MDCCLXXIIII. Pvblice Defendam Proponit Iohannes Christophorvs Doederlein A. M. SS. Theol. Prof. Pvbl. Ord. Et. V. D. M. Altorfinvs.* Altdorf 1774-1775. 2 Tle. (Exemplar: Leipzig (UB), Sign.: Syst.Theol.508-yl).

Dorsch, Johann Georg: *Disputatio Theologica De Horrenda Et Miserabili Satanae Obsessione Ejvsdemqve Ex Obsessis Expvlsione, Quam Divina Cooperante Gratia, In Illvstri Ad Varnvm Academia, Svb Praesidio Viri Summe Reverendi, Amplissimi atque Excellentissimi, Dn. Joh. Georg. Dorschei, S.S. Theol. Doct. ejusdemque in Acad. Argentoratensi, nunc Rostochiensi Professoris celeberrimi, Serenissimis Dvcibvs Megapolit. a Consilijs Sanctoribvs, Consistorii Ducalis Assessoris Primarij, & h.t. Rectoris Magnifici, & Decani Spectabilis, Dn. Patroni ac Praeceptoris omni observantiae cultu aetatem prosequendi, Publico Eruditorum Examini submittit Daniel Springinsgvt, Werb. Marchicus, Autor & Respondens, In Auditorio Majori, ad diem 23. Augusti, horis antemeridianis, Anno MDCLVI.* Rostock 1656 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Wa 5973:18 (20)).

Duijkerius, Johannes: *Het leven van Philopater, en, Vervolg van 't leven van Philopater.* Een spinozistische sleutelroman uit 1691-1697. Opnieuw uitgegeven en van een inleiding en noten voorzien door Gerardine Maréchal. Amsterdam 1991 (= Atlantis 2).

Duller, Eduard: Friedrich Spee, Balthasar Bekker und Christian Thomasius. In: Ders. (Hrsg.): *Die Männer des Volks dargestellt von Freunden des Volks*. Frankfurt am Main 1847-1850. 8 Bde. Hier: Bd. 1, Lfg. 3, S. 305-368 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 19 ZZ 3001-1).

Eberhard, Johann Peter: *D. Johann Peter Eberhards der Arzneigelahrtheit, Naturlehre und Mathematik ordentl. Professors, der Röm. Kaiserl. Akad. der Naturforscher Adjunkt, der Churf. Mainz. Akademie und der Jenaischen teutschen Gesellschaft Mitgliedes Abhandlungen vom physikalischen Aberglauben und der Magie.* Halle 1778 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pa 1792 (3)).

Edelmann, Johann Christian: *Johann Christian Edelmanns Abgenöthigtes Jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubens-Bekentniß/ Aus Veranlassung Unrichtiger und verhuntzter Abschnitten Desselben, Dem Druck überlegen, Und Vernünfftigen Gemüthern Zur Prüfung vorgelegt Von dem Auctore.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1969 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe [S.l.] 1746. Mit einer Einleitung hrsg. von Walter Grossmann] (= Johann Christian Edelmann. Sämtliche Schriften in Einzelausgaben 9).

Einzinger von Einzing, Johann Martin Maximilian: *Johann Martin Maximilian Einzingers von Einzing, Kaiserl. Hof- und Pfalzgrafen etc. Dämonologie, oder Systematische Abhandlung von der Natur und Macht des Teufels, von den Kennzeichen, eine*

verstellte oder eingebildete Besitznehmung des Teufels von einer wahren am leichtesten zu unterscheiden, sammt den natürlichen Mitteln, die meisten Gespenster am sichersten zu vertreiben, dem Gaßnerischen Teufelssysteme entgegengesetzt; nebst Christian Thomasii gelehrter Streitschrift von dem Verbrechen der Zauber- und Hexerey. [Augsburg] 1775 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Cx 6466).

[Emuneus, Chasidius]: *Missive Tot antwoord op de Missive van den Oude Geleerde, Ervarene, verstandige, godvrugtige, duydelyke, oprechte, en seer van E. v. Hoocht, (Brief 6. pag. 171, 174.) geachte predikant Florentivs Costervs, Alias Bloemardus Thusius. Door ‚Ue. Vriend Chasidius Emuneus'.* Enthalten in: *Vervolg Van verscheyde Gedigten, &c. So Voor als Tegen het Boek Genaamt de Betoverde Werelt. Gedrukt voor de Liefhebbers*. S.l. 1692, S. 44-45 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (21)).

Engelschall, Carl Gottfried: *Secvli* [sic!] *Moderni Nonnvlla Praejudicia De Capitibvs Fidei: Das ist: Nichtige Vorurtheile Der heutigen Welt In Glaubens-Lehren, Welche Nach der Wage des Heiligthums abgewogen, und zu leicht erfunden, auch bey dieser andern Auflage mit einem Anhang vermehret worden von M. Carl Gottfried Engelschallen, Königl. und Churf. Sächs. Hof-Pred.* Leipzig 1719 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Dc 1500).

[Erzstein (Hrsg.)]: *Ertappter Briefwechsel von der Zauberey, Schröpfers Künsten, Nativitätstellen, Sympathie, Gespenstern u.d.g. gesammlet von einem Juristen, Mediciner, Philosophen und Theologen und herausgegeben von Erzstein.* Leipzig 1777 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 133).

Falck, Nathanael: *Qvaternarivs Dissertationvm Philosophicarvm, de Daemonologia Recentiorvm Avtorvm Falsa, expositus opera Nathanaelis Falcken/ SS. Theol. D. & Ejusdem vocati apud Stetinenses Prof. Publici Primarii, ibidem ad Div. Mariae Pastoris, & Vicuarum Praepositi, hactenus Collegii Philosoph. in alma Leucorea Adjuncti, & Decani.* Wittenberg 1694. 4 Tle. (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 13-16 in: Bd 8603-18).

Farmer, Hugh: *An Essay on the Demoniacs of the New Testament.* London 1775 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

----: *Hugh Farmer's Briefe an D. Worthington über die Dämonischen in den Evangelien. Mit Zusäzen und einer Vorrede, den Begriff von Inspiration zu bessern, von D. Joh. Sal. Semler.* Neu herausgegeben und eingeleitet von Dirk Fleischer. Waltrop 2000 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1783] (= Wissen und Kritik 20).

----: *Hugo Farmers Versuch über die Dämonischen des Neuen Testamentes. Aus dem Englischen übersetzt von L.F.A. von Cölln. Nebst einer Vorrede D. Joh. Sal. Semlers.* Neu herausgegeben und eingeleitet von Dirk Fleischer. Waltrop 2000 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Bremen, Leipzig 1776] (= Wissen und Kritik 18).

----: *Letters to the Rev. Dr. Worthington, In Answer to his late Publication, Intitled An Impartial Enquiry into the Case of the Gospel Demoniacs*. London 1778 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

----: *Ueber die Beschaffenheit und Absicht der Versuchung Christi in der Wüsten. Eine Untersuchung von Hugo Färmer. Aus dem Englischen übersetzt und mit einem Schreiben an den Hrn. Oberkonsistorialrath Büsching begleitet von Johann Moriz* [sic!] *Schwager, Pfarrer zu Jöllenbeck in der Grafschaft Ravensberg.* Bremen, Leipzig 1777 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: To 88).

[Faßmann, David]: *Curieuse Gespräche Im Reiche derer Todten, Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt, und ehemaligen Prediger in Holland Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teufel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teutschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Der einen Menschen zurecht gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen nebst ihren Lebens-Beschreibungen von allerhand denckwürdigen Sachen, als Engeln,*

Erscheinungen der Geister, dem Teufel, Zauberern, verschiedenen Sprüchen heiliger Schrifft, so davon handeln; vornehmlich aber von der Frage gehandelt wird: Ob es Menschen gebe, die einen Pact mit dem Teufel gemacht hätten? Und was dieser sonst anhängig. Leipzig, Braunschweig 1731-1734. 4 Tle. Hier: 1. Teil (1731) (Exemplar: German Baroque Literature, Sammlung Faber du Faur).

[----:]: *Zweyte Unterredung Oder Gespräche Im Reiche derer Todten, Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt und ehemaligen Prediger in Holland, Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teufel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teuschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Welcher einen Menschen zu rechte gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen nebst ihren Lebens-Beschreibungen von allerhand denckwürdigen Sachen gehandelt wird: Sonderlich aber ausführlich beschrieben: Auf was Art und Weise der Satan von dem besessenen Menschen, Nahmens Peter Otten, ausgetrieben worden.* 2. Teil (1732).

[----]: *Besonderes Curiueses* [sic!] *Gespräche Im Reiche derer Todten, Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt, und ehemaligen Prediger in Holland, Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teufel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teutschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Der einen Menschen zurecht gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen nebst ihren Lebens-Beschreibungen von allerhand erdichteten Gespenstern der Jenischen Teufels Beschwerung in der Christ-Nacht, und andern hieher gehörigen curieusen und wichtigen Materien auf eine angenehme Art discuriret wird.* 3. Teil (1732).

[----]: *Curieuses Gespräche In dem Reiche derer Todten Zwischen Dem bekandten Auctore der bezauberten Welt und ehemahligen Prediger in Holland, Balthasar Beckern, Der bey nahe wenig vom Teuffel geglaubet; Und zwischen dem in gantz Teutschland berühmten Theologo Christian Scrivern, Welcher einen Menschen zu recht gebracht, so einen Pact mit dem Teufel gemacht; Darinnen von allerhand seltnen Dingen und Meynungen über Erscheinungen, Besessene, Geister, Schatz-Graben, Heckethaler, Springwurtzel, Hexen und dem Blocksberge auff eine angenehme Art discuriret wird.* 4. Teil (1734).

Foertsch, Michael: *Exercitatio Theologica De Pactis Hominvm Cvm Diabolo Circa Abditos In Terra Thesavros Effodiendos Et Acqvirendos, Ad Casvm Illvm Tragicvm, Qvi Anno Priori Exevnte In Vigiliis Festi Nativitatis Christi In Agro Ienensi Contigit, Institvta, Quam, Deo Clementer Annvente, Rectore Magnificentissimo Serenissimo Principe Ac Domino Dn. Gvilielmo Henrico, Dvce Saxoniae, Ivliaci, Cliviae, Montivm, Angariae, Westphaliae, Et Reliqva, Moderatore Viro Magnifico Ac Svmme Venerabili Dn. Michaele Foertschio, SS. Theol. D. Et Professore In Hac Salana Primario, Ordinis Item Theol. Seniore Et. h.t. Decano Maxime Spectabili, Academiaeque Pro-Rectore Iam Designato, Maecenate Ac Stvdiorvm Svorvm Amplificatore, Maiori Adhvc, Qvam Qvae Filio Congrvit, Pietate Ad Cineres Usque Colendo, Ad D. IV. IVLII MDCCXVI. Placido Ervditorvm Examini Svbiicit Avctor Et Respondens Ioannes Andreas Rinneberg, Northvsanvs.* Jena 1716 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Hof 176 (4) Q).

Frankfurter gelehrte Anzeigen. Frankfurt 1772-1790 (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe).

Gassendi, Pierre: *Opera omnia*. Hrsg. von Tullio Gregory. Stuttgart-Bad Cannstatt 1964. 6 Tle. [Nachdruck der Ausgabe Lyon 1658].

Georges, Karl Ernst (Hrsg.): *Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch/ aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hülfsmittel ausgearbeitet von K.E. Georges*. [8]Hannover, Leipzig 1913-1918. 2 Bde.

Geulincx, Arnold: *Sämtliche Schriften in fünf Bänden.* Hrsg. von Herman Jean de Vleeschauwer. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965-1968 [Nachdruck der Ausgabe Den Haag 1891-1893].

Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen. Göttingen 1753-1801 (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe).

Goldschmidt, Peter: *Petri Goldschmids Pastoris Sterupensis Höllischer Morpheus, Welcher kund wird Durch Die geschehene Erscheinungen Derer Gespenster und Polter-Geister So bißhero zum Theil von keinen eintzigen Scribenten angeführet und bemercket worden sind. Daraus nicht allein erwiesen wird/ daß Gespenster seyn/ was sie seyn/ und zu welchem Ende dieselbigen erscheinen/ Wider die vorige und heutige Atheisten/ Naturalisten/ und Nahmentlich D. Beckern in der Bezauberten Welt etc. Aus allen aber der Teuffels List/ Tücke/ Gewalt/ heimliche Nachstellungen und Betrug/ handgreiflich kan ersehen und erkandt werden.* Hamburg 1698 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 170).

----: *Petri Goldschmidts Verworffener Hexen- und Zauberer-Advocat: Das ist: Wolgegründete Vernichtung des thörichten Vorhabens Hn. Christiani Thomasii J.U.D. & Professoris Hallensis, und aller derer, welche durch ihre superkluge Phantasie-Grillen dem teufflischen Hexen-Geschmeiß das Wort reden wollen [...]*. Hamburg 1705 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8991<a>).

Grapius, Zacharias: *Dissertatio Theologica Exhibens Controversiam Recentiorem De Tentatione Evae Et Christi A Diabolo In Assumto Corpore Facta, Ad Loca Genes. III. I. seqq. & Matth. IV. I. seqq. Contra Balth. Bekkervm & Zach. Webbervm, Quam, Divina Assistente Gratia, In Illustri Academia Rostochiensi, Consentiente Maxime Rev. Theologorum Ordine, Praeside Dn. Zacharia Grapio, SS. Theol. D. Ejusdemque P.P.O. Celeberrimo, Ad Aedem Cathedralem D. Jacobi V.D.M. Vigilantissimo, Patrono, Evergeta Ac Praeceptore Svo omni observantiae cultu prosequendo, Responsvrvs Avctor Joach. Mildahn, Zud. Rug. Pom. SS. Theol. Stud. D. April A. O. R. MDCCV H. L. Q. C. publico placidoque Eruditorum Examini submittit.* Rostock 1705 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 42 in: Bs 901).

----: *Zachariae Grapii, Phil. Et SS. Theol. D. Ejvsdemque In Acad. Rostoch. Prof. Qvondam Pvblici Ordinar. Longe Celeberrimi, Et V.D.M. Systema Novissimarvm Controversiarvm Sev Theologia, Recens Controversa, IV. Tomis Absoluta, Editio Omnivm Accvratissima, Magna Parte Locvpletior & Accvratior, Tribvs Indicibvs, Qvibvs Pristinae Editiones Destitvebantvr, Avctior. Cvm Praefatione Alb. Joach. de Krakevitz, Eqv. Megapol. SS. Theol. D. & Prof. In Acad. Rost. Prim. Fac. Svae Senior. Consist. Dvc. Consil. & Per Dist. Megapol. Svperintend. In Qva Qvid In Genere De Opere Hocce Sentiendvm, Inqve Hac Editione Sit Prestitivm Exponitvr. Cvm Privilegio Avg. Pol. Regis & El. Saxoniae, Rostochii & Parchimi, Apud Georg. Lvdov. Fritschivm, Bibl. MDCCXIX.* Rostock, Parchim 1719. 4 Tle. in einem Bd. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Te 462).

Griesbach, Johann Jakob: *D. Johann Jakob Griesbach's, Sachsen Weimar- und Eisenachischen Geheimen Kirchenraths und ersten Lehrers der Theologie zu Jena, Anleitung zum Studium der populären Dogmatik, besonders für künftige Religionslehrer*. [3]Jena 1787 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 175).

Henricus Groenewegen: *Pneumatica, Ofte Leere van de Geesten, Zijnde Denkende en Redelike Wesens. In welke Bewesen word, dat de selve Geesten, en wel bysonder de Engelen, zoo Goede, als Quade, oefenen dadelike werkingen, volgens hare nature op Lichamen, dat is Zelfstandigheden die uytgestrekt zijn. Uytgegeven by gelegentheyd van 't Boek De Betooverde Wereld* [sic!], *geschreven door D. Balthazar Bekker, Predicant tot Amsterdam. In drie Deelen [...]*. Enkhuizen 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: K 61-851 (2)).

Hallische gelehrte Zeitungen. Halle 1766-1792 (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe).

Hamberger, Georg Christoph, Johannes Georgius Meusel: *Das gelehrte Teutschland oder Lexikon der jetzt lebenden teutschen Schriftsteller.* Hildesheim 1965-1966. 23 Tle. in 24 Bdn. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Lemgo 1796-1834].

Hauber, Eberhard David: *Bibliotheca sive acta et scripta magica. Gründliche Nachrichten und Urtheile von solchen Büchern und Handlungen, welche die Macht des Teufels in leiblichen Dingen betreffen; Zur Ehre Gottes, und dem Dienst der Menschen heraus gegeben.* Lemgo 1738-1745. 36 Hefte in 3 Bdn. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 187: 1-3).

[Hempel, Christian Gottlob]: *Von den bösen Geistern und der Zauberey ein Sendschreiben an den Herrn M. Haubold Vesperprediger bei der Universitätskirche zu Leipzig auf Veranlassung einer von dem selben am letztverwichenen Michaelsfeste 1782 gehaltenen Nachmittagspredigt von einem damals unter seinen Zuhörern gewesenen Meßfreunden.* Sorau 1783. (Exemplar: Mikrofiche-Ausgabe *Bibliothek der Deutschen Literatur*).

[Hesse, Otto Justus Basilius]: *Versuch einer biblischen Dämonologie, oder Untersuchung der Lehre der heil. Schrift vom Teufel und seiner Macht. Mit einer Vorrede und einem Anhang von D. Johann Salomo Semler.* Neu herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Dirk Fleischer. Waltrop 1998 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1776] (= Wissen und Kritik 15).

Hobbes, Thomas: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Hrsg. von William Molesworth. Aalen 1961. 11 Tle. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe London 1839-1845].

Hoffmann, Friedrich: *Dispvtatio Inavgvralis Medico-Philosophica, De Potentia Diaboli In Corpora, Quam, Rectore Magnificentissimo Serenissimo Principe Ac Domino Dn. Friderico Wilhelmo, Regni Borussici Et Electoratus Brandenbvrgici Haerede, Etc. Etc. In Aacademia Fridericiana Ex Decreto Gratiosissimae Facvltatis Medicae Praeside Dn. Friderico Hoffmanno, D. Medicinae Et Philos. Nat. Prof. Pvbl. Ordinario, Potentiss. Regis Borvss. Consiliario Et Archiatro, h.t. Decano Patrono Ac Promotore Svo Ad Cineres Usqve Devenerando Pro Licentia, Svmmos In Arte Medica Honores Jvraqve Et Privilegia Doctoralia More Majorvm, Legitime Assvmendi, d. Octobr. Anno M. DCCIII. In Avditorio Majori Horis ante & pomeridianis Publico eruditorum examini submittit Godofredvs Büching/ Cöstricensis Misnicus.* Halle 1703 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 209).

----: *G.B.M.D. Philosophische Untersuchung/ Von Gewalt und Wirckung des Teuffels In Natürlichen Cörpern.* Frankfurt, Leipzig 1704 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 420).

Huet, Conrad Busken: *Het land van Rembrand. Studiën over de Noord-Nederlandse beschaving in de zeventiende eeuw*. [7]Utrecht, Antwerpen [1954]. 2 Bde. (= Prisma-boeken 100-101).

Jenaische gelehrte Zeitungen. Jena 1749-1786 (Exemplar: Deutsche Zeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts, Mikrofiche-Ausgabe).

Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm: *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*. [5]Braunschweig 1776-1791. 2 Tle. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 62-5039, 5040).

----: *Nachgelassene Schriften.* Braunschweig 1792-1793. 2 Tle. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 62-5041, 5042).

----: Die zehnte Predigt. Von der Natur und denen Verrichtungen der Engel. Ueber das ordentliche Evangelium am heiligen Michaelis Feste. Matth. XVIII. 1-10. In: Ders.: *Sammlung einiger Predigten vor den Durchlauchtigsten Herrschaften zu Braunschw.*

Lüneb. Wolffenbüttel gehalten von Jo. Friedr. Wilh. Jerusalem. Braunschweig 1745 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: K 61-2341), S. 421-466.

Jöcher, Christian Gottlieb (Hrsg.): *Allgemeines Gelehrten-Lexicon, darinne die Gelehrten aller Stände sowohl männ- als weiblichen Geschlechts, welche vom Anfange der Welt bis auf ietzige Zeit gelebt, und sich der gelehrten Welt bekannt gemacht, nach ihrer Geburt, Leben, merckwürdigen Geschichten, Absterben und Schriften aus den glaubwürdigsten Scribenten in alphabetischer Ordnung beschrieben werden.* Hildesheim 1960-1961. 4 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1750-1751].

----, Johann Christoph Adelung (Hrsg.): *Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexicon, worin die Schriftsteller aller Stände nach ihren vornehmsten Lebensumständen und Schriften beschrieben werden.* Hildesheim 1960-1961. 7 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1784-1897].

Kant, Immanuel: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1902ff.

Kettner, Friedrich Ernst: *De Duobus Impostoribus, Benedicto Spinosa Et Balthasare Bekkero, Dissertatio Historica, Quam indulgente Amplissima Facultate Philosophica In Academia Lipsiensi, Prima vice Pro Loco in eadem obtinendo MDCXCIV. 8. Sept. publice proponit M. Fr. Ern. Kettnerus.* Leipzig 1694 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: Pon IIf 253, QK).

Kindleben, Christian Wilhelm: *Der Teufeleien des achtzehnten Jahrhunderts letzter Akt worinn des Emanuel Swedenborgs demüthiges Danksagungsschreiben kürzlich beantwortet, der ganze bisher geführte Streit friedlich beygelegt, und in dem Büchlein über die Nonexistenz des Teufels manches zurückgenommen, ergänzt und berichtiget wird, von M. Christian Wilhelm Kindleben, evangelischem Prediger etc.* Leipzig 1779 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 170 L 6).

[----]: *Ueber die Non-Existenz des Teufels. Als eine Antwort auf die demüthige Bitte um Belehrung an die großen Männer, welche keinen Teufel glauben.* Berlin 1776 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: If 4937s).

Koelman, Jacobus: *Schriftmatige Leere Der Geesten, Soo Der Goede als insonderheid der Quade, Als mede van Bezetenheid, Spokerye en Toverye, Zynde Een volle wederlegginge van 't geene Balthazar Bekker, gewesen Predikant tot Amsterdam in sijne vier Boeken en vordere Geschriftjens dies aangaande heeft uitgegeven/ Begrepen in Zes Boeken, het laatste Behelst een rechtveerdiginge van de Kerkelijke Handelingen tegen Bekker tot desselfs afsettinge van den Dienst, en uitsettinge uit de Gemeinschap der Gereformeerde Kerke, Door Jacobus Koelman, Doctor der Philosophie/ en Leeraar van de Gemeente J.C. tot Sluis in Vlaanderen*. Utrecht 1695 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 1171 c 18).

----: *Het Vergift Van de Cartesiaansche Philosophie grondig ontdekt. En meest Historischer Wijze, uit de Schriften van Des Cartes zelfs, en van andere Schrijvers, zo voor als tegen hem, getrouwelijk aangeweezen. Op gestelt, Tot een grondt van de Wederlegging van Bekkers Betooverde Wereldt. Door Jacobus Koelman, Dienaar des Evangeliums, Lib. Art. Mag. & Philosophiae Doctor. Gal. 5. vers 12. Och of zy ook afgesneeden wierden, die u ongerustig maaken.* Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 61-8233).

----: *Wederlegging, Van B. Bekkers Betoverde Wereldt/ Het Eerste Deel Ingestelt door Jacobus Koelman. Dienaar des H. Evangeliums. Met Een Aanhangsel, Van Den Duyvel van Tedworth/ En van een Brief van de Hoog-geleerde Henricus Morus. Aangaande Tovery en Waarseggery. Uit het Engels vertaalt.* Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 27a (1)).

[Köster, Heinrich Martin Gottfried]: *Demüthige Bitte um Belehrung an die grossen Männer, welche keinen Teufel glauben.* [Gießen] 1775 (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: an Im 4372 (2)).

Kortholt, Christian: *De Tribvs Impostoribvs Magnis Liber, cura editus Christiani Kortholti, S. Theol. D. & Professoris Primarii.* Kiel 1680 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Li 4544).

Kunad, Andreas: *Consideratio Theologica Morbi Convvlsivi Et Phantasmatum, Qvibvs Annabergae Nonnvlli Homines Utrivsque Sexvs Ac Diversae Aetatis Hoc Et Svperioribvs Annis Misere Conflictati Fvervnt, Consensv Venerandae Facvltatis Theologicae Wittebergensis Synodo Fratrvm Ad Placidvm Examen Proposita Ab Andrea Kvnado, SS. Theol. Doctore Ac Svperint. Respondente M. Christiano Andrea Schvbarto, Pastore Marckersbacensi.* Annaberg 1717 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Na 1807).

----: *Theses adversus Balth. Bekkerum circa Operationes Daemonvm in libro, quem vocat Die bezauberte Welt/ gravissime errantem directae, quas placido eruditorum examini d. 6. Nov. a. 1697 subjicient Praeses M. Andr. Kunad, Et Respondens Johannes Christianus Bremer Belticensis Sax.* Wittenberg 1697 (Exemplar: Dresden (SLUB), Sign.: Magica138,12).

Lardner, Nathaniel: *The Case of the Demoniacs Mentioned in the New Testament: Four Discovrses Upon Mark V. 19. With An Appendix For farther illustrating the Subject. By Nathaniel Lardner.* London 1758 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

----: *Vier Redevoeringen Over De Bezeetenen, Van welke in het Nieuwe Testament gemeld wordt, over Mark. V:19. Benevens een Aenhangsel tot verdere opheldering van het Onderwerp. Door Nathanael Lardner. Doktor in de Godgeleerdheid. Uit het Engelsch vertaeld door K. Westerbaen, W.z.* Rotterdam 1758 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 460 c 197 nr. 6).

----: *Von den Besessenen, deren im Neuen Testamente gedacht wird, in vier Reden über Marc. 5, 19. mit einem Anhange verschiedener Anmerkungen, wodurch derselbe Gegenstand noch mehr erläutert wird, von Nathanael Lardner, Doct. der Gottesgel. Aus dem Englischen übersezt von J.P.C.P. [= Johann Philipp Cassel]. Nebst eines Ungenannten Prüfung der Gedanken, welche Herr Lardner in diesen vier Reden über die Besessene geäußert hat.* Bremen 1760 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 382 (2)).

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hrsg. von C.J. Gerhardt. Hildesheim 1960-1961. 7 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1875-1890].

----: *Sämtliche Schriften und Briefe.* Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Leiter der Ausgabe: Paul Ritter [Akademie-Ausgabe]. Darmstadt (später: Leipzig, dann Berlin) 1923ff.

Lessing, Gotthold Ephraim: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker. [3]Stuttgart 1886-1924. 23 Bde.

Leydekker, Melchior: *Melchior Leydekkers Historische en Theologische Redeneringe, Over Het onlangs uitgegeven Boek Van den seer vermaarden Balthasar Bekker, Strekkende tot bevestinge der Waarheit en Authoriteit van de H. Schriftuur. Uit het Latijn overgebragt, en geschikt na het begrip van den Nederduitschen Leser. Waar achter gevoegt is Een Brief van de Hr. D'aillon, Wegens sijn gevoelen van de Eenheit des Duyvels, Geschreven uit London, den 16 Decemb. 1691. [Lat.: Melchioris Leydekkeri, Prof. Dissertatio historico-theologica, de Vulgato nuper Cl. Bekkeri Volumine, et Scripturarum Authoritate ac Veritate, pro Christiana religione apologeticaelchioris Leydekkeri. Utrecht 1692].* Utrecht 1692 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8812-1/30 (25)).

Lilienthal, Michael: Observatio II De Balthasare Bekkero, et motibus ab eo excitatis. In: Ders.: *Selecta Historica Et Literaria*. Königsberg, Leipzig 1715 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Bibl. Diez 9955), S. 17-52.

Lindinger, Johann Simon: *Jo. Simeon Lindinger D. Et Prof. Theol. De Ebraeorvm Vetervm Arte Medica, De Daemone, Et Daemoniacis.* Zerbst, Wittenberg 1774 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Bibl. Diez 1606).

Mascow, Thomas: *Warhaffte und Umbständliche Beschreibung Der Wunderbahren Geschichte/ So sich mit einer Angefochtenen Jungfer/ in dem 1683ten und folgenden Jahren/ Zu Königsberg in Preussen/ auf Churfürstl. Freyheit Tragheim/ zugetragen/ In welcher Allerhand erschreckliche Erscheinungen/ Anfechtungen und Plagen des Satans erzehlet/ Und mit dienlichen Anmerckungen/ auch nachdencklichen Geschichten/ erläutert werden/ Auf Christlicher Hertzen vielfältiges Anreden/ in den Druck heraus gegeben/ durch Thomam Masecovivm, Pfarrern daselbst. Nebst einer Vorrede D. Bernhard von Sanden/ Churfürsl. Brandenb. Preuß. Ober-Hof-Predigers/ Gerichtet wider die bezauberte Welt D. Balthasar Beckers.* Königsberg 1695 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: H: T 394.8º Helmst.).

Mayer, Johann Gottfried: *Historia Diaboli Sev Commentatio De Diaboli, Malorvmqve Spiritvvm Exsistentia, Statibvs, Ivdiciis, Consiliis, Potestate/ Avctore Ioh. Godofr. Mayer, A. M. Et V. D. M. In Agro Tvbingensi*. [2]Tübingen 1780 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 292).

Mead, Richard: *Medica Sacra; Or, A Commentary On the most remarkable Diseases, Mentioned in the Holy Scriptvres. By Richard Mead, Fellow of the Royal Colleges of Physicians at London and Edinburgh, and of the Royal Society, and Physician to his Majesty. Translated from the Latin, Under the Author's Inspection, By Thomas Stack, M.D.F.R.S. To which are prefixed, Memoirs of the Life and Writings of the Learned Author. [Lat. Medica Sacra: Sive, De Morbis Insignioribvs, Qui In Bibliis Memorantvr, Commentarivs. Avctore Richardo Mead [...]. London 1749].* London 1755 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

Mede, Joseph: S. Iohn 10.20. He hath a Devill, and is mad. In: Ders.: *Diatribae. Discovrses On Divers Texts Of Scriptvre. Delivered upon severall occasions, By Joseph Mede, B.D. late Fellow of Christs Colledge in Cambridge.* London 1642 (Exemplar: Early English Books Online), S. 120-131.

Meier, Georg Friedrich: *Georg Friedrich Meiers, der Weltweisheit ordentlichen Lehrers, der königlichen Academie der Wissenschaften zu Berlin Mitgliedes, und d.Z. Prorectors, philosophische Gedanken von den Würkungen des Teufels auf dem Erdboden.* Halle 1760 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 167 M 16).

----: *Georg Friedrich Meiers, öffentlichen Lehrers der Weltweisheit zu Halle Vertheidigung der Christlichen Religion, wider Herrn Johann Christian Edelmann.* Halle 1748 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 118 M 8).

----: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst.* Mit einer Einleitung hrsg. von Lutz Geldsetzer. Düsseldorf 1965 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1757] (= Instrumenta philosophica, Series hermeneutica 1).

----: *Von der Macht des Aberglaubens über die menschlichen Gemüther.* In: Ders.: *Philosophische Betrachtungen über die Christliche Religion*. Halle 1761-1767. 8 Stücke (Exemplar: Halle (IZEA), Sign.: If 122). Hier: Stück 1, S. 149-192.

Merkel, Michael: *Unpartheyische Untersuchung der Dämonischen Leute des neuen Testaments, erste Abtheilung in welcher die Bedeutung des Wortes δαίμων historisch untersucht wird aus Liebe zur Wahrheit ans Licht gestellet von Michael Merkel, der Weltweisheit Magister. 1. Thess. V, 21.* Leipzig 1768 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 66 E 21 (8)).

Meusel, Johann Georg: *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller*. Hildesheim 1967-1968. 15 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1802-1816].

Mey, Johannes de: *Vervolg van Euzooia, Bestaende In eenige korte Aenteykeningen, over het oprechten van een wel-gestelde en geluckige Republyck. Als mede Een kort Advijs over de onmacht des Duyvels en Toverye, waer door vele Menschen bedrogen en elendig worden*. Middelburg 1674. Enthalten in: Ders.: *Alle de Neder-duitsche wercken, bestaande in een beschrijvinge van 't gewisse, eigenschappen en werken Gods, verklaring van zommige spreuken Zalomons, en duistere plaatsen des Nieuwen Testaments, byzonderlijk van de Brief tot den Hebreen, mitsgaders een geopent natuur- en genaden-tooneel [...], alles zorghvuldelijk [...] by een versamelt en te vooren beschreven*. Middelburg 1681, S. 741-758 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign. 2208 A 2).

[Meyer, Lodewijk]: *Philosophia Scriptvrae Interpres. Exercitatio Paradoxa Tertivm Edita, Et Apendice Ioachimi Camerarii Avcta; Cvm Notis Variis Et Praefatione D. Io. Sal. Semleri.* Halle 1776 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 3061 B 28).

Micraelius, Johannes: *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum.* Düsseldorf 1966 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Stettin 1662].

Molinaeus, Johannes: *De Betoverde Werelt Van D. Balhasar Bekker Handelende van den aert en 't vermogen, van 't bewind en bedrijf der goede en quade Engelen, Onderzogt en Wederleydt: In twee Predikaetien; d'eerste van 't gebruik en misbruyk der Philosophie; de tweede van den aert en 't bedrijf der goede Engelen. En laetstelik in een verhandelinge van de booze Geesten, of van den Duyvel en zijne Engelen. Door Johannes Molinaeus. Leeraer der Remonstranten te Rotterdam.* Rotterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 55).

Müller, Gottlieb: *Gründliche Nachricht von einer begeisterten Weibesperson Annen Elisabeth Lohmannin von Horsdorf in Anhalt-Dessau aus eigener Erfahrung und Untersuchung mitgetheilet von Gottlieb Müllern, Probst und Superintendenten in Kemberg, auch Ehrengliede der Gesellschaft der freyen Künste in Leipzig*. Wittenberg 1759 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: Pon Zc 4465 (1)).

[Müller, Johann Joachim]: *De imposturis religionum. (De tribus impostoribus). Von den Betrügereyen der Religionen. Übersetzt und kommentiert von Johann Christian Edelmann*. Kritisch hrsg. und kommentiert von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999 (= Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, Abt. 1, Texte und Dokumente 6).

Muys van Holy, Nicolaas: *Overweging van het Hooftpoint in Do. Bekkers Boek, genaemt de Betoverde Weereld, Te weten, of de Duyvel op een Mensch werken kan.* Amsterdam 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 61).

Nicolai, Friedrich (Hrsg.): *Allgemeine Deutsche Bibliothek.* Berlin, Stettin 1765-1796. 118 Bde. (Exemplar: Retrospektive Digitalisierung wissenschaftlicher Rezensionsorgane und Literaturzeitschriften des 18. und 19. Jahrhunderts aus dem deutschen Sprachraum, Bielefeld (UB)).

Ode, Jacob: *Commentarius de Angelis.* Utrecht 1739 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 331).

Oesfeld, Gotthelf Friedrich: *Gedanken von der Einwirkung guter und böser Geister in die Menschen. Nebst beygefügter Beurtheilung eines neuern Beyspiels einer vermeynten leiblichen Besitzung, herausgegeben von M. Gotthelf Friedrich Oesfeld, der philosoph. Facultät ordentlichen Assessorn und der latein. Gesellschaft zu Jena Ehrengliede.* Wittenberg 1760 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pon Zc 4465 (5)).

Ohm, Gottfried: *Q.D.B.V. De Angelis Malis, Ex Lum. Nat. Demonstrabilibvs, Quam, Gratia Summi Numinis assistente, Amplissimoque Philos. Ordine Lipsiensi consentiente, Die IIX. Febr. Anno MDCCIV. Dispvtatione Pvblica, Ervditorvm*

Examini submittet Praeses, M. Godofredvs Ohm, Francof. Marchicus, Respondente Joh. Georg Linkio, Landsberg. Leipzig 1704 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 12 in: Bd 8603-18).

Olearius, Gottfried: *A. et. Ω. Observationes Philologicas circa Historiam Tentationis Christi Matth. cap. IV. benignae συμφιλολογούντων censurae ad d. XXIX Augusti A. M DCC IV Horis antemeridianis X ad XII in Avditorio Privato submittent Gottfr. Olearivs, P.P. et M. Avgvst. Gotthelff Graff, Freibergensis.* Leipzig 1704 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Bs 901-n.38).

[Orthodoxus (Ps.)]: *In Welke Plaatsen Van Den Bybel Word Gesprooken Van Het Aanzyn Eenes Duivels? Of Mag Men De Leere Van Eenen Duivel Op Goede Gronden Verwerpen? Uit 't Hoogduitsch vertaald*. Deventer, Utrecht, Rotterdam [usw.] 1791 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD Br 34373).

Osiander, Johann Adam: *Classicvm Pavlinvm, Ad Pvgnam Spiritvalem Adversus Rectores tenebrarum hujus Seculi, Quo Ex Ephes. VI. 10. -13. Adjvvante Svpremo Dvce, Domino Zebaoth, Praeside Summe Reverendo et Amplissimo Viro, Dn. Joh. Adamo Osiandro, S. Theol. D. Prof. Prim. Celeb. Academiae Cancellario, Et Eccles. Tubing. Praeposito, Milite Veterano Atqve In Bellis Domini Exercitatissimo, Dno, Patrono Et Praeceptore Venerando, Autore, & Respondente, M. Christiano Hochstettero, S. Theol. Stud. & Alumno Ducali, Novae praecipue Balthasaris Bekkeri, de Actionibus & Viribus Daemonum Hypotheses examinantur atque confutantur. Ad D. & Februar. In Avla Theologorvm Nova, Anno M DC XCVI.* Tübingen 1696 (Exemplar: Halle (Marienbibliothek), Sign.: Hof 174 (2) Q).

Pel, J.: *De Leeringe Der Duyvelen Verwoest: Synde ook een Inleyding over Matth. 4. Met een nader Bevestiging van myn Boekje De Wonderdaden Des Alderhoogsten. Alles uyt den Bybel, en door een suyvere Redeneringe bewesen, door J. Pel.* Amsterdam 1694 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2645).

----: *De Wonderdaden Des Alderhoogsten Waar in aangewesen word, wat mogelijker en waarschijnelijker is, de verleidinge van den mensch door sig selfs, of door dat ding dat een afgevallen Geest word genoemd; en dat den Val van de denkende Wesens onvereenigd met een lighaam, die Engelen worden genoemt, niet alleen onbegrijpelijk maar ook onmogelijk is, ja dat hare scheppinge in 't werk der scheppinge, in den gehelen Bijbel niet te vinden is. Ook dat de wesentheid der Engelen, waar door dat God op de alderwonderbaarlijkste wijse sijnen wil heeft verrigt, onder de uitgestrektheid, begrepen sijn. Door J. Pel.* Amsterdam 1693 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 418 E 80).

Pfaff, Christoph Matthäus: *D. Christoph Matthäi Pfaffens Hochfürstlich Hessendarmstädtischen General-Superintendens und Cantzlers der Universität Gießen Nöthige Belehrung Zweyer neuen Theologen welche in der Geister-Lehre der Sache zu wenig und zu viel thun, oder Gebührende Anrede an Herrn D. Johann Salomo Semlern, Professorem Theologiae zu Halle, und an Herrn M. Gottlieb Müllern, Probsten und Superintendenten zu Kemberg. Nebst einer kurtzen Vorrede des Herrn D. Johann George Walchs, Professoris Theologiae Primarii und Kirchen-Raths zu Jena.* Frankfurt, Leipzig 1760 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Na 1898).

Pfeiffer, August: *D. Avgvst Pfeiffers/ weyland Superintendentis der Lübeckischen Kirchen/ Lvcta Carnis Et Spiritvs, Oder/ Streit des Geistes und Fleisches/ Aus dem Catechismo Lutheri/ Der Gemeine Gottes zu Lübeck/ in Acht unterschiedenen Predigten vorgetragen/ und Auf Begehren Gottseliger Hertzen zum Drucke befördert. Nebst einem Anhange wieder D. Balthasar Beckers bezauberte Welt.* Lübeck, Leipzig 1700 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Xb 1816 (3)).

Poiger, Benedict: *Theologia Ex-magica (1780) oder: Theologie ohne Hexen und Zauberer (1784). Mit einem Anhang: Ferdinand Sterzinger, Von dem gemeinen Vorurtheile der*

wirkenden und thätigen Hexerey (1766). Hrsg. und eingeleitet von Ulrich L. Lehner. Nordhausen 2007 (= Religionsgeschichte der frühen Neuzeit 4).

Reichard, Elias Caspar: *Elias Caspar Reichards, Professor und Rectors des Stadtgymnasiums zu Magdeburg vermischte Beyträge zur Beförderung einer nähern Einsicht in das gesamte Geisterreich. Zur Verminderung und Tilgung des Unglaubens und Aberglaubens. Als eine Fortsetzung von D. David Eberhard Haubers Magischen Bibliotheck herausgegeben.* Helmstedt 1781-1788. 2 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 350).

Reimarus, Hermann Samuel: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Hrsg. von Gerhard Alexander. Im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg. Frankfurt am Main 1972. 2 Bde.

Reimmann, Jakob Friedrich: *Historia universalis atheismi et atheorum falso et merito suspectorum.* Mit einer Einleitung hrsg. von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Hildesheim 1725] (= Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung 2/1).

[Riebe, Johann Christian]: *Doch die Existenz und Wirkung des Teufels auf dieser Erde, gründlich und ausführlich erwiesen. Eine Skizze.* Nürnberg 1776 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: Cx 6474).

Romanus, Karl Friedrich: *Schediasma Polemicvm Expendens Qvaestionvm, An Dentvr Spectra, Magi Et Sagae Vvlgo Ob wahrhafft Gespenster/ Zauberer und Hexen seyn? Una Cvm Recensione Historica Plvrimarvm Hac De Re Opinionvm Avctore Carolo Friderico Romano.* Leipzig 1717 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 63-3220).

Rumpäus, Justus Wesselus: *Utrvm Detvr Aliqua Diaboli In Hoc Mvndo Operatio? In Regia Pomeranorum Academia, Consentiente, Summe Reverenda Facultate Theologica, Contra Balthasarem Beckervm disquirunt, Atque Scripturae Loca Matth. IV, 24. Cap. VIII, 16. 28. C. IX, 32. C. XII, 22. C. XIII, 19. C. XV, 22. Marc. IV, 15. Luc. IV, 33. C. VIII, 12. C. XIII, 16. C. XXII, 3.31. Joh. XIII, 27. Act. V, 3. C. VIII, 7. Cap. XIX, 12.13. Eph. II, 2. C. VI, 11.12. 1.Thess. II, 18. 1. Petr. V, 8. Apoc. IV, 9.13. Ab Exceptionibus Beckerianis vindicant Praeses M. Jvst. Wesselvs Rvmpaevs, SS. Theol. Baccalaureus, Facult. Theol. Adjunctus, & Ecclesiastes ad Div. Jacobi Sabbathicus, & Respondens Albertvs Behrens, Gryph. Pom. SS. Theol. & Philos. Studios. ad diem Decembr. Anno 1706*. [2]Greifswald 1711 (Exemplar: Göttingen (SUB), Sign.: 8 PHIL V, 4276 (6)).

[Runge, Konrad Heinrich]: *Man muß auch dem Teufel nicht zu viel aufbürden. Bey Gelegenheit der Brochüre: Sollte der Teufel wirklich ein Unding seyn? etc. Beherziget von einem Freunde der Wahrheit.* Bremen 1776 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XV B 282).

Schuts, Jacobus: *Tweede Missive Aen D'Heer Balthasar Bekker, Over sijn Betooverde Weereld, Daniel, en den 2den Druk van de Cometen. Waar in Beneffens Orchardt, en Philopaters genoegdoeninge, Daillions wederlegginge ook aangeroert word: en getoont, dat het woord Daimones met alle vereischte wettelijkheid vertaalt word Duivelen. Ende in het stuk van de Prophetien, en de Cometen word de saak eenigermate betrekkelijk gemaakt, op de Schriften van D. Koelman, en D. Brink. Met den korten inhoud van de eerste Missive. D'Opdragt toont, dat Ericus Walten, in sijn Brief aan een Regent van Amsteldam, ydelijk voorgeeft, dat het voor den Staat dezer Landen gevaarlijk is, de zaak van Dr. Bekker verder, in Synoden, of andersins, te laten verhandelen, of Decideren.* 's Gravenhage 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M f 66).

Schwager, Johann Moritz: *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz oder Leben, Meynungen und Schicksale des ehemaligen Doct. der Theologie und reformirten Predigers in Amsterdam Balthasar Bekkers meist nach kirchlichen Urkunden dem Herrn Doct.*

und Prof. der Rechte Friedrich Adolph van der Mark in Lingen zugeeignet, von Joh. Moritz Schwager Past. zu Joellenbeck in der Grafschaft Ravensberg. Mit einer Vorrede Hrn. Doct. Joh. Salomo Semlers von einer unter dessen Aufsicht nächstens herauskommenden verbesserten Auflage der bezauberten Welt. Leipzig 1780 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Db 282).

----: *Johann Moritz Schwager's Bemerkungen auf einer Reise durch Westphalen, bis an und über den Rhein.* Bielefeld 1987 [Neudruck der Ausgabe Leipzig, Eberfeld 1804] (= Johann Moritz Schwager. Werke 1; Quellen zur Regionalgeschichte 1).

----: *Semler. Ein Sendschreiben an den Herrn Prof. Ernst Christian Trapp in Halle. Geschrieben am 24. May, 1780.* Frankfurt, Leipzig 1780 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 217 B 31 (5)).

----: *Versuch einer Geschichte der Hexenprocesse. Von Johann Moritz Schwager, Pastoren zu Joellenbeck in der Grafschaft Ravensberg. Erster Band.* Berlin 1784 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 374 c 104).

Scriver, Christian: *Das Verlohrne und wiedergefundene Schäfflein/ Oder Historischer Christlicher Bericht von einem jungen Menschen/ der sich vom Satan/ mit Ihm einen Bund zu machen/ und Ihm in allerley Gottlosen Wesen/ Sechs Jahr zu dienen/ verleiten lassen/ Darauff/ durch des Gerechten Gottes Urtheil in dessen Leibliche Gewalt und Besitzung gerathen/ erschröcklich gequälet/ Endlich aber/ Durch die sonderbare Gnade undt Barmhertzigkeit des Höchsten von seiner Tyranney errettet und befreyet worden/ Nebst einer Historischen Zugabe von allerhand merckwürdigen Sachen/ der heutigen sichern Welt zum Schrecken/ denen Bußfertigen und Frommen aber zum Troßt Fürgestellet Von M. Christiano Scriver/ Pastore bey der S. Jacobskirche in Magdeburg.* [4]Magdeburg 1684 (Exemplar: German Baroque Literature, Sammlung Harold Jantz).

Semler, Johann Salomo: *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon.* Halle 1771-1775. 4 Tle. (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 530 G 8-11).

----: *D. Joh. Salomo Semlers Anhang zu der Abfertigung der Lohmannischen Begeisterung worin fernere historische Umstände gesamlet worden.* Halle 1760 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Pon Zc 4465 (4)).

----: *D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt. Erster Theil.* Halle 1781 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XIII 548-1).

----: *D. Joh. Sal. Semlers neuer Versuch die gemeinnüzige Auslegung und Anwendung des neuen Testaments zu befördern.* Halle 1786 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XI C 715).

----: *D. Joh. Salomo Semlers ordentlichen öffentlichen Lehrers der Gottesgelartheit und des königl. theologischen Seminarii Directors Abfertigung der neuen Geister und alten Irtümer in der Lohmannischen Begeisterung zu Kemberg nebst theologischem Unterricht von dem Ungrunde der gemeinen Meinung von leiblichen Besitzungen des Teufels und Bezauberungen der Christen*. [2]Halle 1760 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 167 M 16).

----: *D. Joh. Salomo Semlers ordentlichen Lehrers der Gottesgelartheit auf der königl. preußl. Friedrichsuniversität, umständliche Untersuchung der dämonischen Leute oder so genanten Besessenen, nebst Beantwortung einiger Angriffe.* Halle 1762 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 2106 A 616).

----: *D. Joh. Sal. Semlers Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie practische Religion; auch über die Revision der bisherigen Theologie.* Leipzig 1787 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL:XV C 210).

----: *Ioannis Salomonis Semleri S.S. Theol. Doctoris et prof. publ. ordinarii, seminarii theologici directoris, regiorum et halberstadiensium alumnorum ephori, Commentatio de daemoniacis quorum in N.T. fit mentio*. Halle 1769 (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 378 E 18).

---- (Hrsg.): *Samlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen/ mit eigenen vielen Anmerkungen herausgegeben von Johann Salomo Semler.* Herausgegeben und eingeleitet von Dirk Fleischer. Waltrop 2004. 2 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1776] (= Wissen und Kritik 21).

----: *Zusätze zu Herrn O.C.R. Tellers Schrift über Herrn D. Ernesti Verdienste, von D. Johann Salomo Semler.* Halle 1783 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: S/THOL: XIII 156).

Simon, Richard: *Richard Simons Kritische Historie des Textes des neuen Testaments. Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Matthias August Cramer, Pastor bey der S. Wipertikirche in Quedlinburg. Nebst einer Vorrede und mit Anmerkungen begleitet von D. Johann Salomon Semler. Bd. 1. Kritische Historie des Textes des neuen Testaments.* Halle 1776 (Exemplar: Halle (Franckesche Stiftungen), Sign.: 76 M 1).

Sonntag, Christoph: *Brevis Instrvctio De Tribvs Falsis Oracvlis, Qvorvm Primvm Est Donatistarvm, Altervm Adaemonistarvm, Tertivm Atheistarvm, Altdorfi D.X. Aprilis MDCCXV. Pvblice Ventilabitvr, Praeside Christophoro Sonntagio, SS. Theol. D. Eivsdemqve Primario Et Graecae Lingvae Prof. Pvbl. Ecclesiaeque Oppidanae Antistite, Et Respondente Sebastiano Bönninghausen/ Hersbrvcco-Norico.* Altdorf 1715 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 5 in: Bd 8603-158, 1/11).

Spalding, Johann Joachim: *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung.* (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 1175 E 25).

Spee, Friedrich von: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse.* Aus dem Lateinischen übertragen und eingeleitet von Joachim-Friedrich Ritter. München 1983.

Spinoza, Benedictus de: *Ethik in geometrischer Ordnung dartgestellt.* Lateinisch-deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Hamburg 1999 (= Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke 2).

----: *Theologisch-politischer Traktat.* Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt neu bearbeitet, eingeleitet und hrsg. von Günter Gawlick. 3., durchgesehene Auflage mit einer Auswahlbibliographie. Hamburg 1994 (= Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke 3).

Stäudlin, Carl Friedrich: *Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. Von Carl Friedrich Stäudlin, Doctor der Philosophie und Theologie, Professor in der theologischen Facultät und Consistorialrathe zu Göttingen*. [3]Göttingen 1809 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: UBM: 495 E 35).

Sterzinger, Ferdinand: *Akademische Rede von dem gemeinen Vorurtheil der wirkenden und thätigen Hexerey, welche an Sr. Churfürstl. Durchleuch in Baiern, etc. etc. höchsterfreulichen Namensfeste abgelesen worden von P. Don Ferdinand Sterzinger, regulirten Priester, Theatiner, Mitgliede der churbaierischen Akademie der Wissenschaften Den 13 October 1766.* München 1766 (Exemplar: Halle (ULB), Sign.: an Hb 663 (9)).

Stolle, Gottlieb: *Gottlieb Stolles Anleitung Zur Historie der Gelahrheit, denen zum besten, so den Freyen Künsten und der Philosophie obliegen, in dreyen Theilen*. [4]Jena 1736. 3 Tle. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Ea 675).

Stosch, Friedrich Wilhelm: *Concordia Rationis & Fidei, Sive Harmonia Philosophiae Moralis & Religionis Christianae (1692). Dokumente*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Winfried Schröder. Stuttgart-Bad Cannstatt 1992 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Amsterdam [= Berlin oder Guben] 1692] (= Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung Abt. 1 Texte und Dokumente 2).

[Sykes, Arthur Ashley]: *An Enquiry Into the Meaning of Demoniacks In The New Testament. By T.P.A.P.O.A.B.I.T.C.O.S*. [2]London 1737 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

Teller, Johann Friedrich: *Wörterbuch des Neuen Testaments.* Leipzig 1775. 2 Tle. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: k 61-2850).

Teller, Wilhelm Abraham: *Die Religion der Vollkommnern*. [2]Berlin 1793 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 380 E 16).

----: *Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre*. [6]Berlin 1805 (Exemplar: Utrecht (UB), Sign.: THO ALV 79A-43).

Teuber, Samuel Christian: *B.C.D. Petram Scandali Mvndo Universo Quem Fascinatvm Pvtat, A D. Balthasar Bekkero, Amstelodamensi, Positam Unico Petrino Dicto, I. Petr. V, 8, 9. Exegetice, Elenchtice, Practice, atque sic quidem explicato Ut Bekkeriani Operis, Quod Mvndvm Vocat Fascinatvm, Justa queat dici confutatio, Elidere Volvit, Exegeticam partem loco Inavgvralis Dissertationis, Svb Moderamine, d. 23. April. A.C. 1706. Elenchticam Pro Praesidio d. 29. April. A.C. Hoc est, ipso Jvbilaei Viadrini tempore, publice defendens Samvel Christian Teuber/ SS. Theol. & Phil. D. Pastor & Inspector Metropoleos Neo-Ruppinitanae.* Neuruppin 1706 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: N 8861).

Thomasius, Christian: *Christian Thomasens Erinnerung Wegen seiner künfftigen Winter-Lectionen/ So nach Michaelis Dieses 1702. Jahres ihren Anfang nehmen werden.* In: Ders.: *Vom Laster der Zauberei*, S. 219-224.

----: *Disputatio Juris Canonici De Origine ac Progressu Processus Inquisitorii contra Sagas [...]. [Halle 1712] Herrn Christian Thomasens/ Sr. Königl. Majestät in Preussen Geheimden Raths/ der Friderichs-Universität Directoris, Professoris Primarii, und der Juristen Facultät Ordinarii, Historische Untersuchung Vom Ursprung und Fortgang Des Inqvisitions Processes Wieder die Hexen/ Worinnen deutlich erwiesen wird/ daß der Teuffel/ welcher nach buhlet/ und sie auff den Blockers-Berg führet/ nicht über anderthalb huntert Jahr alt sey Als eine Beylage zu dem Tractat Von der Zauberey und Hexen-Processe Denen Liebhabern mitgetheilet. der gemeinen Meynung pacta mit denen Hexen macht/ mit denenselben [Halle 1712].* In: Ders.: *Vom Laster der Zauberei*, S. 108-217.

----: *Einleitung zur Vernunftlehre.* Hildesheim 1968 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1691].

----: *Theses Inavgvrales, De Crimine Magiae [...]. [Halle 1701] Herrn D. Christian Thomasii Königl. Preuss. Raths und Prof. Publ. in Halle Kurtze Lehr-Sätze von dem Laster Der Zauberey/ Nach dem wahren Verstande des Lateinischen Exemplars ins Deutsche übersetzet/ von Johann Reichen/ bey der Rechten Licent [Halle 1704].* In: Ders.: *Vom Laster der Zauberei*, S. 32-107.

----: *Versuch von Wesen des Geistes Oder Grund-Lehren/ So wohl zur natürlichen Wissenschafft als der Sitten-Lehre. In welchen gezeiget wird/ daß Licht und Lufft ein geistiges Wesen sey/ und alle Cörper aus Materie und Geist bestehen/ auch in der gantzen Natur eine anziehende Krafft/ in dem Menschen aber ein zweyfacher guter und böser Geist sey. Auffgesetzet und allen Wahrheit liebenden zur Prüfung übergeben Von Christian Thomasen*. Neu herausgegeben und mit einem Vorwort sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Kay Zenker. Hildesheim, Zürich 2004 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1699] (= Christian Thomasius. Ausgewählte Werke 12).

----: *Vom Laster der Zauberei. Über die Hexenprozesse. De Crimine Magiae. Processus Inquisitorii contra Sagas.* Herausgegeben von Rolf Lieberwirth. Weimar 1967 (= Thomasiana 5).

Töllner, Johann Gottlieb: *Johann Gottlieb Töllners, der Gottesgelehrsamkeit und Weltweisheit öffentlichen Lehrers auf der Universität zu Frankfurt an der Oder, kurze vermischte Aufsätze.* Frankfurt an der Oder 1766-1770. 2 Bde. (Exemplar: Den Haag (KB), Sign.: 198 J 30).

Trapp, Ernst Christian: *Sendschreiben an den Herrn Doktor Semler von Ernst Christian Trapp. Angefangen im Oktober 1779; geendiget den 20sten Januar 1780.* [Halle] 1780 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB, Sign.: M: Lo 7593 (1)).

Trinius, Johann Anton: *Freydenker-Lexicon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister ihrer Schriften, und deren Widerlegungen.* Turin 1960 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig, Bernburg 1759] (= Monumenta politica et philosophica rariora Series I, 2).

Voetius, Gisbertus: *Gisberti Voetii Theologiae in Acad. Ultrajectina Professoris, Selectarum Disputationum Theologicarum [...].* Utrecht 1648-1669. 5 Bde. (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 60-4010, 4011).

Walch, Johann Georg: *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen von der Reformation bis auf ietzige Zeiten ausgeführet und herausgegeben von Johann Georg Walch, Der Heil. Schrifft Doctor und P.P.O. auf der Universität Jena.* Jena 1730-1739. 5 Tle. (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 63 c 69).

----: *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, Welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden, herausgegeben von Johann Georg Walch, Der Heil. Schrifft Doctor und P. P. O. auf der Universität Jena*. [3]Jena 1733-1736. 5 Tle. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Tm 79).

----: *Johann Georg Walchs philosophisches Lexicon, worinnen die in allen Theilen der Philosophie, vorkommende Materien und Kunstwörter erkläret, aus der Historie erläutert, die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzehlet, beurtheilet, und die dahin gehörigen Schriften angeführet werden, mit vielen neuen Zusätzen und Artikeln vermehret, und bis auf gegenwärtige Zeiten fortgesetzet, wie auch mit einer kurtzen kritischen Geschichte der Philosophie aus dem Bruckerischen großen Werke versehen von Justus Christian Hennings. Vierte Auflage in zween Theilen.* Hildesheim 1969. 2 Bde. [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig (4) 1775].

Walten, Eric: *Aardige Duyvelary, Voorvallende in dese dagen. Begrepen in een Brief van een Heer te Amsterdam, geschreven aan een van sijn Vrienden te Leeuwaerden, in Vriesland*. S.l. 1691 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: Pfl. M d 1).

----: *Brief Aan een Regent der Stad Amsterdam. Behelsende een Regtsinnige uytlegginge, en redenmatige Verklaringe, van de Articulen die d. Balthasar Bekker op den 22 Januarij 1692 heeft overgeleverd aan de Classis van Amsterdam, wegens sijn uytgegeven Boek, genaamd, de Betoverde Wereld; met eenige Philosophische Redeningen, seer nut en dienstig, om verscheidene dingen in 't selve Boek wel te verstaan; en een kort verhaal van den uytslag der Kerkelijke Proceduyren, daar over gehouden. Midtsgaders Eenige Aanmerkingen; strekkende, eerstelijk, tot Wederlegging van seker Lasterschrift; ten tweeden, tot Bewijs, dat het voor den Staat deser Landen ten hoogsten ondienstig en gevaarlijk is, de gemelde saak verder, in Synoden, of andersins, te laten verhandelen, of decideren*. Den Haag 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: O 06-2581).

----: *Brief Aan sijn Excellentie, de Heer Graaf van Portland, &c. &c. Rakende de Persoon en het gevoelen van Dr. B. Bekker, en 't geen tegen hem, by eenige van sijn Partyen, word verwagt, en uytgestrooyd, ten opsigte van sijn Koninglijke Majesteyt van Groot Britanjen. Waar in ook, neffens de absoluyte onmogelijkheyd, van dat de Geesten, sonder eerst door den Schepper met Lichamen te zyn gepaard, souden kunnen werken op malkanderen, of ook op Lichamen, te gelijk word bewesen, hoe dat Adam en Eva, op en in gevolge van de begeerte, en het exempel des Duyvels, hebben kunnen vallen en sondigen, sonder dat egter de Duyvel op hare Sielen of Lichamen heeft gewerkt. En voorts getoond, waarin de Hel, of euwige* [sic!] *verdoemenisse, bestaat? Gelijk mede, dat het gevoelen van Dr. Bekker geen Goddelose nog sorgelose menschen*

maakt. Door Ericus Walten, S.S. Theolog. Ut. Jur. & Philosoph. Doctor. Den Haag 1692 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: 417 F 57).

Webber, Zacharias: *Besheidene* [sic!] *Und Grvndliche Antwort auff Herrn Johann Wincklers Pastoren zu St. Michaëlis in Hamburg Predigt Von der Versuchung Christi und unserer ersten Eltern Verführung durch den Teuffel/ Wieder Das XX. und XXI. Hauptstuck aus des Hrn. D. Balthasar Beckers 2. Buche Die Bezauberte Welt. Von Zacharia Webber/ Z. F. Mitglied von St. Michael.* Amsterdam 1695 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: Xb 6157).

----: *De Waare Oorspronk, Voort- en Onder-gank des Satans: Behelzende, een buitengewoone, edog klare, Verhandeling, van de voornaamste plaatsen der Heilige Schrift, welke zyn spreekende van den Duivel. Dienende voor een Inleiding Tot de Bybelsche Godgeleerdheid, En het Waare Christendom. Door Joan Adolphsz. Tweede Druk. Van Nieuws overzien*. Amsterdam 1703 (Exemplar: Nijmegen (UB), Sign.: OD 874 c 65).

Webster, John: *Johann Websters, Med. Pract. Untersuchung Der Vermeinten und so genannten Hexereijen Worinn zwar zugegeben wird, Daß es an mancherley Betrug und Aeffereyen nicht fehle, auch, daß viele Persohnen von ihrer Melancholischen Phantasie offt gewaltig hinters Licht geführet werden: Im Gegentheil aber die Fabel, daß der Teuffel leibhafftig einen Pact mit den Hexen mache; oder, daß er an den Hexen sauge, und sich fleischlich mit ihnen vermische, oder, daß die Zauberinnen sich in Katzen und Hunde verwandeln, Wetter machen, u.d.g. können, durchaus geleugnet und umgestossen wird. Dabey auch die Warheit, daß es allerdings Engel und Geister, wie nicht weniger Erscheinungen gebe, eröffnet; hiernechst von der Natur der Stern- und Astral-Geister, und der unleugbaren Würckung der Zaubereyen und Liebes-Tränckeu, nebst andern geheimen Sachen gehandelt wird. Aus dem Englischen ins Teutsche übersetzt, und nebst einer Vorrede des Hrn. Geheimbden Raths Thomasii, wie auch vollständigen Summarien und Registern herausgegeben. Mit Königl. Preußischen allergnädigstem Privilegio*. Halle 1719 (Exemplar: Berlin (SBB), Sign.: 2 N 35).

Whiston, William: *An Accovnt Of The Daemoniacks, And of the Power of Casting out Daemons, Both in the New Testament, And in the Four First Centvries. Occasioned by a late Pamphlet Intitvled, An Enquiry into the meaning of Daemoniacks in the New Testament. To which is added, An Appendix, concerning the Tythes and Oblations paid by Christians, during the same Four Centuries. By Will. Whiston, M.A.* London 1737 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

Winckler, Johann: *Die Warhafftig vom Teuffel erduldete Versuchung Christi/ auß Matthaei Cap. IV.v.I/II. Wider Balthasar Beckern, Doct. Theol. und gewesenen Prediger in der Reformirten Kirchen zu Amsterdam/ Erwiesen. Der Gemeine Gottes zu St. Michaelis in Hamburg/ am I. Sonntag in der Fasten/ Anno 1694. vorgetragen/ und auf Begehren/ vermehret zum Druck gegeben Von Johann Wincklern/ Pastore daselbst. Bey Gottfried Liebernickel/ Buchhändler im Dohm.* Hamburg 1694 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: QuN 1074 (2)).

Winstrup, Peder Pedersen: *Pandectarvm Sacrorvm Seu Commentarii Locvpletissimi In Historiam Domini Et Sevatoris Nostri, Jesv Christi, ab Evangelista Matthaeo descriptam, Uniformi per universum opus methodo, qua exhibetur singulorum capitum, I. Interpretatio, [...]. II. Usvs, [...]. Casus Conscientiae [...]*. Lund 1666-1674. 2 Bde. (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: C 247.2º Helmst.).

Wittich, Christoph: *Dissertationes Dvae Qvarvm Prior De S. Scripturae in rebus Philosophicis abusu, examinat, 1. An Physicae genuinum Principium sit Scriptura? 2. An haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem, an potius sensum & opinionem vulgi saepius sequatur? Altera Dispositionem & Ordinem totius universi & princepalium ejus corporum tradit, sententiamque Nobilissimi Cartesii, de*

vera Quiete & Vero motu Terrae defendit, Conscriptae a Christophoro Wittichio S.S. Theol. Profess. ordinario in Illustri Duisburgensi Lyceo, ibidemque Ecclesiae Pastore. Amsterdam 1653 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Li 9893).

Wolff, Christian: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben und bearbeitet von Jean École, Hans Werner Arndt u.a. Hildesheim, Zürich, New York 1962ff.

----: *Discursus praeliminaris de philosophia in genere. Einleitende Abhandlung über Philosophie im allgemeinen.* Historisch-kritische Ausgabe. Übersetzt, eingeleitet und hrsg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 1996 [Nachdruck der Ausgabe Frankfurt, Leipzig 1740] (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung Abteilung 1, Texte 1).

Worthington, William: *An Impartial Enquiry Into The Case of the Gospel Demoniacks. With An Appendix, Consisting Of An Essay on Scripture Demonology.* London 1777 (Exemplar: Eighteenth Century Collections Online).

Zippelius, Johann Philipp: *Brevis Meditatio Academica De Spiritvvm Actionibvs In Homines Spiritvalibvs, Cvjvs Doctrinae usus Contra Bekkervm in specie, Qvakeros, Enthvsiastas, omnesque Fanaticos & Veteres & Novos, circa finem exhibetur, concepta. a M. Joh. Philippo Zippelio, Cattimeliboco-Baerstadensi.* Frankfurt 1701 (Exemplar: Amsterdam (UB UvA), Sign.: OTM: OK 63-3759 (2)).

Zobel, Enoch: *B.C.D. Declaratio apologetica, Das ist: Schutz-schriftliche und fernere Erklärung/ Uber die St. Annabergische Gespensts-Historie/ Wider Herrn Balthasar Bekkers/ SS. Theol. Doct. und reformirten Predigers in Amsterdam/ Herausgegebenes Buch/ genannt Die bezauberte Welt/ Abgefasset von Enoch Zobeln/ Archi-Diac. zu St. Annaberg.* Leipzig 1695 (Exemplar: Wolfenbüttel (HAB), Sign.: M: Hr 448 (1)).

B. Sekundärliteratur

Aa, A.J. van der (Hrsg.): *Biografisch Woordenboek der Nederlanden, bevattende levensbeschrijvingen van zoodanige personen, die zich op enigerlei wijze in ons vaderland hebben vermaard gemaakt.* Haarlem 1852-1878. 21 Bde.

Ahnert, Thomas: Enthusiasm and Enlightenment. Faith and Philosophy in the Thought of Christian Thomasius. In: *Modern Intellectual History* 2/2 (2005), S. 153-177. https://doi.org/10.1017/S1479244305000387

----: Newtonianism in Early Enlightenment Germany, c. 1720 to 1750. Metaphysics and the Critique of Dogmatic Philosophy. In: *Studies in the History and Philosophy of Science* 35/3 (2004), S. 471-491. https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2004.06.003

----: *Religion and the Origins of the German Enlightenment. Faith and the Reform of Learning in the Thought of Christian Thomasius.* Rochester 2006 (= Rochester Studies in Philosophy 12).

Albrecht, Michael: *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (= Quaestiones 5).

----, Eva J. Engel (Hrsg.): *Moses Mendelssohn im Spannungsfeld der Aufklärung.* Stuttgart-Bad Cannstatt 2000.

Altkirch, Ernst: *Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner.* Leipzig 1924.

Aner, Karl: *Die Theologie der Lessingzeit.* Hildesheim 1964 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Halle 1929].

Arndt, Andreas: Hermeneutik und Kritik im Denken der Aufklärung. In: Beetz, Cacciatore (Hrsg.): *Hermeneutik*, S. 211-236.

Attfield, Robin: Balthasar Bekker and the Decline of the Witch-Craze. In: *Annals of Science* 42 (1985), S. 383-395. https://doi.org/10.1080/00033798500200421

Bächtold-Stäubli, Hans (Hrsg.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* Berlin, Leipzig 1927-1942. 10 Bde.

Balteau, Jules, Marius Barroux, Michel Prévost (Hrsg.): *Dictionnaire de Bibliographie Française.* Paris 1933ff. [Bis jetzt 20 Bde. erschienen].

Barnett, S.J.: *The Enlightenment and Religion. The Myths of Modernity.* Manchester 2003. https://doi.org/10.7228/manchester/9780719067402.001.0001

Barth, Hans-Martin: *Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert.* Göttingen 1971 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 26). https://doi.org/10.13109/9783666562303

Barth, Ulrich: Hallesche Hermeneutik im 18. Jahrhundert. Stationen des Übergangs zwischen Pietismus und Aufklärung. In: Beetz, Cacciatore (Hrsg.): *Hermeneutik,* S. 69-98.

----: Mündige Religion. Selbstdenkendes Christentum. Deismus und Neologie in wissenssoziologischer Perspektive. In: Ders.: *Aufgeklärter Protestantismus.* Tübingen 2004, S. 201-224.

Baschwitz, Kurt: *Heksen en Heksenprocessen. De geschiedenis van een massawaan en zijn bestrijding.* Amsterdam 1981.

Battafarano, Italo Michele: Von Spee zu Beccaria. Der Kampf um die Abschaffung der Folter und der Hexenprozesse in der frühen Neuzeit. In: Ders. (Hrsg.): *Friedrich von Spee. Dichter, Theologe und Bekämpfer der Hexenprozesse*. Trento 1998 (= Apollo 1), S. 233-264.

Battles, Ford Lewis: God was Accommodating Himself to Human Capacity. In: *Interpretation* 31 (1977), S. 19-38. https://doi.org/10.1177/002096437703100103

Bausinger, Hermann: Aufklärung und Aberglaube. In: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 37 (1963), S. 345-362. https://doi.org/10.1007/BF03375261

Beetz, Manfred, Giuseppe Cacciatore (Hrsg.): *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung.* Köln [usw.] 2000 (= Collegium Hermeneuticum 3).

Behringer, Wolfgang: Der ‚Bayerische Hexenkrieg'. Die Debatte am Ende der Hexenprozesse in Deutschland. In: Lorenz, Bauer (Hrsg.): *Ende der Hexenverfolgung,* S. 287-313.

----: Die Geschichte der Hexenforschung. In: Sönke Lorenz, Jürgen Michael Schmidt (Hrsg.): *Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland*. Ostfildern 2004, S. 485-668.

----: *Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung.* München 1998.

---- (Hrsg.): *Hexen und Hexenprozesse in Deutschland*. [6]München 2006.

----: *Hexenverfolgung in Bayern. Volksmagie, Glaubenseifer und Staatsräson in der frühen Neuzeit.* München 1988 [Urspr.: Phil. Diss. München 1985].

Bell, David: *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe.* London 1984 (= Bithell Series of Dissertations 7) [Urspr.: Phil. Diss. Cambridge 1980].

Benden, Magdalene: *Christian August Crusius. Wille und Verstand als Prinzipien des Handelns.* Bonn 1972 (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik 73) [Urspr.: Phil. Diss. Bonn 1970].

Benrath, Gustav Adolf, u.a.: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität.* Göttingen 1984 (= Carl Andresen (Hrsg.): *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* Göttingen 1980-1984. 3 Bde. Hier: Bd. 3).

Bentley, Jerry H.: *Humanists and Holy Writ. New Testament Scholarship in the Renaissance*. Princeton 1983 [Urspr.: Phil. Diss. Minneapolis 1976]. https://doi.org/10.1515/9780691187310

Bergsma, Wiebe: Balthasar Bekker als predikant: dienaar en doctor. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 73-91.

----: Paracelsus and Newton, the Revival of the Underground. In: *Theoretische Geschiedenis* 12 (1985), S. 63-69.

Berkel, Klaas van: De wetenschappelijke revolutie. Een nieuwe kans voor een versleten metafoor? In: *Tijdschrift voor geschiedenis* 108 (1995), S. 483-498.

Berns, Jörg Jochen: Naturmagie als Medienwissenschaft. Della Porta, Harsdörffer, Knorr von Rosenroth. In: *Morgen-Glantz* 18 (2008), S. 13-28.

Berti, Silvia, Françoise Charles-Daubert, Richard H. Popkin (Hrsg.): *Heterodoxy, Spinozism, and Free Thought in Early-Eighteenth-Century Europe. Studies on the ‚Traité des trois imposteurs'.* Dordrecht, Boston, London 1996 (= International Archives of the History of Ideas 148). https://doi.org/10.1007/978-94-015-8735-8

Beumer, Johannes: *Die Inspiration der Heiligen Schrift.* Freiburg, Basel, Wien 1968 (= Handbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Das Dasein im Glauben, Faszikel 3b).

Beutel, Albrecht: *Aufklärung in Deutschland.* Göttingen 2006 (= Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. O/2, Bd. 4).

----: ‚Gebessert und zum Himmel tüchtig gemacht'. Die Theologie der Predigt nach Johann Joachim Spalding. In: Ders.: *Reflektierte Religion. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Tübingen 2007, S. 210-236.

----: Johann Joachim Spalding. Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung. In: Peter Walter, Martin H. Jung (Hrsg.): *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter, Pietismus, Aufklärung*. Darmstadt 2003, S. 226-243.

----, Volker Leppin (Hrsg.): *Religion und Aufklärung. Studien zur neuzeitlichen ‚Umformung des Christlichen'.* Leipzig 2004 (= Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 14).

Biographie nationale de Belgique. Publ. par l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-arts de Belgique. Bruxelles 1866-1944. 28 Bde.

Bizer, Ernst: Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), S. 306-372.

Blackwell, Jeaninne: Controlling the Demonic. Johann Salomo Semler and the Possession of Anna Elisabeth Lohmann (1759). In: W. Daniel Wilson, Robert C. Holub (Hrsg.): *Impure Reason. Dialectic of Enlightenment in Germany.* Detroit 1993, S. 425-442.

Bödeker, Hans Erich: Die Religiosität der Gebildeten. In: Gründer, Rengstorf (Hrsg.): *Religionskritik*, S. 145-195. https://doi.org/10.1515/9783110928983.145

Boer, Pim de: Le dictionnaire libertin d'Adrian Koerbagh. In: Sécretan, Dagron, Bove (Hrsg.): *Lumières*, S. 104-129.

Bohatec, Josef: *Die cartesianische Scholastik in der Philosophie und reformierten Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Teil 1. Entstehung, Eigenart, Geschichte und philosophische Ausprägung der cartesianischen Scholastik.* Hildesheim 1966 [Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1912].

Bollacher, Martin: Wilhelm Abraham Teller. Ein Aufklärer der Theologie. In: Hans Erich Bödecker, Ulrich Herrmann (Hrsg.): *Über den Prozeß der Aufklärung in Deutschland im 18. Jahrhundert. Personen, Institutionen und Medien*. Göttingen 1987 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 85), S. 94-112.

Bradley, James E., Dale K. Van Kley (Hrsg.): *Religion and Politics in Enlightenment Europe.* Notre Dame 2001.

Bretschneider, Falk: *Die unerträgliche Macht der Wahrheit. Magie und Frühaufklärung in Annaberg (1712-1720).* Aichach 2001 (= Magi-e-forum historicum 2).

Broeyer, Frits: Franciscus Burman, een coccejaan in voetiaans vaarwater. In: Ders., van der Wall (Hrsg.): *Richtingenstrijd*, S. 104-130.

----, Ernestine van der Wall (Hrsg.): *Een richtingenstrijd in de gereformeerde kerk. Voetianen en coccejanen 1650-1750.* Zoetermeer 1994.

Buisman, Jan Wim: Bekkers Wraak. Balthasar Bekker (1634-1698), de accommodatie-theorie en Nederlandse protestantse theologen, 1750-1800. In: *De Achttiende Eeuw* 30 (1998), S. 97-112.

----, Jan de Vet: Rede, Openbaring en de strijd tegen bijgeloof. De vroege Verlichting in de Republiek. In: van der Wall, Wessels (Hrsg.)*: Verstandhouding*, S. 75-95.

----: *Tussen vroomheid en verlichting.* Zwolle 1992. 2 Bde.

----: De vrouw, de bijbel en de Verlichting. De visie van de jurist Adolf van der Marck in context. In: van der Wall, Wessels (Hrsg.)*: Verstandhouding*, S. 297-308.

Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. [2]München 1985 [Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung. Hrsg. von Eberhard Jüngel] (= Beiträge zur evangelischen Theologie 96).

Bunge, Wiep van: Balthasar Bekker over Daniel. Een zeventiende-eeuwse kritiek op het millenarisme. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 138-148.

----: Balthasar Bekker's Cartesian Hermeneutics and the Challenge of Spinozism. In: *The British Journal for the History of Philosophy* 1 (1993), S. 55-79. https://doi.org/10.1080/09608789308570873

----, Henri Krop u.a. (Hrsg.): *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers.* Bristol 2003. 2 Bde.

----, Wim Klever (Hrsg.): *Disguised and Overt Spinozism around 1700*. Papers Presented at the International Colloquium Held at Rotterdam, 5-8 October 1994. Leiden, New York, Köln 1996 (= Brill's Studies in Intellectual History 69).

---- (Hrsg.): *The Early Enlightenment in the Dutch Republic 1650-1750*. Selected Papers of a Conference held at the Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, 22-23 March 2001. Leiden, Boston 2003 (= Brill's Studies in Intellectual History 120).

----: Échos des Lumières radicales dans la République de Hollande. Justus van Effen: la raison et la vertu. In: Sécretan, Dagron, Bove (Hrsg.): *Lumières*, S. 151-175.

----: Einleitung. In: Balthasar Bekker: *Die bezauberte Welt* (1693). Stuttgart-Bad Cannstatt 1997. Bd. 1, S. 7-78.

----: Eric Walten (1663-1697). An Early Enlightenment Radical in the Dutch Republic. In: Ders., Klever (Hrsg.)*: Spinozism*, S. 41-54.

----: *From Stevin to Spinoza. An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic.* Leiden, Boston, Köln 2001 (= Brill's Studies in Intellectual History 103).

----: Introduction: The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750. In: Ders.: (Hrsg.): *Early Enlightenment*, S. 1-16.

----: ‚Quelle Extravagance'. Balthasar Bekker (1634-1698) in Germany and France. In: *De Achttiende Eeuw* 30 (1998), S. 113-124.

----: Spinozistische vrijdenkers in de Republiek. In: *Rekenschap. Tijdschrift voor wetenschap en cultuur* 45/2 (1998), S. 103-116.

----: Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on Spinoza's Interpretations of the Scriptures. In: Paolo Cristofolini (Hrsg.): *L'hérésie spinoziste: La discussion sur le Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, et la réception immédiate du Spinozisme: Actes du colloque international de Cortona, 10-14 avril 1991 = The Spinozistic Heresy. The Debate on the Tractatus theologico-politicus, 1670-1677, and the immediate Reception of Spinozism. Proceedings of the international Cortona Seminar, 10-14 April 1991)*. Amsterdam [usw.] 1995, S. 49-65.

Butterfield, Herbert: *The Origins of Modern Science 1300-1800.* London 1949.

Carboncini, Sonia: Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius. In: Schneiders (Hrsg.): *Thomasius*, S. 287-304.

Casula, Mario: Die Theologia naturalis von Christian Wolff. Vernunft und Offenbarung. In: Schneiders (Hrsg.): *Christian Wolff*, S. 129-138.

Ciafardone, Raffaele: Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant. Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius. In: Schneiders (Hrsg.): *Christian Wolff*, S. 289-305.

Clark, Stuart: The Reformation of the Eyes. Apparitions and Optics in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe. In: *The Journal of Religious History* 27/2 (2003), S. 143-160. https://doi.org/10.1111/1467-9809.00168

----: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe.* Oxford 1997.

Clark, William: The Death of Metaphysics in Enlightened Prussia. In: Ders., Jan Golinski, Simon Schaffer (Hrsg.): *The Sciences in Enlightened Europe*. Chicago 1999, S. 423-473.

Cohen, H. Floris: *The Scientific Revolution. A Historiographical Inquiry.* Chicago 1994.

Craig, P.C.: The Influence of Spinoza in the Higher Criticism of the Old Testament. In: *The Evangelical Quarterly* 50 (1978), S. 23-32.

Dassen, Patrick: *De onttovering van de wereld. Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland, 1890-1920.* Amsterdam 1999 [Phil. Diss. Amsterdam 1999].

Daston, Lorraine, Katherine Park: *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750.* New York 1998.

Deppermann, Klaus (Hrsg.): *Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert.* Göttingen 1988 (= Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus 14).

----: *Der hallesche Pietismus und der preußische Staat unter Friedrich III. (I.).* Göttingen 1961 [Urspr.: Phil. Diss. Freiburg 1958].

Des Chene, Dennis: *Physiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought.* Ithaca [usw.] 1996.

Deursen, A.Th. van: Inleiding. Balthasar Bekker na driehonderd jaar. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 71-72.

----: De Republiek der Zeven Verenigde Nederlanden (1588-1780). In: J.C.H. Blom, E. Lamberts (Hrsg.): *Geschiedenis van de Nederlanden*. Rijswijk [1993], S. 118-180.

Dibon, Paul: *L'enseignement philosophique aux universités Néerlandaises à l'époque pré-cartésienne (1575-1652).* [S.l.] 1954 [Phil. Diss. Leiden].

Dierse, Ulrich: Das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bei den Theologen der Neologie. In: Mondot (Hrsg.): *Lumières*, S. 87-96.

Dijn, Herman de: Over de interpretatie (van de Schrift) volgens Spinoza (1632-1677). In: *Tijdschrift voor Filosofie* 29/4 (1967), S. 667-704.

Döring, Detlef: *Frühaufklärung und obrigkeitliche Zensur in Brandenburg. Friedrich Wilhelm Stosch und das Verfahren gegen sein Buch ‚Concordia rationis et fidei'*. Berlin 1995 (= Quellen und Forschungen zur brandenburgischen und preussischen Geschichte 7). https://doi.org/10.3790/978-3-428-48268-9

----: *Die Philosophie Gottfried Wilhelm Leibnitz' und die Leipziger Aufklärung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts.* Leipzig 1999 (= Abhandlungen der Sächsichen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-Historische Klasse 75/4).

----: Der Wolffianismus in Leipzig. Anhänger und Gegner. In: Gerlach (Hrsg.): *Christian Wolff*, S. 51-76.

Dreitzel, Horst: Zur Entwicklung und Eigenart der ‚eklektischen Philosophie'. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 18 (1991), S. 281-343.

Dülmen, Richard van: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3. Religion, Magie, Aufklärung. 16.-18. Jahrhundert*. München 1994.

---- (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Beiträge zu einer Religionsgeschichte der Neuzeit.* Frankfurt am Main 1989.

Dykema, Peter A., Heiko A. Oberman (Hrsg.): *Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe.* Leiden [usw.] 1993 (= Studies in Medieval and Reformation Thought 51). https://doi.org/10.1163/9789004473713

Egmond, Florike, Eric Jorink, Rienk Vermij (Hrsg.): *Kometen, monsters en muilezels. Het veranderende natuurbeeld en de natuurwetenschap in de zeventiende eeuw.* Haarlem 1999 (= Custode 2).

Eijnatten, Joris van: History, Reform, and Aufklärung. German Theological Writing and Dutch Literary Publicity in the Eighteenth Century. In: *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte/ Journal for the History of Modern Theology* 7 (2000), S. 173-204. https://doi.org/10.1515/znth.2000.7.2.173

----: *Liberty and Concord in the United Provinces. Religious Toleration and the Public in the Eighteenth-Century Netherlands.* Leiden, Boston 2003 (= Brill's Studies in Intellectual History 111).

----: Protestantse schrijvers over beschaving en cultuur. In: Pim den Boer (Hrsg.): *Beschaving. Een geschiedenis van de begrippen hoofsheid, heusheid, beschaving en cultuur.* Amsterdam 2001 (= Reeks Nederlandse begripsgeschiedenis 3), S. 255-285.

Eimer, Olaf: Der Pfarrer und Schriftsteller Johann Moritz Schwager auf einer ‚Reise durch Westphalen, bis an und über den Rhein'. In: Johann Moritz Schwager: *Johann Moritz Schwager's Bemerkungen auf einer Reise durch Westphalen, bis an und über den Rhein*. Bielefeld 1987 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Leipzig, Eberfeld 1804] (= Quellen zur Regionalgeschichte 1; Johann Moritz Schwager. Werke 1), S. 397-413.

Elsen, Juliëtte van den: *Monsters, demonen en occulte krachten. De journalistieke perceptie van magische en wonderbaarlijke verschijnselen in de vroege Verlichting 1684-1727.* Tilburg 2003 [Phil. Diss. Nijmegen].

Enenkel, Karl, Chris Heesakkers (Hrsg.): *Lipsius in Leiden. Studies in the Life and Works of a Great Humanist on the Occasion of his 450th Anniversary.* Voorthuizen 1975.

Fischer, Klaus P., Hartmut Schiedermair: *Die Sache mit dem Teufel. Teufelsglaube und Besessenheit zwischen Wahn und Wirklichkeit.* Frankfurt am Main 1980.

Fix, Andrew C.: Angels, Devils and Evil Spirits in Seventeenth Century Thought. Balthasar Bekker and the Collegiants. In: *Journal of the History of Ideas* 50 (1989), S. 527-547. https://doi.org/10.2307/2709796

----: Balthasar Bekker and the Crisis of Cartesianism. In: *History of European Ideas* 17 (1993), S. 575-588. https://doi.org/10.1016/0191-6599(93)90256-P

----: Bekker and Bayle on Comets. In: *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland* 11 (2000), S. 81-96.

----: Bekker and Spinoza. In: van Bunge, Klever (Hrsg.): *Spinozism*, S. 23-40.

----: Comets in the Early Dutch Enlightenment. In: van Bunge (Hrsg.): *Early Enlightenment*, S. 157-172.

----: *Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief and Confessionalism in the Seventeenth Century Dutch Republic.* Dordrecht, Boston, London 1999 (= International Archives of the History of Ideas 165).

----: Hoe cartesiaans was Balthasar Bekker? In: *It Beaken* 58 (1996), S. 118-137.

----: *Prophecy and Reason. The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment.* Princeton 1991 [Urspr.: Phil. Diss. Bloomington 1984].

Fleischer, Dirk: Zur Entzauberung der Welt. Johann Salomo Semlers und Otto Justus Basilius Hesses Position im Teufelsstreit der Spätaufklärung. In: Hesse: *Versuch*, S. III-LXXXVIII.

----: Wider den alten Plunder. Johann Salomo Semler als Aberglaubenskritiker. In: Semler (Hrsg.)*: Samlungen*, Bd. 1, S. I-XXXIII.

----: Wider die Dämonen. Johann Salomo Semlers und Hugo Farmers Kampf gegen die Vorurteile besessenheitsgläubiger Christen. In: Farmer: *Versuch*, S. I-LVI.

Force, James E.: *William Whiston. Honest Newtonian.* Cambridge [usw.] 1985.

Frank, Günter: *Die Vernunft des Gottesgedankens. Religionsphilosophische Studien zur frühen Neuzeit.* Stuttgart-Bad Cannstatt 2003 (= Quaestiones 13).

Frijhoff, Willem, Marijke Spies: 1650. Bevochten eendracht. Den Haag 1999 (= Nederlandse cultuur in Europese context 1).

----: Jakob Vallick und Johann Weyer. Kampfgenossen, Konkurrenten oder Gegner? In: Hartmut Lehmann, Otto Ulbricht (Hrsg.): *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*. Wiesbaden 1992 (= Wolfenbütteler Forschungen 55), S. 65-88.

Frühsorge, Gotthardt: *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises*. Stuttgart 1974 [Urspr.: Phil. Diss. Heidelberg 1970].

Gaab, Hans, Pierre Leich, Günter Löffladt (Hrsg.): *Johann Christoph Sturm (1635-1703)*. Frankfurt am Main 2004 (= Acta historica astronomiae 22).

Galama, Sybrand: *Het wijsgerig onderwijs aan de Hogeschool te Franeker, 1585-1811*. Franeker 1954 [Phil. Diss. Leiden 1954].

Garber, Daniel: *Descartes' Metaphysical Physics.* Chicago 1992. https://doi.org/10.1017/CCOL0521366232.011

----: How God causes Motion. Descartes, Divine Sustenance, and Occasionalism. In: *The Journal of Philosophy* 84 (1987), S. 567-580. https://doi.org/10.5840/jphil1987841030

----, Margaret Wilson: Mind-body Problems. In: Daniel Garber, Michael Richard Ayers, Roger Ariew (Hrsg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge 1998. 2 Bde. Hier: Bd. 1, S. 833-867.

Gaukroger, Stephen: *Descartes. An Intellectual Biography.* Oxford 1995.

Gawlick, Günter: G.F. Meiers Stellung in der Religionsphilosophie der deutschen Aufklärung. In: Hinske (Hrsg.): *Zentren der Aufklärung*, S. 157-176. https://doi.org/10.1515/9783110931303.157

----: Reimarus und der englische Deismus. In: Gründer, Rengstorf (Hrsg.): *Religionskritik*, S. 43-54.

Gay, Peter: *The Enlightenment: an Interpretation. Bd. 1 The Rise of Modern Paganism.* New York 1966.

Geerdes, Margreet: De duivel en het bedrog. In: Rooijakkers, Dresen-Coenders, Geerdes (Hrsg.): *Duivelsbeelden*, S. 232-258.

Gemert, Guillaume van: Balthasar Bekker und Friedrich Spee. Hexenglaube und Konfessionalität in den Niederlanden und im deutschen Sprachraum im 17. Jahrhundert. In: *Spee-Jahrbuch* 11 (2004), S. 15-54.

----: Das langwierige Ende des Hexenwahns in den deutschen Landen. Eberhard David Haubers ‚Bibliotheca Magica', 1738-1745, als Versuch einer Schlussbilanz. In: *Lias. Sources and Documents relating to the Early Modern History of Ideas* 32/1 (2005), S. 67-90.

Genuth, Sara Schechner: *Comets, Popular Culture and the Birth of Modern Cosmology.* Princeton 1997.

Gerlach, Hans-Martin (Hrsg.): *Christian Wolff. Seine Schule und seine Gegner*. Hamburg 2001 (= Aufklärung 12/2). https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3481-0

----: Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In: Ders. (Hrsg.): *Christian Wolff*, S. 9-26.

Geyer-Kordesch, Johanna: *Georg Ernst Stahl. Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert.* Tübingen 2000 (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 13). https://doi.org/10.1515/9783110932041

----: Die Medizin im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Pietismus. Das unbequeme Werk Georg Ernst Stahls und dessen kulturelle Bedeutung. In: Hinske (Hrsg.): *Zentren der Aufklärung*, S. 255-274.

Gierl, Martin: Bestandsaufnahme im gelehrten Bereich. Zur Entwicklung der ‚Historia literaria' im 18. Jahrhundert. In: Rudolf Vierhaus: *Denkhorizonte und Handlungsspielräume. Historische Studien für Rudolf Vierhaus zum 70. Geburtstag*. Göttingen 1992, S. 53-80.

----: Lutherischer Pietismus, Kirchenkritik und Öffentlichkeit. In: Mondot (Hrsg.): *Lumières*, S. 57-70.

----: *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts.* Göttingen 1997 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 129).

Gijswijt-Hofstra, Marijke: Hoofdlijnen en interpretaties van Nederlandse toverij en hekserij. In: Dies., Willem Frijhoff (Hrsg.): *Nederland Betoverd. Toverij en hekserij van de veertiende tot in de twintigste eeuw*. Amsterdam 1987, S. 256-279.

----: Een onttoverde wereld? Tegenslag en toverij in West-Europa na de ‚heksenprocessen'. In: Dies., Florike Egmond (Hrsg.): *Of bidden helpt? Tegenslag en cultuur in West-Europa, circa 1500-2000*. Amsterdam 1997, S. 119-134.

----: *Vragen bij een onttoverde wereld.* Amsterdam 1997 (= Amsterdamse Historische Reeks 37).

Gillispie, Charles Coulston u.a. (Hrsg.): *Dictionary of Scientific Biography.* New York 1970-1990. 18 Bde.

Gilly, Carlos: ‚Qui negat diabolum, atheus est'. Atheismus und Hexenwahn. In: Friedrich Niewöhner, Olaf Pluta (Hrsg.): *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance.* Wiesbaden 1999 (= Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 13), S. 337-354.

Ginzburg, Carlo: Mythos, Distanz und Lüge. In: Ders.: *Holzaugen. Über Nähe und Distanz*. Berlin 1999, S. 42-96.

Gloger, Bruno, Walter Zöllner: *Teufelsglaube und Hexenwahn*. [2]Wien, Köln, Graz 1985.

Graaff, Leonardus Frank de: *De verdwijning der engelen uit kerk en theologie: engelen. Oude voorstellingen en nieuwe ervaringen*. Zoetermeer 2004 [Theol. Diss. Amsterdam 2004].

Graafland, Cornelis, Willem Jan op 't Hof, Fred van Lieburg: Nadere Reformatie. Opnieuw een poging tot begripsbepaling. In: *Documentatieblad Nadere Reformatie* 19/2 (1995), S. 105-184.

----: Schriftuur en Schriftverstaan in de Nadere Reformatie. In: Teunis Brienen u.a. (Hrsg.): *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*. Zoetermeer 1993, S. 29-98.

Grafton, Anthony: *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800.* Cambridge, Mass. [usw.] 1991.

----: *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery.* Cambridge, Mass. [usw.] 1992.

Grant, Edward: *Much Ado about Nothing.* Cambridge 1981. https://doi.org/10.1017/CBO9780511895326

Gregory, Brad S.: Introduction. In: Baruch Spinoza: *Tractatus Theologico-Politicus* (Gebhardt Edition, 1925). Übersetzt von Samuel Shirley mit einer Einführung von Brad S. Gregory. Leiden 1989, S. 1-44.

Greiffenhagen, Martin: *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte.* Stuttgart 1984.

Greschat, Martin (Hrsg.): *Die Aufklärung.* Stuttgart [usw.] 1983 (= Gestalten der Kirchengeschichte 8).

---- (Hrsg.): *Orthodoxie und Pietismus.* Stuttgart [usw.] 1981 (= Gestalten der Kirchengeschichte 7).

----: Rechristianisierung und Säkularisierung. Anmerkungen aus deutscher protestantischer Sicht. In: Lehmann (Hrsg.): *Säkularisierung*, S. 76-85.

----: *Zwischen Tradition und neuem Anfang. Valentin Ernst Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie.* Witten 1971 (= Untersuchungen zur Kirchengeschichte 5).

Greyerz, Kaspar von: *Religion und Kultur in Europa 1500-1800.* Göttingen 2000.
Gründer, Karlfried, Karl Heinrich Rengstorf (Hrsg.): *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung.* Heidelberg 1989 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 11). https://doi.org/10.1515/9783110928983
----, Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung.* Heidelberg 1984 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 12).
Grunert, Frank, Friedrich Vollhardt: *Historia literaria. Neuordnungen des Wissens im 17. und 18. Jahrhundert.* Berlin 2007. https://doi.org/10.1524/9783050086132
Gunther, Hansjürgen: *Das Problem des Bösen in der Aufklärung.* Bern, Frankfurt am Main 1974 (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 43).
Gusdorf, Georges: *Les principes de la pensée au siècle des lumières.* Paris 1971 (= Les sciences humaines et la pensée occidentale 4).
Haag, Herbert: *Abschied vom Teufel.* Einsiedeln 1969 (= Theologische Meditationen 23).
----: Der Teufel im Judentum und Christentum. In: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 34 (1983), S. 248-258. https://doi.org/10.7788/saeculum.1983.34.34.248
---- (Hrsg.): *Teufelsglaube*. Tübingen 1973.
Hall, Alfred Rupert: *Henry More and the Scientific Revolution*. Cambridge [usw.] 1996.
----: *Henry More. Magic, Religion and Experiment*. Oxford [usw.] 1990.
Hammerstein, Notker: Christian Wolff und die Universitäten. Zur Wirkungsgeschichte des Wolffianismus im 18. Jahrhundert. In: Schneiders (Hrsg.): *Christian Wolff*, S. 266-277.
----: Jurisprudenz und Historie in Halle. In: Hinske (Hrsg.): *Zentren der Aufklärung*, S. 239-253.
----: *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1972.
---- (Hrsg.): *Universitäten und Aufklärung.* Göttingen 1995 (= Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 3).
Hampshire, Stuart: *Spinoza and Spinozism.* Oxford [usw.] 2005.
Hanauer, Josef: *Der Exorzist Johann Joseph Gaßner (1727-1779). Eine Monographie.* Würzburg 1950 [Phil. Diss.].
----: Der Teufelsbanner und Wunderheiler Johann Joseph Gaßner (1727-1779). In: Georg Schwaiger, Paul Mai (Hrsg.): *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 1*9 (1985), S. 303-546.
Hanegraaff, Wouter J. (Hrsg.): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism.* Leiden [usw.] 2005. 2 Bde.
----: *Het einde van de hermetische traditie.* Amsterdam 1999.
----: How Magic survived the Disenchantment of the World. In: *Religion* 33/4 (2003), S. 357-380. https://doi.org/10.1016/S0048-721X(03)00053-8
Hantsche, Irmgard: *Atlas zur Geschichte des Niederrheins.* Bottrop, Essen 1999 (= Schriftenreihe der Niederrhein-Akademie 4).
Harrison, Peter: *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science.* Cambridge [usw.] 1998. https://doi.org/10.1017/CBO9780511585524
Hauser, Walter: *Der Justizmord an Anna Göldi. Neue Recherchen zum letzten Hexenprozess in Europa.* Zürich 2007.
Haustein, Jörg: Bibelauslegung und Bibelkritik. Ansätze zur Überwindung der Hexenverfolgung. In: Lorenz, Bauer (Hrsg.): *Ende der Hexenverfolgung*, S. 249-267.
Hazard, Paul: *La crise de la conscience européenne (1680-1715).* Paris 1935.
Heinekamp, Albert, Dieter Mettler (Hrsg.): *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften. Symposion der Leibniz-Gesellschaft, Hannover, 14. und 15. November 1975*. Wiesbaden 1978 (= Studia Leibnitiana 7. Sonderheft).

Helm, Jürgen: Hallesche Medizin zwischen Pietismus und Frühaufklärung. In: Notker Hammerstein (Hrsg.): *Universitäten und Aufklärung*. Göttingen 1995 (= Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 3), S. 63-96.

Henningsen, Gustav: Das Ende der Hexenprozesse und die Fortsetzung der popularen Hexenverfolgung. In: Lorenz, Bauer (Hrsg.): *Ende der Hexenverfolgung*, S. 315-328.

Herrmann, Ulrich (Hrsg.): *‚Das pädagogische Jahrhundert'. Volksaufklärung und Erziehung zur Armut im 18. Jahrhundert in Deutschland.* Weinheim, Basel 1981 (= Geschichte des Erziehungs- und Bildungswesens in Deutschland 1).

Heß, Hans-Eberhard: *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler*. Berlin 1974 [Theol. Diss. Berlin].

Hilgers, Joseph: *Der Index der verbotenen Bücher*. Freiburg im Breisgau 1904.

Hinske, Norbert: Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung. In: Schneiders (Hrsg.): *Christian Wolff*, S. 306-317.

---- (Hrsg.): *Zentren der Aufklärung I. Halle. Aufklärung und Pietismus.* Heidelberg 1989 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 15).

Hirsch, Emanuel: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens.* Gütersloh 1949-1954. 5 Bde.

----: *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit. Ein Lesebuch.* Mit Nachw. und bibliographischem Anhang hrsg. von Hans Martin Müller. Tübingen 1985 [Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1938]

Hochstrasser, Tim J.: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment.* Cambridge [usw.] 2000 (= Ideas in Context 58). https://doi.org/10.1017/CBO9780511490552

Hof, Willem Jan op 't: Die Nähere Reformation und der Niederländische reformierte Pietismus und ihr Verhältnis zum deutschen Pietismus. In: *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis* 78/2 (1998), S. 161-183. https://doi.org/10.1163/002820398X00017

Hoffmann, Heinrich: Die Frage nach dem Wesen des Christentums in der Aufklärungstheologie. In: Ernst von Dobschützt u.a. (Hrsg.): *Harnack-Ehrung*. Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem 70. Geburtstage (7. Mai 1921), dargebracht von einer Reihe seiner Schüler. Leipzig 1921, S. 353-365.

Holborn, Hajo: *Deutsche Geschichte in der Neuzeit. Bd. 1. Das Zeitalter der Reformation und des Absolutismus.* Stuttgart 1960.

Hölscher, Lucian: *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland.* München 2005.

Hommens, Maximilian Johannes: *Heinrich von Bode. Jurisconsultus. Lebensbild eines Rechtsgelehrten im protestantischen Deutschland um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert.* Bamberg 1975 [Urspr.: Jur. Diss. Saarbrücken 1975].

Hong, Handing: *Spinoza und die deutsche Philosophie. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland.* Aalen 1989.

Hornig, Gottfried: *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*. Göttingen 1961 (= Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie 8).

----: Hermeneutik und Bibelkritik bei Johann Salomo Semler. In: Reventlow (Hrsg.): *Kritik*, S. 219-236.

----: *Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen*. Tübingen 1996 (= Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 2).

----: Lehre und Bekenntnis im Protestantismus seit der Mitte des 17. Jahrhunderts. In: Benrath u.a.: *Lehrentwicklung*, S. 71-146.

----: Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 221-257.

----: Der Perfektibilitätsgedanke bei J.S. Semler. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 72/4 (1975), S. 381-397.

----: Wilhelm Abraham Tellers ‚Wörterbuch des Neuen Testaments' und Friedrich Christoph Oetingers ‚Emblematik'. In: *Das Achtzehnte Jahrhundert* 22 (1998), S. 76-86.

Hotson, Howard: *Paradise postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism.* Dordrecht [usw.] 2000 (= Archives internationales d'histoire des idées 172).

Howell, Kenneth J.: *God's two Books. Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science.* Notre Dame 2002.

Hulbert-Powell, Charles Lacey: *John James Wettstein 1693-1754. An Account of his Life, Work and some of his Contemporaries.* London 1938 (= Church Historical Society 31).

Hunter, Ian: Multiple Enlightenments. Rival ‚Aufklärer' at the University of Halle, 1690-1730. In: Martin Fitzpatrick u.a. (Hrsg.): *The Enlightenment World.* London [usw.] 2007, S. 576-595.

----: *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany.* Cambridge 2001 (= Ideas in Context 60).

Hutchison, Keith: What Happened to Occult Qualities in the Scientific Revolution? In: *Isis* 73/2 (1982), S. 233-253. https://doi.org/10.1086/352971

Israel, Jonathan: The Bekker Controversies as a Turning Point in the History of Dutch Culture and Thought. In: *Dutch Crossing* 20/2 (1996), S. 5-21. https://doi.org/10.1080/03096564.1996.11784062

----: Les controverses pamphlétaires dans la vie intellectuelle hollandaise et allemande à l'époque de Bekker et van Leenhof. In: *XVIIe Siècle* 49 (1997), S. 253-264.

----: *The Dutch Republic. Its Rise, Greatness, and Fall, 1477-1806.* Oxford 1995.

----: The Early Dutch Enlightenment as a Factor in the Wider European Enlightenment. In: van Bunge (Hrsg.): *Early Enlightenment*, S. 215-230.

----: *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752.* Oxford 2006.

----: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750.* Oxford 2001.

Jacob, Margaret C.: The Crisis of the European Mind. Hazard Revisited. In: Phylllis Mack, Margaret C. Jacob (Hrsg.): *Politics and Culture in Early Modern Europe. Essays in honor of H.G. Koenigsberger.* Cambridge 1987, S. 251-271. https://doi.org/10.1017/CBO9780511523427.015

----: *The Newtonians in the English Revolution.* Ithaca, New York 1976.

----: *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemason and Republicans.* London 1981.

Jelsma, Auke: De duivel in de Reformatie. In: Rooijakkers, Dresen-Coenders, Geerdes (Hrsg.): *Duivelsbeelden*, S. 198-215.

Jonge, Henk Jan de: *De bestudering van het Nieuwe Testament aan de Noordnederlandse universiteiten en het Remonstrants Seminarie van 1575 tot 1700.* Amsterdam 1980 (= Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde 106).

----: *Van Erasmus tot Reimarus. Ontwikkelingen in de bijbelwetenschap van 1500 tot 1800.* Leiden 1991.

Jorink, Eric: *Het ‚Boeck der Natuere'. Nederlandse geleerden en de wonderen van Gods Schepping, 1575-1715.* Leiden 2006 [Urspr.: Phil. Diss. Groningen 2004].

Jürgens, Hanco: Welke Verlichting? Tijdaanduidingen en plaatsbepalingen van een begrip. In: *De Achttiende Eeuw* 35/1 (2003), S. 28-53.
Jüttner, Siegfried, Jochen Schlobach (Hrsg.): *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt.* Hamburg 1992 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 14). https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2326-5
Kaiser, Wolfram, Arina Völker: *Michael Alberti (1682-1757).* Halle 1982 (= Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 1982, 4).
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: *Protestantisches Christentum im Zeitalter der Aufklärung.* Gütersloh 1965 (= Evangelische Enzyklopedie 5/6).
Kaschmieder, Käthe: *David Faßmanns ‚Gespräche im Reiche der Toten' (1718-1740). Ein Beitrag zur deutschen Geistes- und Kulturgeschichte des 18. Jahrhunderts.* Breslau 1934 [Phil. Diss. Breslau].
Kasper, Walter, Karl Lehmann (Hrsg.): *Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen.* Mainz 1978.
Kelley, Donald Reed: Eclecticism and the History of Ideas. In: *Journal of the History of Ideas* 62/4 (2001), S. 577–592. https://doi.org/10.1353/jhi.2001.0035
King, Lester C.: *The Philosophy of Medicine. The Early Eighteenth Century.* Cambridge 1978. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674182165
----: *The Road to Medical Enlightenment, 1650-1695*. London, New York 1970.
Kittsteiner, Heinz Dieter: Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen. In: Schuller, von Rahden (Hrsg.): *Kraft*, S. 55-92. https://doi.org/10.1515/9783050069197-005
----: *Die Entstehung des modernen Gewissens.* Frankfurt am Main, Leipzig 1991.
----: Spee, Thomasius, Bekker. ‚Cautio Criminalis' und ‚prinzipielles Argument'. In: Doris Brockmann, Peter Eicher (Hrsg.): *Die politische Theologie Friedrich von Spees*. München 1991, S. 191-218.
Klauser, Theodor, u.a. (Hrsg.): *Reallexicon für Antike und Christentum*. Leipzig, Stuttgart 1941ff. Bis jetzt 20 Bde. erschienen.
Klever, Wim: *Verba et Sententiae Spinozae or Lambert van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza.* Amsterdam [usw.] 1991 (= Varia Spinozana 1).
Kloek, Joost, Wijnand Mijnhardt: *1800. Blauwdrukken voor een samenleving*. Den Haag 2001 (= Nederlandse cultuur in Europese context 2).
Knuttel, W.P.C.: *Balthasar Bekker. De bestrijder van het bijgeloof.* Groningen, Castricum 1979 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Den Haag 1909].
Korteweg, Peter: *De nieuwtestamentische commentaren van Johannes Drusius (1550-1616)*. Melissant 2006 [Theol. Diss. Leiden 2006].
Koyré, Alexandre: *From the Closed World to the Infinite Universe.* Baltimore, London 1994.
Kraus, Hans-Joachim: Calvins exegetische Prinzipien. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 79 (1968), S. 329-341.
----: Calvin's Exegetical Principles. In: *Interpretation. A Journal of Bible and Theology* 31 (1977), S. 8-18. https://doi.org/10.1177/002096437703100102
Krause, Reinhard (Hrsg.): *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770-1805)*. Stuttgart 1965 (= Arbeiten zur Theologie, Reihe 2, 5).
Krieger, Martin: *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System.* Würzburg 1993 (= Epistemata, Reihe Philosophie 126) [Urspr.: Phil. Diss. Frankfurt am Main 1991].
Krop, Henri: Eenheid in verscheidenheid. Nieuwe visies op de (Nederlandse) Verlichting. In: *De Achttiende Eeuw* 37/1 (2005), S. 53-68.
Kubik, Andreas: Praktisches Christentum. Versuch über das theologische Interesse der Neologie (Spalding, Jerusalem, Toellner). In: Roderich Barth, Claus-Dieter

Osthövener, Arnulf von Scheliha (Hrsg.): *Protestantismus zwischen Aufklärung und Moderne. Festschrift für Ulrich Barth.* Frankfurt am Main 2005 (= Beiträge zur rationalen Theologie 16), S. 31-41.

Kümmel, Werner Georg: *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*. [2]Freiburg, München 1970 (= Orbis academicus 3, Philosophische und theologische Reihe 3).

Laeven, Hub: *De ‚Acta Eruditorum' onder redactie van Otto Mencke (1644-1707). De geschiedenis van een internationaal geleerdenperiodiek tussen 1682 en 1707.* Amsterdam, Maarssen 1986 (= Studies van het Instituut voor Intellectuele Betrekkingen tussen de Westeuropese landen in de zeventiende eeuw 13 [Urspr.: Phil. Diss. Nijmegen].

Lattre, Allain de: *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx.* Paris 1967.

Lauermann, Manfred, Maria-Brigitta Schröder: Textgrundlagen der deutschen Spinoza-Rezeption im 18. Jahrhundert. In: Schürmann, Waszek, Weinreich (Hrsg.): *Spinoza*, S. 39-83.

Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *Glaubenswelt und Lebenswelten.* Göttingen 2004 (= Geschichte des Pietismus 4).

----: Hexenverfolgungen und Hexenprozesse im alten Reich zwischen Reformation und Aufklärung. In: *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte* (Tel-Aviv) 7 (1978), S. 13-70.

---- (Hrsg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung.* Göttingen 1997 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130).

----: *Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion.* Göttingen 2004 (= Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung 5).

----, Otto Ulbricht: *Vom Unfug des Hexenprocesses.* Wiesbaden 1992 (= Wolfenbütteler Forschungen 55).

----: Von der Erforschung der Säkularisierung zur Erforschung von Prozessen der Dechristianisierung und der Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. In: Ders. (Hrsg.): *Säkularisierung*, S. 9-16.

----: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot.* Stuttgart 1980 (= Christentum und Gesellschaft 9).

Leijenhorst, Cees, Christoph Lüthy: The Erosion of Aristotelianism. Confessional Physics in Early Modern Germany and the Dutch Republic. In: Cees Leijenhorst, Christoph Lüthy, Hans Thijssen (Hrsg.): *The Dynamics of Aristotelian Natural Philosophy from Antiquity to the Seventeenth Century.* Leiden 2002 (= Medieval and Early Modern Science 5), S. 375-411. https://doi.org/10.1163/9789004453319_019

----: *The Mechanisation of Aristotelianism. The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy.* Leiden, Boston, Köln 2002 (= Medieval and Early Modern Science 3).

Leinsle, Ulrich G.: *Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus*. Augsburg 1988 (= Reihe wissenschaftliche Texte 42).

Lempicki, Sigmund von: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. [2]Göttingen 1968.

Leube, Erich Hans: Die Bekämpfung des Atheismus in der deutschen lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 43 (1924), S. 227-244.

Levack, Brian P. (Hrsg.): *The Witchcraft Sourcebook.* New York 2004. https://doi.org/10.4324/9780203455548

Lieberwirth, Rolf: Einleitung. In: Thomasius: *Vom Laster der Zauberei*, S. 13-30.

Liebing, Heinz, Klaus Scholder (Hrsg.): *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückerts zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden Kollegen und Schülern*. Berlin 1966 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 38).

Lieburg, Fred van: From Pure Church to Pious Culture. The Further Reformation in the 17th-Century Dutch Republic. In: Willem Fred Graham (Hrsg.): *Later Calvinism. International Perspectives*. Kirksville (Miss.) 1994 (= Sixteenth Century Essays and Studies 22), S. 409-429.

Limbeck, Meinrad: Satan und das Böse im Neuen Testament. In: Herbert Haag (Hrsg.): *Teufelsglaube*. Tübingen 1974, S. 271-388.

Linde, Antonius van der: *Balthasar Bekker. Bibliografie.* Den Haag 1869.

Lindenberg, Ludwig: *Leben und Schriften David Fassmanns (1683-1744) mit besonderer Berücksichtigung seiner Totengespräche.* Berlin 1937 [Phil. Diss. Berlin].

Lipps, Michael A.: *Dogmengeschichte als Dogmenkritik. Die Anfänge der Dogmengeschichtsschreibung in der Zeit der Spätaufklärung.* Bern, Frankfurt am Main 1983 (= Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 48) [Urspr.: Theol. Diss. Heidelberg 1980].

Lorenz, Sönke, Dieter R. Bauer (Hrsg.): *Das Ende der Hexenverfolgung.* Stuttgart 1995 (= Hexenforschung 1).

----: Die letzten Hexenprozesse in den Spruchakten der Juristenfakultäten. Versuch einer Beschreibung. In: Ders., Bauer (Hrsg.): *Ende der Hexenverfolgung*, S. 227-247.

----, Jürgen Michael Schmidt (Hrsg.): *Wider alle Hexerei und Teufelswerk. Die europäische Hexenverfolgung und ihre Auswirkungen auf Südwestdeutschland.* Ostfildern 2004.

Malcolm, Noel: *Aspects of Hobbes.* Oxford 2002. https://doi.org/10.1093/0199247145.001.0001

Marion, Jean-Luc: *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement.* Paris 1981.

----: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotelicien dans les ‚Regulae'*. [2]Paris 1981.

Mason, Richard: *The God of Spinoza. A Philosophical Study.* Cambridge 1997. https://doi.org/10.1017/CBO9780511583230

Mauthner, Fritz: *Der Atheimus und seine Geschichte im Abendlande. Bd. 1.* Hildesheim 1963 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Stuttgart, Berlin 1920].

Mercer, Christia: *Leibniz's Metaphysics. Its Origins and Development.* Cambridge 2001. https://doi.org/10.1017/CBO9780511498268

----: The Vitality and Importance of Early Modern Aristotelianism. In: Tom Sorell (Hrsg.): *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz.* Oxford 1993, S. 33-67.

Merk, Otto: Von Jean-Alphonse Turretini zu Johann Jakob Wettstein. In: Reventlow (Hrsg.): *Kritik*, S. 89-112.

Michel, Karl-Heinz: *Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung.* Wuppertal 1985.

Midelfort, H.C. Erik: *Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany.* New Haven, London 2005.

----: Natur und Besessenheit. Natürliche Erklärung für Besessenheit von der Melancholie bis zum Magnetismus. In: de Waardt u.a. (Hrsg.): *Dämonische Besessenheit*, S. 73-87.

----: *Witch Hunting in Southwestern Germany 1562-1684. The Social and Intellectuel Foundations.* Stanford, California 1972.

Mijnhardt, Wijnand: The Construction of Silence. Religious and Political Radicalism in Dutch History. In: van Bunge (Hrsg.): *Early Enlightenment*, S. 231-262.

Mondot, Jean (Hrsg.): *Les Lumières et leur combat. La critique de la religion et des Églises à l'époque des Lumières = Der Kampf der Aufklärung. Kirchenkritik und Religionskritik zur Aufklärungszeit.* Berlin 2004.

Monfils, Lesley: Een boek gaat door de wereld. Verspreiding en vroege bezitters van Balthasar Bekkers ‚De betoverde weereld' (1691). In: *Jaarboek voor Nederlandse boekgeschiedenis* 11 (2004), S. 67-82.

----: Een dominee en zijn ‚duivelse' boek. De eerste druk van Balthasar Bekkers ‚De betoverde weereld'. In: *De Boekenwereld* 21 (2004-2005), S. 58-72.

Muchembled, Robert: *A History of the Devil from the Middle Ages to the Present.* Aus dem Französischen übersetzt von Jean Birrel. Cambridge 2003.

Müller, Ingo Wilhelm: *Iatromechanische Theorie und ärztliche Praxis im Vergleich zur galenistischen Medizin. (Friedrich Hoffmann, Pieter van Foreest, Jan van Heurne).* Stuttgart 1991 (= Historische Forschungen 17).

Mulsow, Martin: Clandestine Literatur und deutsche Frühaufklärung. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 18/1 (1994), S. 94-102.

----: Eclecticism or Skepticism? A Problem of the Early Enlightenment. In: *Journal of the History of Ideas* 58/3 (1997), S. 465-478. https://doi.org/10.1353/jhi.1997.0028

----: *Freigeister im Gottsched-Kreis. Wolffianismus, studentische Aktivitäten und Religionskritik in Leipzig 1740-1745.* Göttingen 2007.

----: *Moderne aus dem Untergrund. Radikale Frühaufklärung in Deutschland, 1680-1720*. Hamburg 2002.

----: Religionskritik und historische Reflexion. Einige Beobachtungen zur deutschen Frühaufklärung. In: Mondot (Hrsg.): *Lumières*, S. 1-14.

----, Helmut Zadelmaier (Hrsg.): *Skepsis, Providenz, Polyhistorie. Jacob Friedrich Reimmann (1668-1743)*. Tübingen 1998 (= Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 7).

Nadler, Steven (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Malebranche.* Cambridge [usw.] 2000. https://doi.org/10.1017/CCOL0521622123

----: Descartes and Occasional Causation. In: *British Journal for the History of Philosophy* 2/1 (1994), S. 35-54. https://doi.org/10.1080/09608789408570891

----: *Spinoza, a Life*. Cambridge, New York 1999.

Neiman, Susan: *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*. Princeton 2002.

Neugebauer-Wölk, Monika: Esoterik im 18. Jahrhundert. Aufklärung und Esoterik. Eine Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *Aufklärung und Esoterik*. Hamburg 1999 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24), S. 1-37. https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3040-9

Neumeister, Sebastian, Conrad Wiedemann (Hrsg.): *Res publica litteraria. Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit.* Wiesbaden 1987. 2 Bde. (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung 14).

Nisbet, Hugh B.: Spinoza und die Kontroverse ‚De Tribus Impostoribus'. In: Gründer, Schmidt Biggemann (Hrsg.): *Spinoza*, S. 227-244.

Nooijen, Annemarie: Balthasar Bekker und der Atheismusvorwurf. Zur Auseinandersetzung mit dem Spinozismus und dem Cartesianismus in der deutschen Debatte um die ‚Betoverde Weereld'. In: Roland Duhamel, Guillaume van Gemert (Hrsg.): *Nur Narr? Nur Dichter? Über die Beziehungen von Literatur und Philosophie*. Würzburg 2008 (= *Deutsche Chronik* 56/57), S. 117-142.

----: Die Entzauberung der Bezauberten Welt. Die deutsche Rezeption von Balthasar Bekkers ‚Betoverde Weereld' in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als Beitrag zum Aufklärungsdiskurs. In: Jan Konst, Inger Leemans, Bettina Noak (Hrsg.): *Niederländisch-Deutsche Kulturbeziehungen 1600-1830*. Göttingen 2009 (= Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 7), S. 213-234.

----: Neologie und Aberglaubenskritik in den deutschen Landen im späten 18. Jahrhundert. Zum geistesgeschichtlichen Kontext von Lenz' ‚Landprediger'. In: *Lenz-Jahrbuch. Sturm-und-Drang-Studien* 13/14 (2004-2007), S. 249-277.

Nowak, Kurt: *Vernünftiges Christentum? Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945.* Leipzig 1999 (= Theologische Literaturzeitung, Forum 2).

Nüssel, Friederike: *Bund und Versöhnung. Zur Begründung der Dogmatik bei Johann Franz Buddeus.* Göttingen 1996 (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 77). https://doi.org/10.13109/9783666562846

----: Einleitung. In: Budde: *Institutiones*. Hier: Bd. 1, S. V-XXIX.

----: Die Umformung des christlichen Denkens im Spiegel der Rede vom Wesen des Christentums. In: Beutel, Leppin (Hrsg.): *Religion*, S. 15-32.

Nüsseler, Angela: *Dogmatik fürs Volk. Wilhelm Abraham Teller als populärer Aufklärungstheologe.* München 1999 (= Münchner theologische Beiträge 4) [Urspr.: Theol. Diss. München 1999].

Oehme, Ruthardt: *Eberhard David Hauber (1695-1765). Ein schwäbisches Gelehrtenleben.* Stuttgart 1976 (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württenberg, Reihe B, 88).

Oorschot, Theo van: Nicolaes Borremans. Übersetzer von Friedrich Spees ‚Cautio Criminalis'. In: Guillaume van Gemert, Hans Ester (Hrsg.): *Grenzgänge. Literatur und Kultur im Kontext. Für Hans Pörnbacher zum sechzigsten Geburtstag und zum Abschied von der Universität Nijmegen.* Amsterdam, Atlanta 1990 (= Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 88), S. 65-83.

Otto, Rüdiger: *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert.* Frankfurt am Main 1994 (= Europäische Hochschulschriften 23/451).

Outram, Dorinda: *Panorama of the Enlightenment.* London 2006.

Paisey, David L.: *Deutsche Buchdrucker und Verleger 1701-1750.* Wiesbaden 1988 (= Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen 26).

Parinetto, Luciano: *Magia e Ragione. Una polemica sulle streghe in Italia intorno al 1750.* Florenz 1974.

Perler, Dominik, Ulrich Rudolph: *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und europäischen Denken.* Göttingen 2000 (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Folge 3, 235).

Pestalozzi, Karl, Horst Weigelt (Hrsg.): *Das Antlitz Gottes im Antlitz des Menschen. Zugänge zu Johann Kaspar Lavater.* Göttingen 1994 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 31). https://doi.org/10.13109/9783666558153

Petersson, R.T.: *Sir Kenelm Digby. The Ornament of England, 1603-1665*. London 1956.

Petzoldt, Klaus: *Der unterlegene Sieger. Valentin Ernst Löscher im absolutistischen Sachsen*. Leipzig 2001.

Pine, Martin L.: *Pietro Pomponazzi. Radical Philosopher of the Renaissance.* Padua 1986 (= Saggi e testi 21).

----: Pomponazzi and the Problem of ‚Double Truth'. In: *Journal of the History of Ideas* 29/2 (1968), S. 163-176. https://doi.org/10.2307/2708574

Pocock, John: *Barbarism and Religion.* Cambridge, New York, Melbourne 1999. 2 Bde. https://doi.org/10.1017/CBO9780511490668

Popkin, Richard H.: Cartesianism and Biblical Interpretation. In: Thomas M. Lennon, John M. Nicholas, John W. Davis (Hrsg.): *Problems in Cartesianism*. Kingston, Montreal 1982 (= McGill-Queen's Studies in the History of Ideas 1), S. 61-81.

----, Arno Vanderjagt (Hrsg.): *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Leiden [usw.] 1993 (= Brill's Studies in Intellectual History 37).

----: *The Third Force in Seventeenth-Century Thought.* Leiden [usw.] 1992 (= Brill's Studies in Intellectual History 22).

Pott, Martin: *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik.* Tübingen 1992 (= Studien zur deutschen Literatur 119). https://doi.org/10.1515/9783110910834

----: Aufklärung und Hexenaberglaube. Philosophische Ansätze zur Überwindung der Teufelspakttheorie in der deutschen Frühaufklärung. In: Lorenz, Bauer (Hrsg.): *Ende der Hexenverfolgung*, S. 183-202.

----: Radikale Aufklärung und Freidenker. Materialismus und Religionskritik in der deutschen Aufklärung. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 38/7 (1990), S. 639-650. https://doi.org/10.1524/dzph.1990.38.7.639

Pott, Sandra, Jörg Schönert: Einleitung. In: Sandra Pott, Lutz Danneberg, Jörg Schönert, Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit.* Berlin 2002-2003. 3 Bde. Hier: Bd. 1: Sandra Pott: *Medizin, Medizinethik und schöne Literatur. Studien zu Säkularisierungsvorgängen vom frühen 17. bis zum frühen 19. Jahrhundert.* Berlin 2002, S. 1-45. https://doi.org/10.1515/9783110903508

Prause, Gerhard, Thomas von Randow: *Der Teufel in der Wissenschaft. Wehe, wenn Gelehrte irren. Vom Hexenwahn bis zum Waldsterben.* Hamburg 1985.

Presser, Jacques: *Das Buch ‚De tribus impostoribus' (Von den drei Betrügern).* Amsterdam 1926 [Phil. Diss. Amsterdam].

Preus, James Samuel: *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority.* Cambridge [usw.] 2001. https://doi.org/10.1017/CBO9780511554759

Pyle, Andrew: *Malebranche.* London 2003. https://doi.org/10.4324/9780203417706

Rahden, Wolfert von: Orte des Bösen. Aufstieg und Fall des dämonologischen Dispotivs. In: Schuller, von Rahden (Hrsg.)*: Kraft,* S. 26-54. https://doi.org/10.1515/9783050069197-004

Redekop, Benjamin W.: *Enlightenment and Community. Lessing, Abbt, Herder, and the Quest for a German Public.* Montreal, Kingston, London, Ithaca 2000 (= McGill Queens Studies in the History of Ideas 28).

Reill, Peter Hanns: *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Berkeley 1975.

----: Religion, Theology, and the Hermetic Imagination in the Late German Enlightenment. The Case of Johann Salomo Semler. In: Anne-Charlott Trepp, Hartmut Lehmann (Hrsg.): *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2001 (= Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 171), S. 219-233.

Reuning, Wilhelm: Balthasar Bekker, der Bekämpfer des Teufel- und Hexenglaubens. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 45 (1926), S. 562-596.

Reventlow, Henning Graf (Hrsg.): *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*. Wiesbaden 1988 (= Wolfenbütteler Forschungen 41).

Ridder-Symoens, Hilde de (Hrsg.): *Universities in Early Modern Europe (1500-1800).* Cambridge 1996 (= Walter Rüegg (Hrsg.): *A History of the University in Europe.* Cambridge 1992-[2009]. 4 Bde. Hier: Bd. 2).

Rooden, Peter van: Secularization, Dechristianization and Rechristianization in the Netherlands. In: Lehmann (Hrsg.): *Säkularisierung*, S. 131-153.

----: *Theology, Biblical Scholarship and Rabbinical Studies in the Seventeenth Century. Constantijn L'Empereur (1591-1648), Professor of Hebrew and Theology at Leiden*. Leiden 1989 (= Studies in the History of Leiden University 6).

Rooijakkers, Gerard, Lène Dresen-Coenders, Margreet Geerdes (Hrsg.): *Duivelsbeelden. Een cultuurhistorische speurtocht door de Lage Landen.* Baarn 1994.

Roothaan, Angela: *Vroomheid, vrede, vrijheid. Een interpretatie van Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus.* Assen 1996 [Urspr.: Phil. Diss. Amsterdam 1996].

Roskoff, Gustav: *Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert.* Leipzig 1869. 2 Bde.

Rothacker, Erich: *Das ‚Buch der Natur'. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte.* Bonn 1979.

Rothert, Hugo: *Johann Moritz Schwager, eine westfälische Pfarrergestalt der Aufklärungszeit.* Berlin 1929 (= Studien zur Geschichte des evangelischen Pfarrerstandes 2).

Rousset, Bernard: *Geulincx entre Descartes et Spinoza.* Paris 1999.

Rozemond, Marleen: *Descartes' Dualism.* Cambridge 1998. https://doi.org/10.4159/9780674042926

Ruler, Han van: *The Crisis of Causality. Voetius and Descartes on God, Nature and Change.* Leiden [usw.] 1995 [Urspr.: Phil. Diss. Groningen 1995].

----: Descartes en de onttovering van het wereldbeeld. In: *Rekenschap. Tijdschrift voor wetenschap en cultuur* 45/2 (1998), S. 78-93.

----: Kennen lijden, handelen. De erfenis van Descartes bij Geulincx en Spinoza. Delft 2002 (= Mededelingen vanwege het Spinozahuis 82).

----: Minds, Forms, and Spirits. The Nature of Cartesian Disenchantment. In: *Journal of the History of Ideas* 61/3 (2000), S. 381-395. https://doi.org/10.1353/jhi.2000.0030

Rupert, Wolfgang: Volksaufklärung im späten 18. Jahrhundert. In: Rolf Grimminger (Hrsg.): *Deutsche Aufklärung bis zur französischen Revolution, 1680-1789.* München, Wien 1980 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart 3), S. 341-361.

Russel, Jeffrey Burton: *Mephistopheles. The Devil in the Modern World.* Ithaca, New York 1986.

Sassen, Ferdinand: *Geschiedenis van de wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw.* Amsterdam, Brussel 1959.

Sawicki, Diethardt: *Leben mit den Toten. Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland (1770-1900).* Paderborn [usw.] 2002 [Urspr.: Phil. Diss. Bochum 2000].

Schaffrath, Josef: *Die Philosophie des Georg Friedrich Meier. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungsphilosophie.* Eschweiler 1940 [Urspr.: Phil. Diss. Freiburg i.Br. 1940].

Schenk, Günter: *Leben und Werk des halleschen Aufklärers Georg Friedrich Meier.* Halle 1994.

Schilling, Heinz (Hrsg.): *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der ‚Zweiten Reformation'. Wissenschaftliches Symposion des Vereins für Reformationsgeschichte 2. bis 5. Oktober 1985.* Gütersloh 1986 (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195).

Schindling, Anton: *Bildung und Wissenschaft in der Frühen Neuzeit 1650-1800.* München 1994 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 30).

----: Die protestantischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung. In: Notker Hammerstein (Hrsg.): *Universitäten und Aufklärung.* Göttingen 1995 (= Das achtzehnte Jahrhundert, Supplementa 3), S. 9-19.

Schloemann, Martin: *Siegmund Jacob Baumgarten. System und Geschichte in der Theologie des Überganges zum Neuprotestantismus*. Göttingen 1974 (= Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 26). https://doi.org/10.13109/9783666551314

----: Wegbereiter wider Willen. Siegmund Jacob Baumgarten und die historisch-kritische Forschung. In: Reventlow (Hrsg.): *Kritik*, S. 149-155.

Schmaltz, Tad M.: *Radical Cartesianism. The French Reception of Descartes.* Cambridge [usw.] 2002. https://doi.org/10.1017/CBO9780511498312

Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Baruch de Spinoza 1677-1977. Werk und Wirkung*. Wolfenbüttel 1977 (= Ausstellungskatalog der Herzog August Bibliothek 19).
----: *H.S. Reimarus. Handschriftenverzeichnis und Bibliographie.* Zusammengestellt und eingeleitet von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Göttingen 1979.
----, Theo Stammen (Hrsg.): *Jacob Brucker (1696-1770). Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung.* Berlin 1998 (= Colloquia Augustana 7).
----: Jacob Bruckers philosophiegeschichtliches Konzept. In: Ders., Stammen (Hrsg.): *Jacob Brucker*, S. 113-134.
----: New Structures of Knowledge. In: de Ridder-Symoens (Hrsg.): *Universities*, S. 489-530.
----: Pietismus, Platonismus und Aufklärung: Christian Thomasius' ‚Versuch vom Wesen des Geistes'. In: Frank Grunert, Friedrich Vollhardt (Hrsg.): *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag.* Tübingen 1998 (= Frühe Neuzeit 45), S. 83-98. https://doi.org/10.1515/9783110967272.83
----: *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt am Main 1988.
----: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983 (= Paradeigmata 1).
Schneider, Ulrich Johannes: Das Eklektizismusproblem der Philosophiegeschichte. In: Schmidt-Biggemann, Stammen (Hrsg.): *Jacob Brucker*, S. 135-158.
----: *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte.* Frankfurt am Main 1990.
Schneiders, Werner: *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 (= Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abt. 2, Monographien 2).
---- (Hrsg.): *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur.* Hamburg 1989 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 11).
---- (Hrsg.): *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung. Mit einer Bibliographie der Wolff-Literatur.* Hamburg 1983 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 4).
----: *Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa.* München 1995.
----: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius.* Hildesheim [usw.] 1971 (= Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 3).
----: Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters. Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant. In: Rudolf Vierhaus (Hrsg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250 jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht*. Göttingen 1985, S. 58-92.
Schneppen, Heinz: *Niederländische Universitäten und deutsches Geistesleben. Von der Gründung der Universität Leiden bis ins späte 18. Jahrhundert.* Münster 1960 (= Neue Münstersche Beiträge zur Geschichtsforschung 6).
Schobinger, Jean-Pierre (Hrsg.): *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neu bearbeitete Ausgabe. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Basel [usw.] 1988-2001. 4 Tle. in 8 Bdn.
Scholder, Klaus: Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland. In: Heinz Liebing, Klaus Scholder (Hrsg.): *Geist und Geschichte der Reformation. Festgabe Hanns Rückerts zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden Kollegen und Schülern*. Berlin 1966 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 38), S. 460-486. https://doi.org/10.1515/9783110823318-019

----: *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie.* München 1966 (= Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Reihe 10, 33).

Schollmeier, Joseph: *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*. Gütersloh 1967.

Scholtissen, Karel, Guus Thoonen: Balthasar Bekker en ‚De Betoverde Weereld' in de Boekzaal van Europe. In: Hans Bots (Hrsg.): *Pieter Rabus en de Boekzaal van Europe 1692-1702. Verkenningen binnen de Republiek der Letteren in het laatste kwart van de zeventiende eeuw*. Amsterdam 1974 (= Studies van het Instituut voor Intellectuele Betrekkingen tussen de Westeuropese Landen in de zeventiende eeuw 2), S. 309-321.

Schröder, Winfried: Einleitung. In: [Anonym]: *Traktat über die drei Betrüger, französisch-deutsch = Traité des trois imposteurs (L'esprit de Mr. Benoit de Spinosa)*. Kritisch hrsg., übersetzt, kommentiert und mit einer Einleitung versehen von Winfried Schröder. Hamburg 1992 (= Philosophische Bibliothek 452), S. VII-XLIII.

----: Einleitung. In: Reimmann: *Historia atheismi*, S. 7-37.

----: Einleitung. In: Stosch: *Concordia*, S. 7-29.

----: Philosophischer Standpunkt oder antiklerikale Kampfansage? Zur Typologie des frühen Atheismus. In: Mondot (Hrsg.): *Lumières*, S. 15-28.

----: *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung.* Würzburg 1987 (= Epistemata Würzburger Wissenschaftliche Schriften, Reihe Philosophie 34).

----: ‚...Spinozam tota armenta in Belgio sequi ducem'. The Reception of the Early Dutch Spinozists in Germany. In: van Bunge, Klever (Hrsg.): *Spinozism*, S. 157-169.

----: ‚Die ungereimste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden'. Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung? In: Schürmann, Waszek, Weinreich (Hrsg.): *Spinoza*, S. 121-138.

----: *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts.* Stuttgart 1998 (= Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie 11).

----: Zwei ‚tugendhafte Atheisten'. Zum Verhältnis von Moral und Religion bei Pierre Bayle. In: *Aufklärung. Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts* 16 (2004), S. 9-20.

Schürmann, Eva, Norbert Waszeck, Frank Weinreich (Hrsg.): *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts. Zur Erinnerung an Hans-Christian Lucas.* Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (= Spekulation und Erfahrung, Abt. 2, Untersuchungen 44).

Schuller, Alexander, Wolfert von Rahden (Hrsg.): *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen.* Berlin 1993. https://doi.org/10.1515/9783050069197

Schuytvlot, Bram: Het boekenbezit van Balthasar Bekker. In: Ton Croiset van Uchelen, Hannie van Goinga (Hrsg.): *Van pen tot laser. 31 opstellen over boek en schrift aangeboden aan Ernst Braches bij zijn afscheid als hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam in oktober van het jaar 1995*. Amsterdam 1996, S. 256-260.

Schwerhoff, Gerd: Rationalität im Wahn. Zum gelehrten Diskurs über die Hexen in der frühen Neuzeit. In: *Seaculum* 28 (1986), S. 45-82. https://doi.org/10.7788/saeculum.1986.37.1.45

Sécretan, Catherine, Tristan Dagron, Laurent Bove (Hrsg.): *Que'est-ce que les Lumières ‚radicales'? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique.* Paris 2007.

Seelig, Gerald: Einführung. In: Georg Strecker, Udo Schnelle, Gerald Seelig (Hrsg.): *Neuer Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*. Berlin [usw.] 1996. 2 Bde. Hier: Bd. 2, 1. Tlbd., S. IX-XXIII.

Shapin, Steven, Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life.* Princeton 1985.

Showalter, Elaine: *Hystories. Hysterical Epidemics and Modern Culture.* New York [usw.] 1997.
Sierke, Eugen: *Schwärmer und Schwindler zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts.* Leipzig 1874.
Simoni, Anna E.C.: Balthasar Bekker and the Beckington Witch. In: *Quaerendo* 9 (1979), S. 135-142. https://doi.org/10.1163/157006979X00033
Simonis, Walter: *Schmerz und Menschenwürde. Das Böse in der abendländischen Philosophie.* Würzburg 2001.
Slee, J. C. van: *De Rijnsburger Collegianten*. Haarlem 1895 (= Verhandelingen, raakende den natuurlyken en geopenbaarden godsdienst, nieuwe serie 15).
Sluis, Jacob van: Balthasar Bekker in 1683. Kometen, reizen en de vroege verlichting. In: *De Achttiende Eeuw* 30 (1998), S. 125-139.
----: *Bekkeriana. Balthasar Bekker biografisch en bibliografisch.* Leeuwarden 1994 (= Stúdzje en Boarnemateriaal 17).
Snobelen, Stephan David: Lust, Pride and Ambition. Isaac Newton and the Devil. In: James E. Force, Sarah Hutton (Hrsg.): *Newton and Newtonianism. New Studies*. Dordrecht [usw.] 2004 (= Archives internationales d'histoire des idees 188), S. 155-181. https://doi.org/10.1007/1-4020-2238-7_8
Sorell, Tom (Hrsg.): *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz.* Oxford 1993.
Sorkin, David: *The Berlin Haskalah and German Religious Thought. Orphans of Knowledge.* London [usw.] 2000 (= Parkes-Wiener Series on Jewish Studies 9).
----: *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment.* London 1996.
----: Reclaiming Theology for the Enlightenment. The Case of Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757). In: *Central European History* 36/4 (2003), S. 503-530. https://doi.org/10.1163/156916103322589531
----: *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna.* Princeton, NJ [usw.] 2008 (= Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World).
Sparn, Walter: Auf dem Wege zur theologischen Aufklärung in Halle. Von Johann Franz Budde zu Siegmund Jakob Baumgarten. In: Hinske (Hrsg.): *Zentren der Aufklärung*, S. 71-89. https://doi.org/10.1515/9783110931303.71
----: Einleitung. In: Budde: *Elementa Philosophiae instrumentalis*, S. V-LIX.
----: Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza. In: Gründer, Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *Spinoza*, S. 27-63.
----: Philosophie. In: Lehmann (Hrsg.): *Glaubenswelt*, S. 227-263.
----: Vernünftiges Christentum. Über die geschichtliche Aufgabe der theologischen Aufklärung im 18. Jahrhundert in Deutschland. In: Rudolf Vierhaus (Hrsg.): *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlaß des 250 jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht.* Göttingen 1985, S. 18-57.
Specht, Rainer: *Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus.* Stuttgart-Bad Cannstatt 1966.
Stemmer, Peter: *Weissagung und Kritik. Eine Studie zur Hermeneutik bei Hermann Samuel Reimarus.* Göttingen 1983 (= Veröffentlichung der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften 48) [Urspr.: Phil. Diss. Bochum 1981].
Stephen, Sir Leslie, Sir Sidney Lee (Hrsg.): *The Dictionary of National Biography*. London 1908-1909. 22 Bde. [Neuausgabe der Ausgabe London 1885-1900].
Steyls, Roger: Balthasar Bekker (1634-1698). Enkele Beschouwingen. In: *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* 2 (1974), S. 243-282.

Stockinger, Hermann E.: *Die hermetisch-esoterische Tradition. Unter besonderer Berücksichtigung der Einflüsse auf das Denken Johann Christian Edelmanns (1698-1767)*. Hildesheim [usw.] 2004 (= Philosophische Texte und Studien 73).

Stolzenburg, Arnold: *Die Theologie des Jo. Franc. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Deutschland.* Aalen 1979 [Neudruck der Ausgabe Berlin 1927] (= Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 22).

Terpstra, Jan Ulbe: Petrus Goldschmidt aus Husum. Ein nordfriesischer Gegner Balthasar Bekkers und Thomasius. In: *Euphorion* 59 (1965), S. 361-383.

Thijssen-Schoute, Cornelia Louise: *Nederlands cartesianisme.* Utrecht 1989 [Nachdruck der Ausgabe Amsterdam 1954].

Thomas, Keith: An Anthropology of Religion and Magic, II. In: *Journal of Interdisciplinary History* 6 (1975), S. 71-89, 91-109. https://doi.org/10.2307/202826

----: *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Century England.* London 1971.

Tietz, Claudia: *Johann Winckler (1642-1705). Anfänge eines lutherischen Pietisten.* Göttingen 2008 (= Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 50) [Urspr.: Theol. Diss. Hamburg 2004]. https://doi.org/10.13109/9783666558368

Toellner, Richard, Marius Jan van Lieburg (Hrsg.): *Deutsch-niederländische Beziehungen in der Medizin des 18. Jahrhunderts. Vorträge des Deutsch-Niederländischen Medizinhistorikertreffens 1982.* Amsterdam 1985 (= Nieuwe Nederlandse bijdragen tot de geschiedenis der geneeskunde en der natuurwetenschappen 14; Münstersche Beiträge zur Geschichte und Theorie der Medizin 24).

Torrance, Tomas F.: *The Hermeneutics of John Calvin.* Edinburgh 1988.

Trevisani, Francesco: Einflüsse des Cartesianismus an der Universität Duisburg. In: Irmgard Hantsche (Hrsg.): *Zur Geschichte der Universität. Das ‚Gelehrte Duisburg' im Rahmen der allgemeinen Universitätsentwicklung.* Referate des 5. Mercator Symposiums, 3.-4. Februar 1997. Bochum 1997 (= Duisburger Mercator-Studien 5), S. 85-106.

Trevor-Roper, Hugh: *Religion, the Reformation and Social Change and other Essays.* London [usw.] 1967.

Tutor, Juan Ignacio Gómez: *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff.* Hildesheim [usw.] 2004 (= Christian Wolff. Gesammelte Werke, Abt. 3 Materialien und Dokumente, 90).

Verbeek, Theo: Het cartesianisme ten tijde van Bekker. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 105-115.

----: Descartes and some Cartesians. In: Tom Sorell (Hrsg.): *The Rise of Modern Philosophy. The Tension between the New and Traditional Philosophies from Machiavelli to Leibniz.* Oxford 1993, S. 167-196.

----: *Descartes and the Dutch. Early Reactions to Cartesian Philosophy 1637-1650.* Carbondale [usw.] 1992.

---- (Hrsg.): *Descartes et Regius. Autour de l'explication de l'esprit humain*. Amsterdam 1993 (= Studies in the History of Ideas in the Low Countries 2).

---- (Hrsg.): *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventheenth Century.* Dordrecht 1999 (= Archives internationales d'histoire des idées 164).

----: Een onbekende Cartesiaan. Johannes Tatinghoff (1629-1655). In: Ders., Paul Hoftijzer (Hrsg.): *Leven na Descartes. Zeven opstellen over ideeëngeschiedenis in Nederland in de tweede helft van de zeventiende eeuw*. Hilversum 2005, S. 17-26.

----: *Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring ‚the Will of God'.* Aldershot [usw.] 2003.

----: *De vrijheid van de filosofie. Reflecties over een Cartesiaans thema.* Utecht 1994.

----: *De wereld van Descartes. Essays over Descartes en zijn tijdgenoten.* Amsterdam 1996.

Verhoeven, Cornelis: *Het axioma van Geulincx.* Bilthoven 1973.

Vermij, Rienk: *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750.* Amsterdam 2002 (= History of Science and Scholarship in the Netherlands 1).

Vet, Jan de: *Pieter Rabus. Een wegbereider van de Noordnederlandse Verlichting.* Amsterdam, Maarssen 1980 (= Studies van het Instituut voor Intellectuele Betrekkingen tussen de Westeuropese landen in de zeventiende eeuw 6).

Vierhaus, Rudolf (Hrsg.): *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*. Heidelberg 1981 (= Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung 7). https://doi.org/10.1515/9783110936490

Visser, Piet, u.a.: *Socinianisme in de Nederlanden*. Amsterdam 2004 (= Doopsgezinde bijdragen 30).

Vliet, Rietje van: Weyerman als ideale lezer van het vertoog over de drie bedriegers. In: *Mededelingen van de Stichting Jacob Campo Weyerman* 31/1 (2008), S. 32-40.

Voigt, Christopher: *Der englische Deismus in Deutschland. Eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts.* Tübingen 2003 (= Beiträge zur historischen Theologie 121) [Urspr.: Phil. Diss. Göttingen 2001].

Waardt, Hans de: Abraham Palingh. Ein holländischer Baptist und die Macht des Teufels. In: Hartmut Lehmann, Otto Ulbricht (Hrsg.): *Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee*. Wiesbaden 1992 (= Wolfenbütteler Forschungen 55), S. 248-268.

----, Jürgen Michael, H.C. Erik Midelfort, Sönke Lorenz, Dieter R. Bauer (Hrsg.): *Dämonische Besessenheit. Zur Interpretation eines kulturhistorischen Phänomens.* Bielefeld 2005 (= Hexenforschung 9).

----: *Toverij en samenleving. Holland 1500-1800.* Den Haag 1991 (= Hollandse historische reeks 15) [Urspr.: Phil. Diss. Rotterdam 1991].

Wagenhammer, Hans: *Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung.* Mainz 1973 (= Tübingen theologische Studien 2) [Urspr.: Theol. Diss. Tübingen 1972].

Waite, Gary K.: From David Joris to Balthasar Bekker? The Radical Reformation and Scepticism Towards the Devil in the Early Modern Netherlands (1540-1700). In: *Fides et historia. Journal of the Conference on Faith and History* 28 (1996), S. 5-26.

----: ‚Man is a Devil to Himself'. David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition Towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540-1600. In: *Nederlands archief voor kerkgeschiedenis* 79/1 (1995), S. 1-30. https://doi.org/10.1163/002820395X00010

Wall, Ernestine van der: De coccejaanse theoloog Petrus Allinga en het cartesianisme. In: Broeyer, van der Wall (Hrsg.): *Richtingenstrijd*, S. 131-145.

----: Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment. In: Popkin, Vanderjagt (Hrsg.)*: Scepticism*, S. 121-141.

----: Religie en Verlichting. Harmonie of conflict? Inleiding op het themanummer. In: *De Achttiende Eeuw* 32/1-2 (2000), S. 5-15.

----: Religiekritiek en apologetiek in de achttiende eeuw. De dynamiek van een debat. In: *De Achttiende Eeuw* 32/1-2 (2000), S. 17-35.

----: The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment. Moral Religion and Society. In: van Bunge (Hrsg.): *Early Enlightenment*, S. 39-57.

----: The ‚Tractatus theologico-politicus' and Dutch Calvinism. In: *Studia Spinozana* 11 (1995), S. 201-226.

----, Leo Wessels (Hrsg.): *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850.* Nijmegen 2007.

Walther, Manfred: Spinozas Kritik der Wunder. Ein Wunder der Kritik? Die historisch-kritische Methode als Konsequenz des reformatorischen Schriftprinzips. In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 88 (1991), S. 68-80.

Ward, Keith: *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions.* Oxford 1994.

Ward, William Reginald: *Christianity under the Ancien Regime, 1648-1789.* Cambridge [usw.] 1999. https://doi.org/10.1017/CBO9781139163941

Waszink, Jan: Classical Philology. In: Th.H. Lunsingh Scheurleer, G.H.M. Posthumus Meyjes (Hrsg.): *Leiden University in the Seventeenth Century. An Exchange of Learning*. Leiden 1975, S. 161-177.

Watson, Richard A.: *The Downfall of Cartesianism 1673-1732. A Study of Epistemological Issues in Late Seventeenth-Century Cartesianism.* Den Haag 1966 (= International Archives of the History of Ideas 11).

Weber, Max: *Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919.* Herausgegeben von Wolfgang J. Mommsen und Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Birgitt Morgenbrod. Tübingen 1992 (= Max Weber. Gesamtausgabe. Abt. I Schriften und Reden, 17).

Webster, Charles: *From Paracelsus to Newton. Magic and the Making of Modern Science.* Cambridge 1982.

Weeks, Andrew: Böhme. In: Hanegraaff (Hrsg.): *Dictionary*. Hier: Bd. 1, S. 185-192.

Weier, Winfried: Der Okkasionalismus des Johannes Clauberg und sein Verhältnis zu Descartes, Geulincx, Malebranche. In: *Studia Cartesiana* 2 (1981), S. 43-62.

Weigelt, Horst: *Johann Kaspar Lavater. Leben, Werk, Wirkung*. Göttingen 1991 (= Kleine Vandenhoeck-Reihe 1556).

Wessels, Leo: De beste aller werelden? Politiek, religie en een weerbarstige samenleving, Nederland 1650-1850. In: van der Wall, Wessels (Hrsg.)*: Verstandhouding*, S. 36-72.

Westfall, Richard Samuel: *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. New Haven [usw.] 1958 (= Yale Historical Publications 67).

Wielema, Michiel: Adriaan Koerbagh. Biblical Criticism and Enlightenment. In: van Bunge (Hrsg.): *Early Enlightenment*, S. 61-80.

----: *The March of the Libertines. Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750).* Hilversum 2004 (= ReLiC 2) [Urspr.: Phil. Diss. Amsterdam 1999].

----: ‚Met Bekkerianerij besmet'. Aanhangers van Balthasar Bekker onder kerkelijke censuur. In: *It Beaken* 58 (1996), S. 150-159.

Wild, Reiner: Freidenker in Deutschland. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 6/3 (1979), S. 253-285.

Wilkens, Kay S.: Attitudes to Witchcraft and Demonic Possession in France during the Eighteenth Century. In: *Journal of European Studies* 3 (1973), S. 348-362. https://doi.org/10.1177/004724417300300403

Wille, Dagmar von: Johann Georg Walch und sein ‚Philosophisches Lexicon'. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 22/1 (1998), S. 31-39.

Winckelmann, J.: Die Herkunft von Webers ‚Entzauberungs'-Konzeption. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), S. 12-53.

Winter, Eduard (Hrsg.): *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Bewegung.* Berlin 1966 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 6).

Wollgast, Siegfried: *Philosophie in Deutschland 1550-1650.* Berlin 1988.

Wübben, Yvonne: *Gespenster und Gelehrte. Die ästhetische Lehrprosa G. F. Meiers (1718-1777).* Tübingen 2007 (= Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 34) [Urspr.: Phil. Diss. Gießen 2004]. https://doi.org/10.1515/9783110969337

Wundt, Max: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung.* Hildesheim 1964 [Reprogr. Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1945] (= Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 32).

Yates, Francis: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition.* London 1964.

----: The Hermetic Tradition in Renaissance Science. In: Charles S. Singleton (Hrsg.): *Art, Science and History in the Renaissance*. Baltimore 1967, S. 255-274.

Zac, Sylvain: *Spinoza et l'interpretation de l'Écriture.* Paris 1965.

Zadelmaier, Helmut: ‚Historia literaria'. Über den epistemologischen Ort des gelehrten Wissens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 22/1 (1998), S. 11-21.

Zeddies, Nicole: *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert).* Frankfurt am Main 2003. (= Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften 964).

Zenger, Erich (Hrsg.): *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon.* Stuttgart 2004.

Zenker, Kay: Einleitung. In: Thomasius: *Versuch*, S. I-XLVIII.

Zika, Charles: *Exorcising our Demons. Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe.* Leiden [usw.] 2003 (= Studies in Medieval and Reformation Thought 91). https://doi.org/10.1163/9789004475915

Zuidervaart, Huibert Jan: Het natuurbeeld van Johannes de Mey (1617-1678), hoogleraar filosofie aan de Illustere School te Middelburg. In: *Archief. Mededelingen van het Koninklijk Zeeuwsch Genootschap der Wetenschappen* 99 (2001), S. 1-40.

Zwager, Hajo Hendrik: *Nederland en de Verlichting.* Bussum 1972 (= Fibulareeks 12).

Personenverzeichnis

Aalstius, Johannes, 87-89
Adeisidaemon, Alethaeus (Ps.) (s. Börner, Friedrich), 283
Alberti, Michael, 245-247, 274, 292
Allinga, Petrus, 40-41, 46
Alting, Jacobus, 36
Amama, Sixtinus, 100
Andreae sr., Tobias, 36
Aquin, Thomas von, 74-75, 82
Aristoteles, 73
Arnoldi, Nicolaas, 37
Attfield, Robin, 25
Augustinus, Aurelius, 96, 107, 238
Avicebron, 82
Avicenna, 82
Bacon, Francis, 58
Barth, Hans-Martin, 31
Baumgarten, Siegmund Jacob, 331, 334, 391, 393-402
Bayle, Pierre, 256, 360
Beckher, Wilhelm Heinrich, 224, 253-255
Bekker, Balthasar, *passim*
Bekker der Jüngere, Balthasar (Ps.), 301
Benthem, Heinrich Ludolf, 253
Bergsma, Wiebe, 26, 35
Berns, Michael, 30, 337-338, 341-342, 344, 355-356, 360, 364, 382, 386-389
Besold, Christoph, 213
Blyenberg, Willem van, 91
Bode, Heinrich von, 221-222
Bödecker, Hans Erich, 447
Böhme, Jakob, 218, 236-238
Börner, Friedrich (s. Adeisidaemon, Alethaeus (Ps.)), 283
Bohatec, Josef, 105
Bonaventura, 77
Bouman, Herman, 94
Boyle, Robert, 65, 135
Brinck, Henricus, 90, 92
Brucker, Johann Jacob, 252, 256, 263-264
Brückner, Wilhelm Hieronymus, 232-235, 352-353
Brunnemann, Jacob, 271
Budde, Johann Franz, 203, 205, 224-229, 245, 252, 256-260, 262-263, 274, 334, 346, 349, 391-395
Büttner, Christoph Andreas, 252, 285, 289-293, 297
Buisman, Jan Wim, 27, 129
Bunge, Wiep van, 27, 30, 32, 153, 448
Calvin, Johannes, 56, 97, 106-107, 109, 113, 120-121, 129
Cassel, Johann Philipp, 404
Chaufepié, Jaques George de, 282
Cherbury, Herbert von, 211, 335, 347
Clark, Stuart, 20
Clauberg, Johannes, 76
Coccejus, Johannes, 37, 109
Cölln, Ludwig Friedrich August von, 428
Corvinus, Johann Friedrich, 362-363
Coster, Florens, 77-78
Craanen, Theodorus, 204, 206-207
Crellius, Johannes, 371
Crusius, Christian August, 253, 285, 293, 295-296, 299-302, 305, 307, 317, 327
Daillon, Benjamin de, 136-142, 148, 152, 324, 344
Dale, Antonius van, 137, 270, 304
Dalen, Daniel van, 53, 156
Damme, Andries van, 157
Decker, Johann Heinrich, 230
Descartes, René, 15, 19, 25, 36-38, 40, 44-47, 49-50, 56, 58-60, 62, 72-73, 76, 79-84, 88, 95-96, 106, 108, 115-117, 135, 144, 151, 201, 206-207, 209, 217, 221-222, 225, 227, 242-243, 261, 264, 294, 296, 308, 312, 330-331, 346, 362, 448
Desgabets, Robert, 80, 116
Deurhoff, Willem, 91
Deursen, Arie van, 27, 452
Deyling, Salomon, 355, 357-358, 370-371, 375
Digby, Kenelm, 134
Döderlein, Johann Christoph, 305
Dorsch, Johann Georg, 274
Drusius, Johannes, 100-102, 148, 152, 354
Dülmen, Richard van, 22
Eberhard, Johann Peter, 253, 305-308, 311, 317
Edelmann, Johann Christian, 155, 335, 395-396
Einzinger von Einzing, Johann Martin Maximilian, 308-311

Emuneus, Chasidius, 77-78
Engelschall, Karl Gottfried, 342, 344-345, 352, 355
Erasmus, Desiderius, 97
Ernesti, Johann August, 305
Erzstein, ? (s. Reichster), 316-317
Euthydemus, 373
Falck, Nathanael, 209, 211-213, 215-216, 236
Farmer, Hugh, 415, 427-430, 434
Faßmann, David, 252, 264-270
Fix, Andrew, 27, 37, 147, 332
Foertsch, Michael, 353
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 155, 267-268
Foucher, Simon, 80
Friedrich II., der Große, König von Preußen, 322, 331
Fullenia, Frouk, 158
Fullenius, Bernhardus, 157
Fullenius, Franciscus, 157
Galen, 358, 431
Galilei, Galileo, 109
Garber, Daniel, 83
Gassendi, Pierre, 155, 204, 207
Gaßner, Johann Joseph, 15, 20, 160, 166, 199, 249, 253, 277, 298-300, 302-304, 306, 308, 311, 316, 318, 321, 323, 325, 332, 390, 412, 415-416, 449
Gay, Peter, 22, 447
Geulincx, Arnold, 79-81, 84-87, 91, 206
Glanvill, Joseph, 65
Goldschmidt, Peter, 236, 240-241
Gottsched, Johann Christoph, 285
Grapius, Zacharias, 137, 236, 245, 353, 374-386, 388-389, 399
Gregor I., der Große, Papst, 165
Greidanus, Johannes, 36
Griesbach, Johann Jakob, 402, 414, 437, 442
Groenewegen, Henricus, 87-88, 91
Grotius, Hugo, 99
Gusdorf, Georges, 19
Haen, Anton de, 306
Härtel, Zacharias, 153
Hales, Alexander von, 77
Hanegraaff, Wouter, 21
Hardt, Hermann von der, 329
Hauber, Eberhard David, 154, 162, 252, 254, 270-274, 276-280, 304, 321-323
Hazard, Paul, 25
Hegelmaier, Tobias Gottfried, 433
Heidanus, Abraham, 41
Hempel, Christian Gottlob, 318, 433
Hesse, Otto Justus Basilius, 430-432, 434
Hippokrates, 358, 431
Hirsch, Emanuel, 29
Hobbes, Thomas, 93, 151, 200, 206, 211-212, 217, 231, 238, 256, 260, 262, 290-291, 295, 333, 335, 344, 347, 357, 359, 361-363, 372, 429, 450
Hoffmann, Friedrich, 236, 238, 241-246, 248, 274, 292, 305-306, 309-310
Hooght, Everhardus van der, 78
Huet, Conrad Busken, 25
Israel, Jonathan, 17, 28, 30, 32, 153, 204, 220, 333, 361, 391, 448
Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm, 437, 441
Jorink, Eric, 106
Joris, David, 124
Joseph II., deutscher Kaiser, 298, 322
Jurieu, Pierre, 256
Kant, Immanuel, 17, 248, 251, 446
Kantzenbach, Friedrich Wilhelm, 29
Kettner, Friedrich Ernst, 334-335, 346, 360
Kindleben, Christian Wilhelm, 311-313, 315, 318, 435, 451
Kittsteiner, Heinz Dieter, 29
Knuttel, W.P.C., 25, 66
Koelman, Jacobus, 46, 92, 151
Koerbagh, Adriaan, 396
Köster, Heinrich Martin Gottfried, 312
Kortholt, Christian, 335-336, 362
Kunad, Andreas, 209, 211-216, 272-273
La Forge, Louis de, 80, 116
Lange, Johann, 153, 156-157, 170-194, 196, 198-199
Lardner, Nathaniel, 404-405, 434
Lavater, Johann Caspar, 298
Le Clerc, Jean, 204, 369, 372-374, 377, 398
Le Grand, Antoine, 214
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 264, 274, 308-310, 329, 366
Lessing, Gotthold Ephraim, 154
Leydekker, Melchior, 88-89, 127, 144-145
Lightfoot, John, 140
Lilienthal, Michael, 252, 254-255, 259
Linde, Antonius van der, 25
Lindinger, Johann Simon, 304, 307
Lipsius, Justus, 99

Locke, John, 309, 331
Löscher, Valentin Ernst, 226
Lohmann, Anna Elisabeth, 277-280, 283, 293, 302, 321, 323, 332, 390, 402, 405-406, 449
Lombardus, Petrus, 76
Ludovici, Carl Günther, 285
Ludwig XIV., König von Frankreich, 136
Lukian, 265, 267
Luther, Martin, 56, 238, 305
Maffei, Scipione, 297
Malebranche, Nicolas, 80, 116, 263
Marck, Frederik Adolf van der, 160, 320
Maresius, Samuel, 36, 41
Marnix van St. Aldegonde, Philips van, 100
Mascow, Thomas, 338
Mayer, Johann Gottfried, 432
Mead, Richard, 404
Mede, Joseph, 403
Meier, Georg Friedrich, 34, 253, 277, 285-289, 293-294, 297, 300
Meier, Gerhard, 329
Mendelssohn, Moses, 302
Merkel, Michael, 405
Mersennes, Marin, 108
Mey, Johannes de, 109-110, 136
Meyer, Lodewijk, 40, 94, 143, 151, 427
Midelfort, Erik, 20
More, Henry, 115-116
Müller, Gottlieb, 277-279, 283, 289, 405-406
Müller, Johann Joachim, 335
Mulsow, Martin, 204
Muratori, Ludovico Antonio, 297
Muys van Holy, Nicolaes, 125, 132
Nauta, Hero, 53
Nero, römischer Kaiser, 350-352, 435
Neugebauer-Wölk, Monika, 20
Newton, Isaac, 285
Nicolai, Friedrich, 298, 301
Ode, Jacob, 415-416
Oesfeld, Gotthelf Friedrich, 253, 277, 285, 293-296
Olearius, Gottfried, 368-374, 377
Opitz, Martin, 184
Osiander, Johann Adam, 347-350, 358, 372-373, 386
Pel, J., 92-93, 128
Pfeiffer, August, 359-360
Placentius, Johannes, 203
Plato, 73, 358
Pomponazzi, Pietro, 134, 231, 429
Popkin, Richard, 47
Pott, Martin, 29-30
Rabus, Pieter, 26
Raey, Johannes de, 76
Regius, Henricus, 80
Reichard, Elias Caspar, 273, 323-324
Reichster, ? (s. Erzstein), 316-317
Reimarus, Hermann Samuel, 433-434
Reimmann, Jakob Friedrich, 259
Reuning, Wilhelm, 28
Riebe, Johann Christian, 314
Rivinus, Tilemann Andreas, 200
Romanus, Karl Friedrich, 229-233
Rotth, Albrecht Christian, 239
Rousseau, Jean-Jacques, 309
Ruler, Han van, 27, 83
Rumpäus, Justus Wesselus, 235-239, 245, 348-351, 356
Runge, Konrad Heinrich, 314, 434
Sanden, Bernard von, der Ältere, 338-339
Scaliger, Joseph, 99, 106
Schloemann, Martin, 395
Scholder, Klaus, 29, 40, 106
Schröpfer, Johann Georg, 15, 160, 199, 249, 253, 277, 298-303, 305-307, 311, 316-318, 321, 327, 332, 390, 412, 415-416, 449
Schuts, Jacobus, 123
Schwager, Johann Moritz, 13, 30, 34, 155, 158, 160-179, 182-194, 196-199, 253, 318-323, 325-328, 390, 413-416, 421, 427, 448, 450
Scot, Reginald, 19
Scriver, Christian, 267-268
Scultetus, Abraham, 369, 373
Semler, Johann Salomo, 13, 16, 30, 34, 130, 153-155, 158-161, 163-168, 199, 250-254, 273, 277-283, 286, 288-289, 293, 297-300, 302-307, 309-311, 313, 318-319, 325-328, 334, 390-391, 394, 401-430, 433, 438-447, 449-450
Simon, Richard, 427
Sluis, Jacob van, 26
Sokrates, 373
Sonntag, Christoph, 361
Sorkin, David, 447
Spalding, Johann Joachim, 437
Sparn, Walter, 395
Spee, Friedrich, 14-15, 29, 173, 234, 270
Spinoza, Benedictus de, 15, 28, 32, 40, 43, 48-49, 75, 80-81, 94, 104, 106,

142-148, 150-152, 200, 203-205, 207, 209, 211-212, 219, 225, 227, 238, 242, 256-257, 260, 262, 264, 290, 330-331, 333-336, 338, 344, 347, 356-357, 359-364, 429, 450
Spizel, Theophil, 240
Stahl, Georg Ernst, 242, 245-246
Steenwinkel, Paulus, 87-89
Sterzinger, Ferdinand, 297
Stolle, Gottlieb, 202
Stosch, Friedrich Wilhelm, 33, 155, 202-208, 216, 224, 340-341, 357, 395-396
Sturm, Johann Christoph, 205, 346
Suarez, Francisco, 215
Sykes, Arthur Ashley, 403, 409, 412, 434
Tartarotti, Girolamo, 297
Tatinghoff, Johannes, 211
Teller, Johann Friedrich, 414
Teller, Wilhelm Abraham, 439-440
Teuber, Samuel Christian, 351
Thomas, Keith, 19, 21
Thomasius, Christian, 14-15, 29, 33, 137, 155, 202, 205, 216-225, 227-242, 245, 247-248, 252, 259, 270-272, 274-278, 283-285, 293-297, 304, 306, 308, 315, 317, 320, 324, 352-354, 449
Töllner, Johann Gottlob, 439
Trevor-Roper, Hugh, 19, 25, 448
Valla, Lorenzo, 97, 106, 129
Vanini, Giulio Cesare, 291
Velthuysen, Lambert van, 143
Verryn, Johannes, 90
Vet, Jan de, 25-26
Voetius, Gisbertus, 45, 48, 130
Voltaire, François-Marie Arouet, 155
Vries, Marinus de, 158
Walch, Johann Georg, 252, 256, 260-263
Walten, Eric, 94-95, 128, 151
Wayen, Johannes van der, 127
Webber, Zacharias, 155, 366-368, 379, 385
Weber, Max, 18-19
Webster, John, 231
Weigel, Valentin, 218, 237
Wettstein, Johann Jakob, 407-408, 410, 412
Weyer, Johann, 19, 29, 104, 246
Whiston, William, 402, 404
Wielema, Michiel, 129
Winckler, Johann, 366-368, 379
Winstrup, Peder Pedersen, 368
Wittich, Christoph, 40-41, 47-48, 56, 106, 108-109, 130, 136, 152, 330, 397
Wolff, Christian, 225, 264, 283-285, 287, 290-292, 296, 331, 393-394
Worthington, William, 428-429
Wubbena, Johannes, 36
Yates, Frances, 19
Zedler, Johann Heinrich, 203, 253
Zippelius, Johann Philipp, 209, 211-212, 214-215, 345, 361
Zobel, Enoch, 165

Samenvatting

Met zijn *Betoverde Weereld*, die tussen 1691 en 1693 in Amsterdam in vier delen verscheen, maakte de Friese dominee Balthasar Bekker (1634-1698) rond 1700 in de Republiek der Verenigde Nederlanden op ongekende wijze furore. Dat de duivel en demonen op de mens zouden kunnen inwerken, beschouwde hij als bijgeloof en daarom werd hij in 1692 zelfs uit het ambt gezet. In het Duitse taalgebied was Bekkers invloed nog veel groter dan in zijn vaderland: al in 1693 zag een eerste Duitse vertaling door Johann Lange onder de titel, *Die Bezauberte Welt* het licht, en bijna een eeuw later, in 1781-1782, publiceerde de Ravensbergse dominee Johann Moritz Schwager (1738-1804), samen met Johann Salomo Semler (1725-1791), hoogleraar in de theologie in Halle, er een nieuwe, voorzien van tal van toelichtingen. In de tussentijd werd *De Betoverde Weereld* in de Duitse Landen intensief gerecipieerd: het werk speelde er een centrale rol in het debat over geesten en heksen, maar ook in de strijd over de verhouding van menselijke rede en goddelijke openbaring. De Duitse receptie van *De Betoverde Weereld* in de genoemde periode is het onderwerp van deze dissertatie.

Als predikant was Bekker vaak met beschuldigingen van hekserij en met gevallen van vermeende bezetenheid geconfronteerd. In *De Betoverde Weereld* wil hij daarom vooral vanuit pastoraal-theologische motieven een einde maken aan het geloof in de alomtegenwoordigheid van boze geesten; de filosofische benadering komt pas op de tweede plaats. Hij wijt het geloof in een onbeperkte macht van de duivel en boze geesten aan gebrekkige kennis van de natuur en vooringenomen, onkritische lectuur van de bijbel. Omdat het aan Gods almacht afbreuk doet, moeten de gelovigen zich van dit bijgeloof bevrijden en in plaats daarvan naar een op de rede gebaseerde, godsvruchtige levenswandel streven, conform 1 Tim 4,7, het motto van *De Betoverde Weereld*.

De ontwikkeling van de natuurwetenschappen en de filosofie sinds het midden van de zeventiende eeuw, met name het optreden van Descartes en Spinoza, maar ook de invloed van de kritische filologie van de humanisten op de bijbelexegese hadden de vraag actueel gemaakt, hoe het met de invloed van geesten stond en hoe de passages in de bijbel over de duivel en demonen moesten worden geïnterpreteerd. De verhouding tussen geloof en rede moest opnieuw worden bepaald. In het Cartesiaanse mechanistische wereldbeeld dat in de Nederlandse Republiek naast Bekker geleerden als Christoph Wittich al in de tweede helft van de zeventiende eeuw, propageerden, was nauwelijks nog plaats voor zelfstandig opererende geesten.

De nieuwe filosofische en filologische inzichten paste Bekker op de passages in de bijbel over geesten en de duivel toe. Met Descartes' ideeën, die de filosofische basis voor zijn geestenleer vormden, ging hij eclectisch om en van Spinozas monisme distantieerde hij zich. Omdat het wezen van geesten enkel en alleen uit denken bestaat, kon de duivel als geest niet op de mens als samenstel van lichaam en geest inwerken en was tovenarij als vermeend werk van de duivel een verzinsel, een vorm van bijgeloof, waaraan rechters en predikanten radicaal een einde moesten maken. De duivel had volgens Bekker alleen maar op de val van de eerste mensen invloed gehad, was dus betrokken bij de eerste zonde van de mens, maar daarna zat hij geketend in de hel en kon op aarde niets meer bewerkstelligen. Vermeende tovenarij en bezetenheid

herleidde Bekker tot natuurlijke oorzaken, bijbelpassages over het uitdrijven van demonen verklaarde hij met behulp van het accommodatieprincipe als aanpassing aan het begripsvermogen van de mensen van toen. De oorspronkelijke Griekse en Hebreeuwse versie van de uitspraken in de bijbel over demonen onderzocht hij nauwgezet en hij liet zien dat de Nederlandse vertalers dikwijls ten onrechte invloed van de duivel hadden aangenomen. Daarbij beriep hij zich op voorgangers als Johannes Drusius of Benjamin de Daillon en keerde zich met hen tegen het dogmatische postulaat van de letterlijke betekenis van elk bijbelwoord dat de orthodoxie voorstond. Zijn fanatieke strijd tegen de duivelswaan moet als engagement voor het zuivere christendom worden beschouwd, dat vooral ethisch geöriënteerd moest zijn.

De Betoverde Weereld maakte in de Nederlanden heftige reacties los; Bekker werd als atheïst en spinozist bestempeld, of ervan beschuldigd, dat hij Descartes' opvattingen over geesten niet goed had toegepast. Geleerden die met Bekker sympathiseerden, gingen echter vaak nog een stap verder dan hij en ontkenden het bestaan de duivel zonder meer of trokken diens aandeel bij de val van de eerste mensen in twijfel. In Engeland, Frankrijk en Italië bleef *De Betoverde Weereld* evenmin onopgemerkt, maar Bekkers opvattingen werden vooral in de Duitse Landen uitvoerig bediscussieerd.

De Duitse reacties op Bekker worden in het voorliggende onderzoek in een ideeënhistorisch kader geanalyseerd; ze worden gerelateerd aan de wereldbeschouwing alsmede de geestelijke horizon van de contemporaine participanten, en het intellectuele debat staat centraal. Doordat zowel het verloop van de strijd tegen bijgeloof en hekserij, als de ontwikkeling van filosofie en theologie in het onderhavige tijdvak als invalshoeken worden gehanteerd, komt een synthese van de bestaande visies op Bekker tot stand en ontstaat een genuanceerd beeld van de invloed van Bekkers denkbeelden op het intellectuele klimaat en de samenleving in de Duitse Landen. De nieuwe natuurwetenschappelijke en filosofische inzichten drongen daar veelal later en via meer omwegen dan in de Nederlandse Republiek tot de universiteiten door. Duivelswaan en hekserij maakten er veel langer deel uit van het intellectuele debat: in de Nederlandse Republiek vond het laatste heksenproces in 1608 plaats, in de Duitse Landen pas in 1775. In de tweede helft van de achttiende eeuw ontstond er met de vermeende bezetenheid van Anna Elisabeth Lohmann in Kemberg (1759), de duivelsuitdrijvingen van de Leipzigse kastelein Johann Georg Schröpfer (1739-1774) en de exorcistische 'Wunderkuren' van de katholieke geestelijke Johann Joseph Gaßner (1727-1779) in Zuid-Duitsland opnieuw een kader waarbinnen kwesties als de macht van de duivel en diens aandeel aan ziekte en lijden uitvoerig konden worden bediscussieerd. Zo bleef *De Betoverde Weereld* er tot aan het eind van de achttiende eeuw actueel. Bij de analyse van het Duitse debat rond Bekker staat de vraag centraal, hoe de demonologie daar destijds veranderde onder invloed van de nieuwe natuurwetenschappelijke, filosofische en exegetische inzichten en welke rol Bekker daarbij speelde. Het door hem geïnstigeerde debat over duivel en demonen was er, zo kan zonder meer worden gesteld, een van de katalysatoren voor het ontstaan van een verlicht christendom.

Bekkers denkbeelden kwamen de Duitse geleerden in de regel in vertaling onder ogen. Langes Duitse versie van *De Betoverde Weereld* uit 1693 bevat tal van fouten, die veroorzaakt lijken door onvoldoende kennis van het Nederlands of door slordigheid en haast. Die van Semler en Schwager uit 1781-1782 is kwalitatief duidelijk beter en beoogt een optimale leesbaarheid, o.a. door inkortingen, verklarende opmerkingen over

meer recente historische gebeurtenissen of verwijzingen naar recente literatuur. Zij actualiseerden zo *De Betoverde Weereld* voor de strijd rond Gaßner en Schröpfer en in het kader van het neologische debat over de historisch-kritische exegese.

Uit de reacties op Bekker gedurende de eerste fase van de receptie van *De Betoverde Weereld* in het Duitse taalgebied rond 1700 blijkt vooral de veelzijdige benadering door Duitse geleerden van diens pneumatologie. Met name zijn Cartesiaanse visie op geesten, het daarmee gepaard gaande dualisme en zijn mechanistisch wereldbeeld leidden tot reacties: verweten wordt hem de gebrekkige onderbouwing van zijn leer over de geesten en hij wordt beschuldigd van atheïsme. Een vrijdenker als Friedrich Wilhelm Stosch radicaliseerde daarentegen Bekkers denkbeelden in zijn materialistische pneumatologie.

Christian Thomasius (1655-1728), hoogleraar in Halle, speelde een centrale rol in het Duitse debat over de macht van de duivel en de tovenarij: hij wees Bekkers Cartesiaans-mechanistische pneumatologie af en benadrukte in zijn *Versuch vom Wesen des Geistes* (1699) sterker de macht van geesten, maar ontkende, met name in *De Crimine Magiae* (1701), dat de duivel rechtstreeks op het lichaam van de mens kon inwerken en keerde zich zo tegen de heksenwaan. Orthodox-lutherse geleerden stelden de opvattingen van Thomasius en Bekker echter veelal op één lijn. De Wittenbergse theoloog Andreas Kunad verweet Bekker bij voorbeeld dat hij de invloed van de duivel zoals die zich in de praktijk van alledag manifesteerde, te weinig serieus had genomen en concludeerde dat de duivel als zelfstandige geest net als de menselijke geest, omdat ze allebei door God geschapen zijn, op het lichaam kon inwerken. Johann Friedrich Hoffmann (1660-1742), een arts uit Halle, nam daarentegen weliswaar Bekkers Cartesiaans dualisme en diens kritiek op het bijgeloof over, maar kende geesten het vermogen toe om met behulp van *spiritus animales* lichamelijke reacties teweeg te brengen. De beschuldiging van atheïsme aan het adres van Bekker werd in zulke kringen vaak gehoord, terwijl de mogelijkheid van tovenarij en van ‘gezichten’ (*spectra*) hier uitdrukkelijk werd open gehouden.

In het verdere verloop van de achttiende eeuw staat in de Duitse receptie van *De Betoverde Weereld* de vraag centraal, op welke wijze de duivel als boze geest kan werken en waar het kwaad te lokaliseren is. Het proces van de historisering van de wetenschappen en de opkomst van de *historia literaria* leidden ertoe, dat Bekkers opvattingen langzamerhand werden gehistoriseerd en neutraler werden beoordeeld. Hij wordt niet meer op voorhand als atheïst bestempeld, maar is nu veeleer de ademonist bij uitstek. Zo beschrijft bij voorbeeld Eberhard David Hauber in zijn *Bibliotheca sive acta et scripta magica* (1738-1745) de geschiedenis van het bijgeloof en van de heksenvervolging in het kader van de voortschrijdende Verlichting als in feite al overwonnen. Hij classificeert de fenomenen en ontmaskert, net als Bekker en Thomasius, een veelheid aan tover- en hekserijverhalen. Bekker is, met Thomasius, voor Hauber een lichtend voorbeeld in de strijd tegen het bijgeloof en voor kritisch zelf denken. Als bestrijder van het bijgeloof en de heksenwaan gaat Bekker er steeds meer toe dienen om gelijksoortige doelstellingen van de Verlichting te legitimeren, maar bij de filosofische onderbouwing van zijn leer met betrekking tot de geesten worden nog vaak vraagtekens gezet.

In de jaren vijftig en zestig van de achttiende eeuw werd tegen de achtergrond van de ‘Teufelsstreit’ rond de zogenaamde bezetenheid van Anna Elisabeth Lohmann de

vraag actueel, in hoeverre filosofisch, d.w.z. zonder op de bijbel terug te grijpen, überhaupt uitspraken over het wezen en de invloed van de duivel en demonen gedaan konden worden. Filosofie werd daarbij als 'Weltweisheit' beschouwd, d.w.z. als gericht op het gebruik van alledag, de benadering was veelal eclectisch en gepoogd werd om geloof en wetenschap met elkaar in overeenstemming brengen. Aanhangers van Leibniz en Wolff als Christoph Andreas Büttner probeerden met een beroep op de rede het bestaan van de duivel en diens invloed op de mens te bewijzen. De 'anti-rationalistische', thomasiaans-piëtistische richting benaderde de rede daarentegen veel sceptischer en liet bij uitspraken over macht van de duivel een oordeel achterwege. Zo liet Georg Friedrich Meier (1718-1777) in zijn *Philosophische Gedanken von Würkungen des Teufels* (1760) zien, hoe weinig de mens eigenlijk in filosofisch opzicht over de duivel kan weten en hoeveel bijgeloof er heerst; de duivel werd in zijn ogen ten onrechte tot "moralischer Packesel" gemaakt. In de traditie van Bekker riepen hij en zijn medestanders de geestelijken op om hun gemeenteleden te leren om zichzelf als voornaamste oorzaak van de zonde te beschouwen in plaats van hen met preken over acties van de duivel dom te houden. Semler greep in zijn *Abfertigung der neuen Geister und alten Irtümer* (1759) Bekkers pneumatologie aan om te betogen dat de macht van de duivel in het lichamelijk vlak filosofisch, d.w.z. vanuit de metafysica, niet bewezen kan worden. Hoewel de meeste geleerden de duivel, anders dan Bekker, nu wel morele invloed toeschreven, wezen ze geheel in zijn lijn vooroordelen als de heksenwaan af. De nieuwe kijk op de menselijke vrijheid, de eigen verantwoordelijkheid en de moraal, maar ook de wetenschappelijke vooruitgang maakten de oude voorstellingen over de macht van de duivel en andere boze geesten weliswaar obsoleet, maar de "Geisterstürmer" Bekker oogstte nog steeds kritiek.

In de tweede 'Teufelsstreit', rond Schröpfer en Gaßner, ging het niet in de laatste plaats om de vraag of het kwaad van binnenuit komt, dan wel van buitenaf. Terwijl Gaßner, net als de orthodoxie, het kwaad als invloed van de duivel interpreteerde, schreven verlichte filosofen en theologen het niet meer op de eerste plaats aan een wezen buiten de mens toe, maar herleidden het tot zondig gedrag dat van de mens zelf uitgaat, waarmee ze in de lijn van Bekker stonden. Dat de oorsprong van het kwaad steeds meer in de mensen zelf werd gezocht, heeft o.a. met het piëtisme te maken, dat de innerlijke ervaring en de religieuze beleving benadrukte, maar ook met de subjectivering van de moraal, ten gevolge van de scheiding van religie en de zedelijkheid, waarvoor uiteindelijk de mens zelf verantwoordelijk was, met zijn eigen geweten voor God. Een enkeling als Christian August Crusius verdedigde weliswaar nog de invloed van geesten, maar de meerderheid van de geleerden was, geheel in de traditie van Bekker, op dit punt erg kritisch, en natuurkundigen als Johann Peter Eberhard (1727-1779) uit Halle namen zijn natuurfilosofische bespiegelingen inzake de duivel in wezen over. Bekker is daarmee een van de grondleggers van de moderne duivelskritiek. Voortbouwend op Bekker houdt Christian Wilhelm Kindleben (1748-1785) in zijn *Non-Existenz des Teufels* (1776) zelfs een pleidooi voor de totale verinnerlijking van de duivel, die hij als een hersenspinsel van de theologen beschouwt.

In 1780 pleitte Johann Moritz Schwager in zijn *Beytrag zur Geschichte der Intoleranz* voor een rehabilitatie van Bekker, die hij als slachtoffer van orthodox-dogmatische intolerantie zag. Zijn nieuwe vertaling van *De Betoverde Weereld* moest ertoe bijdragen het bijgeloof definitief uit te roeien en de wereld te 'ont-toveren'.

Semler en hij wilden zo in de traditie van Bekker een verlicht, op de rede gebaseerd christendom vestigen en de moraal stabiliseren. Zo werd Bekker tot icoon van de Verlichting.

Niet alleen Bekkers demonologie op Cartesiaans-mechanistische grondslag leidde in de Duitse landen tot heftige discussies, zijn exegetische uitgangspunten in dit verband waren evenzeer omstreden. Als de duivel werd verinnerlijkt en de aristotelische demonologie daarmee obsoleet werd, waren de bijbelse uitspraken over de invloed van duivel en demonen in hermeneutisch opzicht problematisch. Orthodox-lutherse geleerden, maar ook Leibniz, waren van mening dat Bekkers uitleg van de desbetreffende passages tegenstrijdigheden bevatte en de autoriteit van de bijbel aantastte. Van orthodoxe zijde werd de leer van de letterlijke inspiratie tegen Bekkers toepassing van de accommodatietheorie in stelling gebracht, o.a. door de predikant Michael Berns (1657-1728) uit Wandsbeck. Hij stelde in zijn *Gründliche und völlige Wiederlegung Der Bezauberten Welt Balthasar Beckers* dat Christus, wanneer de Friese dominee gelijk had, onware uitspraken zou hebben gedaan, feitelijk dus zou hebben gelogen, wat alleen als vooronderstelling al godslasterlijk is. Bekker wordt hier simpelweg met Hobbes en Spinoza, als één van de drie aartsbedriegers uit de traditie van *De tribus impostoribus*, tot de atheïsten gerekend. Uit de reacties op *De Betoverde Weereld* blijkt dat de orthodoxie aan haar oude principes vasthield, maar feitelijk geen antwoord had op het nieuwe wereldbeeld en de ontwikkeling van de wetenschappen.

Toch was de omgang van de orthodoxie met Bekkers denkbeelden rond 1700 veel genuanceerder dan tot nu toe werd aangenomen, zo blijkt uit de akribische filologische commentaren op Bekkers exegese, die de onderhavige studie gedetailleerd onderzoekt. Orthodox-lutherse theologen analyseerden zorgvuldig de afzonderlijke argumentatie-structuren in *De Betoverde Weereld*. Gottfried Olearius en Zacharias Grapius toonden bij voorbeeld inconsequenties in Bekkers uitleg aan door die nauwgezet filologisch aan de grondtekst te toetsen, en hekelden zijn willekeurige manier van argumenteren met behulp van parallelle plaatsen. Daarbij richtten ze hun pijlen vooral op Bekkers uitleg van de passages over de bekoring van Christus in de woestijn en over de zondeval van de eerste mensen. Al met al is een meer gedifferentiëerd oordeel over het orthodox-lutherse standpunt op zijn plaats.

Theologen van de vroege Verlichting als Johann Franz Budde onderkenden in toenemende mate de historische gebondenheid van de bijbel en de kerkelijke leerstellingen. Siegmund Jacob Baumgarten (1706-1757), hoogleraar aan de theologische faculteit in Halle, belichaamt daar de overgang van de eclectisch-historische naar de dogma- en kanonkritische theologie. Hij plaatst de bijbel in haar historische context en gaat uit van het begripsvermogen van de auteurs der bijbelboeken en hun toenmalig publiek. Net als Bekker paste hij het accommodatie-principe toe op de bijbelse beschrijving van natuurverschijnselen die niet meer strookte met moderne wetenschappelijke inzichten. Hij distantieert zich echter van Bekker, waar deze voor alle passages over de invloed van boze geesten zonder meer oneigenlijk taalgebruik aannam, omdat hij daarmee de betrouwbaarheid van de bijbel in gevaar bracht en alle wonderen van Christus ‘degradeerde’. Semler, die een leerling van Baumgarten was, bouwde de historische bijbelkritiek vervolgens verder uit.

In de tweede helft van de achttiende eeuw leverde *De Betoverde Weereld* zo in de Duitse Landen een belangrijke bijdrage aan de ontwikkeling van de bijbelkritiek.

Daarom kan hier worden gesteld dat het christendom zelf ook een voedingsbodem voor de Verlichting was en de geestelijkheid een bijdrage tot haar verspreiding heeft gegeven; verlichte ideeën hielden derhalve niet per definitie radicale kritiek op het geloof in. De historisering van de theologische disciplines ging gepaard met een steeds positievere waardering van Bekkers exegetische opvattingen: zijn hermeneutische en zijn dogmatische uitgangspunten werden door de neologen verder uitgebouwd. Zij wilden geloof, Verlichting en moderne wetenschappelijke inzichten of, algemener gesteld, goddelijke openbaring en menselijke rede met elkaar in overeenstemming brengen. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem en Wilhelm Abraham Teller toetsten bij voorbeeld de dogma's historisch-kritisch en probeerden zo een moderne, op de ratio stoelende vorm van religiositeit te ontwikkelen, waarbij ze de geloofspraktijk sterker benadrukten. Zij beriepen zich o.a. op Nederlandse Cartesiaanse theologen, waaronder Bekker, en op Engelse voorbeelden als Nathaniel Lardner.

Bekker werd niet alleen maar gewaardeerd, Semler en Schwager bekritiseerden hem ook, omdat hij de historische context van de desbetreffende bijbelpassages had verwaarloosd: hij had het geloof in de invloed van de duivel als een historisch feit moeten aannemen in plaats van hem te ontkennen. Aan zijn uitgangspunten hielden ze wel vast, door voor ieder bijbelse uitspraak te toetsen of het om een geopenbaarde leerstelling of om een tijdsgebonden uiting ging. Daarbij hanteerden ze het hermeneutische principe dat tussen de toenmalige voorstelling van de gebeurtenissen en de eigentijdse opvattingen over de oorzaken ervan een onderscheid moest worden gemaakt. De bijbelse berichten over bezetenheid bleken veelal enkel historisch gericht en bevatten dus geen algemene dogmatische waarheid voor alle tijden. De 'Teufels-streit' bracht Semler en andere neologen er voorts toe om, evenals Bekker, de accommodatietheorie in te zetten om de bijbel te ont-demoniseren en de 'Entmytho-logisierung' in zijn geest uit te bouwen.

Bekkers pleidooi voor een ethisch christendom namen de neologen over door met behulp van de historisch-kritische methode een op de ratio gebaseerde christelijke levenswijze te propageren. Ze transformeerden als het ware de religieuze praktijk van het piëtisme naar een sociaal-nuttig christendom. Onder invloed van het individueel gevoelde en sociaal-ethisch gerichte vooruitgangsoptimisme verschoof het accent van zondenbewustzijn en boetedoening naar morele zelfcontrole. Voor de duivel was daarbij geen plaats meer; hij werd verinnerlijkt.

De Betoverde Weereld droeg zo rechtstreeks bij aan de 'ont-tovering' en speelde een rol bij de ontwikkeling van een op de rede stoelende, verlichte theologie en een overeenkomstige geloofspraktijk. Verlichting manifesteerde zich in de Duitse Landen als de "Befreiung vom Aberglauben" waarop Kant in zijn *Kritik der Urteilskraft* doelde. Aan neologen als Semler is te zien dat de Duitse Verlichting, zoals Bödecker en Sorkin al stelden, geenszins primair tegen het christendom was gericht. Peter Gays these van de Verlichting als "the Rise of Modern Paganism" is daarmee weerlegd. De neologen streefden naar een synthese van hun wetenschappelijke opvattingen en hun religieuze wereldbeeld, en daarmee stonden ze onverkort in de traditie van Bekker. Net als hij met zijn herbezinning op de verhouding van rede en openbaring en zijn ontmaskering van toververhalen en bijgeloof omwille van een gezuiverd christelijk geloof en een overeenkomstige geloofspraktijk streefden zij naar een nieuwe reformatie: ze hielden aan de christelijke principes vast, wilden echter tegelijkertijd de

traditie kritisch evalueren en van bijgeloof bevrijden om het geloof te zuiveren en de protestantse christenheid te verlichten. Evenmin als Bekker wilden ze een revolutie, ze streefden veeleer naar een hervorming: als verlichte apologeten maakten ze zich sterk voor een "vernünftiges Christentum". Juist dat verklaart waarom *De Betoverde Weereld* in de Duitse Landen zo lang en zo intens werd gerecipieerd: via de neologen leverde Bekker er een essentiële bijdrage aan de theologische Verlichting, terwijl hij er, doordat hij de heksenwaan weerlegde, bovendien grote maatschappelijke implicaties had.

De stelling dat het de Verlichting in de Duitse Landen in eerste instantie om 'ont-tovering' van de wereld ging en dat ze vooral op secularisatie was gericht, moet worden herzien. De Duitse reacties op *De Betoverde Weereld* en de context waarin ze figureren, laten zien dat de strijd tegen duivelswaan en het ongebreidelde geloof in geesten goeddeels ook christelijke wortels had. Niet de wil tot secularisatie, maar een apologetisch streven naar een verlicht, gereformeerd christendom kenmerkte de inzet van de neologen, die als groep een niet te onderschatten drijvende kracht voor de verdere ontwikkeling van de Duitse Verlichting vormden.

De Duitse neologen waren ook voor het intellectuele klimaat in de Nederlandse Republiek van betekenis: in de tweede helft van de achttiende eeuw strekten ze hun Nederlandse vakgenoten vaak tot voorbeeld, die hun geschriften vertaalden en becommentarieerden. Zo kon Bekker via de Duitse 'omweg' meer dan een halve eeuw na zijn dood impliciet opnieuw invloed doen gelden in zijn vaderland dat hem tevoren zozeer had verguisd. Misschien toont dit bijkomende aspect van de intensieve Duitse receptie van Bekkers denkbeelden nog wel het duidelijkst aan dat de grote aandacht voor *De Betoverde Weereld* allesbehalve een "succès de scandale" was.