

ANNE CONRAD

»Wir verplauderten die Zeit recht angenehm,
sprachen von Geistersehen, Ahnungen und dergleichen«.
Religion als Thema aufklärerischer Geselligkeit

In der Moralischen Wochenschrift *Die Vernünftigen Tadlerinnen* wird 1726 eine Nachmittagsgesellschaft geschildert: Gastgeberin und Gäste sitzen zusammen und unterhalten sich über Religion. Anlaß ist die gerade zu Ende gegangene Fastenzeit, und man diskutiert über den Unterschied »zwischen einem blinden Aberglauben und einer vernünftigen Ehrerbietung gegen das Leiden unsers Erlösers«.¹ Das Thema ist nicht ungewöhnlich; Kritik am verbreiteten Aberglauben und die Propagierung einer vernünftigen Religion war eines der vorrangigen Anliegen der Frühaufklärung,² und die fiktive Szene spiegelt eine für das Zeitalter der Aufklärung typische Situation: Gespräch, Diskussion, Austausch über »die richtigeren Vorstellungen von Gott, der Welt und uns selbst«.³ Die beschriebene Gesellschaft ist ein gemischter Kreis von Männern und Frauen, wobei die *Vernünftigen Tadlerinnen* als Adressat vor allem ein weibliches Publikum im Blick hatten.⁴ Einige Generationen später, 1785, beschreibt die kurländische Pfarrerstochter Sophie Becker in ihren Tagebuchaufzeichnungen eine Nachmittagsgesellschaft in Weimar: Gastgeberin ist Gräfin Bernstorff, die männlichen Gäste haben sich zurückgezogen, die Frauen sind unter sich. Wieder ist Religion ein Thema, aber ganz anders als sechzig Jahre zuvor: »Wir Frauenzimmer«, schreibt Sophie Becker, »verplauderten die Zeit [...] recht angenehm, sprachen von Geistersehen, Ahnungen und dergleichen«.⁵ Zwei Beispiele, die sich deutlich

1 Johann Christoph Gottsched (Hg.), *Die Vernünftigen Tadlerinnen 1725-1726*, neu hg. v. Helga Brandes, 2 Bde, Hildesheim 1993, hier Teil II, 16. Stück, 19.4. 1726, S. 122.

2 Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992.

3 So die Formulierung des *Patrioten*, der ersten deutschen Moralischen Wochenschrift; zit. nach Wolfgang Martens, *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1968, S. 169.

4 Vgl. Brandes, Nachwort, in: Gottsched (Hg.), S. 1*.

5 [Sophie Becker], *Vor hundert Jahren. Elise von der Reckes Reisen durch Deutschland 1784-86 nach dem Tagebuch ihrer Begleiterin Sophie Becker*, hg. u. eingel. v. G. Karo u. M. Geyer, Stuttgart 1884 (im folgenden zitiert: Becker), S. 87.

voneinander unterscheiden: hier die frühaufklärerische Kritik am Aberglauben und die Forderung nach einer vernünftigen Religion, da eine neue, aus der Aufklärung erwachsene esoterische Spiritualität; hier ein ernster, moralisierender Ton, da die leichte Plauderei. Dazwischen liegen Jahrzehnte, in denen Religion und Glaube in einem Diskurs, der weit in die Gesellschaft hineinreichte, neu durchdacht und begründet wurden. Gemeinsam ist beiden Beispielen, daß hier wie da Religion⁶ Gesprächsthema von Frauen ist und die aufklärerische Geselligkeit für dieses Gespräch den Raum bietet.

Historische Forschungen zum 18. Jahrhundert haben deutlich gemacht, daß die Aufklärung zwar religionskritisch, aber im allgemeinen weder areligiös noch religionsfeindlich war.⁷ Die Auseinandersetzung mit Religion bildete vielmehr einen ihrer wesentlichen Ansatzpunkte. Die Orthodoxie mit ihren starren Dogmen, der Pietismus mit seiner schwärmerischen Frömmerei und der Katholizismus mit seiner Wundergläubigkeit waren ebenso wie der Aberglaube des »Volkes« beliebte Angriffsziele der Aufklärer, die ihrerseits diesen irrationalen Formen von Religiosität ihre zeitgemäße und vernünftige Theologie und Frömmigkeit entgegensetzen wollten. Als neues theologisches Konzept entwickelte sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts innerhalb des Protestantismus die Neologie. Sie wertete die Vernunft auf und setzte sie zur Offenbarung in ein neues Verhältnis.⁸

6 Religion wird hier in einem möglichst weiten Sinn verstanden, so daß sich darunter sowohl die verschiedenen christlichen Konfessionen und nichtchristlichen Religionen im engeren Sinn wie auch »Säkularreligionen« wie die konfessionenübergreifende »Glückseligkeitslehre« der Aufklärung oder esoterische Alternativentwürfe fassen lassen. – Vgl. auch das Plädoyer für einen weiten Religionsbegriff bei Wolfgang Schieder, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert, in: ders. (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, S. 11-28, hier S. 16f.

7 Dies gilt insbesondere für die deutsche Aufklärung. Vgl. Klaus Scholder, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland [1966], in: Franklin Kopitzsch (Hg.), Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland, München 1976, S. 294-318; Horst Möller, Vernunft und Kritik. Deutsche Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1986, S. 71-109; Karlfried Gründer/Karl Heinrich Rengstorff (Hg.), Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1989.

8 Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit, Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Halle 1929); Gottfried Hornig, Lehre und Bekenntnis im Protestantismus. Erster Abschnitt: Von der Frühorthodoxie bis zur Aufklärungstheologie des 18. Jahrhunderts, in: Carl Andresen (Hg.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte [1984], Ungekürzte Studienausgabe, Bd. 3, Göttingen 1988, S. 71-146, zur Neologie besonders S. 125-146.

Es entsprach dem Emanzipationsdrang der Aufklärung,⁹ daß die theologische Reflexion nicht in exklusiven Gelehrtenzirkeln erfolgte und schon gar nicht auf den engeren kirchlichen Raum beschränkt blieb. Ungeachtet des Einflusses einzelner (neologischer) Theologen wie Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, Johann Joachim Spalding und Georg Joachim Zollikofer, war sie vor allem im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wesentlich bestimmt von »weltlichen« Intellektuellen wie Gotthold Ephraim Lessing, Moses Mendelssohn, Johann Friedrich Jacobi und Friedrich Nicolai. Darüber hinaus wurde sie rezipiert und vorangetrieben durch ein großes interessiertes (Laien-)Publikum, Männer wie Frauen. Zu fragen ist, wie weit dabei, wie die eingangs zitierten Quellen nahelegen könnten, geschlechtsspezifische Differenzierungen eine Rolle spielten: Gab es tatsächlich eine besondere Affinität von Frauen zu Religion und Frömmigkeit, wie bereits von Zeitgenossen behauptet?¹⁰ Trifft es zu, daß der Diskurs über Religion und Theologie vor allem von Männern bestimmt wurde,¹¹ die fromme Praxis aber Sache der Frauen war?¹²

Für das 19. und 20. Jahrhundert lassen sich Entwicklungen belegen, die auf eine Polarität von »weiblicher Frömmigkeit« und »männlichem Unglauben« verweisen.¹³ Religiosität, verstanden vor allem als rezeptiver Glaube im

9 Vgl. die formale Definition von Aufklärung als »Streben nach Emanzipation aus den Strukturen überlieferter Autorität« bei Ulrich Gaier, Gegenaufklärung im Namen des Logos: Hamann und Herder, in: Jochen Schmidt (Hg.), Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Darmstadt 1989, S. 261-276, hier S. 265.

10 So schrieb Johann Caspar Lavater im dritten Band (III, 11, 2) seiner *Physiognomischen Fragmente* bereits 1777: »Ein Mann ohne Religion ist ein kränkliches Wesen, das sich bereden will, gesund zu seyn, und keines Arztes zu bedürfen. Aber ein Weib ohne Religion – ist ein wütendes, abscheuliches Geschöpfe. Ein Weib mit einem Bart ist nicht so widrig, als ein Weib, das den Freygeist spielt. Sie sind zur Andacht und Religion gebildet, die weiblichen Geschöpfe.« Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Eine Auswahl*, hg. v. Christoph Siegrist, Stuttgart 1992, S. 266.

11 Vgl. etwa die ausschließlich männlichen Beispiele bei Hans Erich Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten*, in: Gründer/Rengstorf (Hg.), S. 145-195.

12 So bemerkt Andrea van Dülmen zu dem obigen Lavater-Zitat, daß sich das »Problem« freigeistiger Frauen im 18. Jahrhundert tatsächlich »wohl kaum« gestellt habe, und kommt zu dem Schluß: »Überwiegend aber zeigen die Frauen eine starke, selbstverständliche Frömmigkeit, die natürlich in ihren Inhalten je nach dem Bildungsstand beträchtlich abgestuft war.« Vgl. Andrea van Dülmen (Hg.), *Frauenleben im 18. Jahrhundert*, München 1992, S. 212. – Im folgenden soll insbesondere die hier unterstellte »Selbstverständlichkeit« weiblicher Frömmigkeit in Frage gestellt werden.

13 Hugh McLeod, *Weibliche Frömmigkeit – männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert*, in: Ute Frevert (Hg.), *Bürgerinnen*

Gegensatz zur theologischen Reflexion, wurde zu einem Attribut des weiblichen Geschlechtscharakters.¹⁴ Dagegen scheint im 16. und 17. Jahrhundert die Geschlechterdifferenz im Vergleich zu konfessionellen und sozialen Unterschieden frömmigkeitsgeschichtlich weit weniger relevant gewesen zu sein,¹⁵ und auch im 18. Jahrhundert war diese Zuordnung noch keineswegs eindeutig. Wenn nicht »Unglaube«,¹⁶ so doch Glaubenszweifel und die Frage, wie Vernunft und Offenbarung bzw. Glaube miteinander zu vereinbaren seien, finden sich ebenso wie religiöse Gefühle und das Bedürfnis nach spiritueller Erfahrung gleichermaßen bei Männern und Frauen. Zu fragen wäre, ob Art und Intensität des Umgangs mit Religion möglicherweise weniger von der Geschlechtszugehörigkeit als vielmehr von anderen Differenzierungen wie Schicht und Generation oder einer individuell (und möglicherweise auch konfessionell) unterschiedlichen Prägung durch Rationalismus oder Empfindsamkeit bestimmt waren.¹⁷

und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 134-156. McLeod bezieht sich auf Statistiken zu Kirchenbesuch, Abendmahl- bzw. Kommunionempfang, Beichte usw. für England, Frankreich und die Vereinigten Staaten. Demgegenüber weist Trepp für das frühe 19. Jahrhundert auf die geistigen und emotionalen Gemeinsamkeiten von Männern und Frauen in religiösen Fragen hin. Anne-Charlott Trepp, *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840*, Göttingen 1996, S. 290.

14 Karin Hausen, *Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere« – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*, Stuttgart 1976, S. 363-393, hier S. 368.

15 Vgl. Heide Wunder, *Konfession und Frauenfrömmigkeit im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Theodor Schneider/Helen Schüngel-Straumann (Hg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten*, Freiburg, Basel, Wien 1993, S. 185-198.

16 In der deutschen Aufklärung, die Koselleck mit aller Vorsicht als »im Kern selbst religiös« bezeichnet hat, ist dies sowieso eine Ausnahmeerscheinung. Vgl. Reinhart Koselleck, *Aufklärung und die Grenzen ihrer Toleranz*, in: Trutz Rendtorff (Hg.), *Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982, S. 256-271, hier S. 269.

17 Zum Widerstand gegen die aufgeklärte Religiosität seitens der Unterschichten vgl. etwa Arno Herzig, *Die Hamburger Unterschichten im Zeitalter der Spätaufklärung (1770-1800)*, in: Inge Stephan/Hans Gerd Winter (Hg.), *Hamburg im Zeitalter der Aufklärung*, Hamburg 1989, S. 398-419. Der Generationsunterschied spielt etwa eine Rolle in der Abgrenzung des schwärmerischen Sturm und Drang und später der Frühromantik gegenüber den neologischen und rationalistischen »Alt-Aufklärern«; vgl. Wilhelm Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, 2. Aufl. Gütersloh 1923.

Die wenigen bislang vorliegenden Untersuchungen dazu stimmen darin überein, daß im 19. Jahrhundert »parallel zur Herausbildung des Bürgertums die bürgerlichen Frauen im Vergleich zu den Männern engere kirchliche Bindungen entwickelten«¹⁸. Für die Vorgeschichte dieses Prozesses der »Feminisierung des Religiösen« im 18. Jahrhundert bietet sich jedoch ein eher disparates Bild. Während Schlögl bei der Untersuchung katholischer Städte eine geschlechtsspezifisch unterschiedliche Entwicklung der religiösen Einstellungen bereits für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts feststellt,¹⁹ betont Habermas, ausgehend vom evangelischen Nürnberger Stadtbürgertum, daß die im späten 18. Jahrhundert erfolgte »Intimisierung« des Religiösen zunächst noch geschlechtsunspezifisch verlief und erst die daraus sich ergebende »Familiarisierung« die Religion zu einer Sache der Frauen machte.²⁰ In beiden Fällen ist vor allem die religiöse, genauer: kirchliche *Praxis* im Blick.

Im folgenden steht die Frage nach der geschlechtsspezifischen Prägung des religiösen *Diskurses* in der Spätaufklärung im Mittelpunkt. Das philoso-

18 So die zugespitzte Formulierung bei Rebekka Habermas, *Weibliche Religiosität – oder: Von der Fragilität bürgerlicher Identitäten*, in: Klaus Tenfelde/Hans-Ulrich Wehler (Hg.), *Wege zur Geschichte des Bürgertums. Vierzehn Beiträge*, Göttingen 1994, S. 125-148, hier S. 125. Ähnlich geht Rudolf Schlögl davon aus, »daß Frauen von der fortschreitenden Differenzierung der sozialen Strukturen, die das 18. Jahrhundert kennzeichneten, weniger betroffen waren als Männer und es ihnen daher auch weiterhin leichter gemacht war, Glauben und Leben zu vereinbaren«. Rudolf Schlögl, *Sünderin, Heilige oder Hausfrau? Katholische Kirche und weibliche Frömmigkeit um 1800*, in: Irmtraud Götz von Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 1995, S. 13-50, hier S. 26.

19 Dabei handelt es sich allerdings nicht um eine völlig divergente Entwicklung. Auch bei Frauen wuchs, wie Schlögl feststellt, im Gefolge von Aufklärung und Säkularisierung die Distanz zur kirchlichen Religiosität, allerdings insgesamt nicht in gleicher Geschwindigkeit und in gleichem Umfang wie bei Männern. Vgl. ebd., S. 23 sowie ders., *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt. Köln, Aachen, Münster 1700-1840*, München 1995, S. 309-326.

20 Unter »Intimisierung« versteht Habermas den Bedeutungsverlust von Religion »in der Öffentlichkeit und für die Öffentlichkeit«. Die religiöse Praxis (z. B. anlässlich von Taufe, Konfirmation, Heirat und Sterben) »verliert immer mehr den Charakter öffentlich vorgenommener und in der Gemeinschaft einer Stadt erfahrener Übergangsrituale« und wird individuell bzw. im »privaten« Kreis der Familie erlebt und zunehmend emotional aufgeladen. Mit der Aufwertung von Familie und ihrem Verständnis als weiblichem Zuständigkeitsbereich im 19. Jahrhundert wurde diese »intimisierte« Religion dann gleichermaßen »familiarisiert« und »feminisiert«. Vgl. Habermas, S. 127f.

phisch-theologische Plädoyer für eine vernünftige Religiosität wie auch die Kritik an kirchlichen Mißständen sind auf den ersten Blick von Männern bestimmt. Das bedeutet jedoch nicht, daß Frauen von diesem Diskurs ausgeschlossen oder daran desinteressiert gewesen wären. Ihre Beteiligung spielte sich allerdings – und dies soll hier exemplarisch verdeutlicht werden – in anderen Räumen und mittels anderer Medien ab, wobei zu berücksichtigen ist, daß die dichotomen Kategorien »öffentlich« und »privat« weder den allgemeinen noch den geschlechtsspezifischen Lebenswirklichkeiten im späten 18. Jahrhundert gerecht werden.²¹ Foren für den aufgeklärten Diskurs über Religion waren seit Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem die verschiedenen Aufklärungsgesellschaften,²² daneben aber auch die offenere Geselligkeit: Gesprächs- und Freundeskreise, Besuche, Zufallsbekanntschaften (etwa auf einer Reise) und Briefwechsel. Frauen, die zu den formellen Sozietäten in der Regel keinen Zutritt hatten,²³ nahmen vor allem diese informellen Kommunikationsformen im Rahmen der Geselligkeit, die sich nicht eindeutig als öffentlich oder privat ausmachen lassen, ausgiebig wahr – auch für einen Diskurs über Religion und Theologie, Orthodoxie und Toleranz, Aufklärung und Schwärmerei. In welcher Weise und mit welchen Tendenzen dies geschah, soll im folgenden am Beispiel der Aufklärerin Sophie Becker, ihrem Reisetagebuch und ihrem Briefwechsel erläutert werden. Im Zentrum stehen dabei zunächst die aufgeklärte Auseinandersetzung mit der traditionellen Religiosität – Kritik an der Erbsündenlehre, durch die Vernunft geschürte Glaubenszweifel, der Spinozismustreit –, dann aber auch die Suche nach neuen spirituellen Erfahrungen.

21 Vgl. Leonore Davidoff, »Alte Hüte«. Öffentlichkeit und Privatheit in der feministischen Geschichtsschreibung, in: L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 4, 1993, Heft 2, S. 7-36. – Daher erweist sich auch Habermas' These von der »Familiarisierung« von Religion im »privaten« Raum (Habermas, S. 128) als fragwürdig. Zumindest muß hier deutlich schichtspezifisch differenziert werden. Für die städtischen Bildungseliten blieb Religion ein Thema wenigstens in dem über die Familie hinausreichenden Freundeskreis.

22 Richard van Dülmen, Die Gesellschaft der Aufklärer. Zur bürgerlichen Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland, Frankfurt/M. 1986; Ulrich Im Hof, Das gesellige Jahrhundert. Gesellschaft und Gesellschaften im Zeitalter der Aufklärung, München 1992.

23 Aus deren rein männlicher Zusammensetzung wurde kurzschlüssig gefolgert, Frauen hätten sich an diesen Diskussionen generell nicht beteiligt; so etwa Richard van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit, Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung. 16.-18. Jahrhundert, München 1994, S. 259 und 267. Ähnlich auch Roy Porter, Kleine Geschichte der Aufklärung, Berlin 1991, S. 64-66.

Sophie Becker – vernünftig, gebildet, aufgeklärt

Sophie Becker (1754-1789) gehört nicht zu den allseits bekannten Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts. Der Nachwelt ist sie eher indirekt bekannt geworden als Freundin der kurländischen Adelligen und Schriftstellerin Elisa von der Recke.²⁴ Sophie Becker war die Tochter eines Pfarrers,²⁵ in der Nachbarschaft Elisa von der Reckes aufgewachsen und in den Jahren 1784 bis 1786 ihre Begleiterin auf einer Reise durch Deutschland.²⁶ Anlaß und erstes Ziel der Reise war im Sommer 1784 ein Kuraufenthalt in Karlsbad, der im folgenden Jahr wiederholt wurde. In der Zwischenzeit besuchten die beiden Frauen u. a. Halberstadt, Dresden, Weimar, Berlin und Hamburg und verbrachten längere Zeit bei der mit Elisa von der Recke befreundeten Familie Leopold von Goeckingks in Wülferode bei Ellrich.²⁷ Die Reise bot Sophie Becker die Möglichkeit, mit einem großen Teil der Bildungselite ihrer Zeit persönlich Bekanntschaft zu schließen. In Halberstadt lernte sie bei Johann Wilhelm Ludwig Gleim und dem »Halberstädter Dichterkreis« auch ihren späteren Ehemann Johann Ludwig Schwarz kennen, einen Verwandten

24 Nach einer frühen und unglücklichen Ehe hatte sich Elisa von der Recke (1754-1833) 1776 von ihrem Mann getrennt und eine eigene Wohnung in Mitau bezogen. In den folgenden Jahren erlebte sie harte Schicksalsschläge (1777 starb ihre dreijährige Tochter, 1778 ihr Bruder, zu dem sie ein sehr enges Verhältnis gehabt hatte), und Sophie Becker wurde zu ihrer wichtigsten Bezugsperson. Zu Elisa von der Recke vgl. vor allem: Paul Rachel (Hg.), *Elisa von der Recke*, 2 Bde., Leipzig 1902; *Elisa von der Recke, Mein Journal. Elisass neu aufgefundene Tagebücher aus den Jahren 1791 und 1793/95*, hg. u. erl. v. Johannes Werner, Leipzig 1927.

25 Zur Sozialisation im evangelischen Pfarrhaus vgl. Andreas Gestrich, *Erziehung im Pfarrhaus. Die sozialgeschichtlichen Grundlagen*, in: Martin Greiffenhagen (Hg.), *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte*, 2. Aufl. Stuttgart 1991, S. 63-82. Gestrich stellt heraus, daß die Pfarrerssöhne bereits sehr früh – z. T. im Alter von drei oder vier Jahren – durch den Vater unterrichtet wurden. (Ebd., S. 78f.) Wahrscheinlich ist, daß Sophie Becker gemeinsam mit ihrem Bruder im Elternhaus eine gute Ausbildung erhielt.

26 Elisa von der Recke reiste in einer eigenen Kutsche und wurde außer von Sophie Becker von einer weiteren Gesellschafterin (Julie Reichardt), ihrem Arzt und einem Kutscher begleitet. Vgl. G. Karo/M. Geyer, *Einleitung*, in: Becker, S. 5-8, hier S. 6.

27 Zu Goeckingk und seinem Verhältnis zu Elisa von der Recke vgl. die *Einleitung* in: Leopold Friedrich Günther Goeckingk, *Die Freud ist unstat auf der Erde. Lyrik, Prosa, Briefe*, hg. v. Jochen Golz, Berlin 1990, S. 5-60, hier S. 45-47; sowie Ernst Kröger, *Leopold Friedrich Günther von Goeckingk – ein Aufklärer zwischen bürgerlicher Moral und Staatsräson*, in: Günter Hartung (Hg.), *Außen-seiter der Aufklärung*, Frankfurt/M. u. a. 1995, S. 43-58, hier S. 54.

Goeckings und Freund Gleims. 1787 heiratete sie ihn, zog zu ihm und gehörte in der folgenden Zeit wie er zum engeren Kreis der Halberstädter Aufklärer. Sie publizierte in den *Halberstädtischen gemeinnützigen Blättern* und in der *Deutschen Monatschrift* und setzte sich für eine Beteiligung von Frauen an den öffentlichen aufklärerisch-patriotischen Aktivitäten ein.²⁸ Nach ihrem frühen Tod – sie starb bereits im Dezember 1789, kurz nach der Geburt ihres ersten Kindes – gab Schwarz einen Band mit Gedichten von ihr und Elisa von der Recke²⁹ sowie eine noch von ihr selbst bearbeitete Fassung ihres Reisetagebuchs³⁰ heraus.

Ursprünglich handelte es sich bei dem Reisetagebuch um Aufzeichnungen Sophie Beckers für ihren Bruder Bernhard, der als Anwärter auf eine Pfarrstelle in Mitau lebte. Von der zeitgenössischen Reiseliteratur³¹ unterscheidet es sich insofern, als es zunächst nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, kaum allgemeine Landschafts-, Städte- und Kulturbeschreibungen enthält, die den üblichen Topoi dieser Gattung entsprächen, sondern vor allem persönliche Begegnungen, eigene Erfahrungen und Gedanken an den verschiedenen Orten und bei bestimmten Ereignissen festhält. Es ist ein individuelles Zeugnis, reicht aber durch die Einbindung seiner Schreiberin in das aufgeklärt-empfindsame³² gesellschaftliche Milieu darüber hinaus. Religion ist in diesem Tagebuch ein häufig wiederkehrendes Thema,³³ was bis zu

28 Vgl. Edith Krull, *Das Wirken der Frau im frühen deutschen Zeitschriftenwesen*, Diss. phil., Berlin 1939, S. 111, 150, 161.

29 J[ohann] L[udwig] Schwarz (Hg.), *Elisens und Sophiens Gedichte*, Berlin 1790.

30 Nach der Rückkehr von ihrer Reise hatte sich Sophie Becker entschlossen, auf der Grundlage des Tagebuchs ein *Lesebuch zur Bildung des Herzens für junge Frauenzimmer* zu veröffentlichen. Dazu hatte sie einen Teil (etwa ein Drittel) der Aufzeichnungen ausgewählt und in Briefform, adressiert an eine fiktive »Agnes«, umgeschrieben. Schwarz gab den Band unter dem Titel *Briefe einer Kurländerin. Auf einer Reise durch Deutschland* (2 Teile, Berlin 1791) heraus. Von der »Frische und Unmittelbarkeit« des Tagebuchs unterscheiden sich die *Briefe* durch ihren pädagogischen Anspruch und stark moralisierenden Ton. Karo/Geyer, S. 7 – Die ursprüngliche Fassung des Tagebuchs selbst wurde erstmals 1884 durch Karo/Geyer herausgegeben; vgl. Anm. 5.

31 Françoise Knopper, *Le regard du voyageur en Allemagne du Sud et en Autriche dans les relations de voyageurs allemands*, Nancy 1992; Annegret Pelz, *Reisen durch die eigene Fremde. Reiseliteratur von Frauen als autographische Schriften*, Köln, Weimar, Wien 1993; Ingrid Kuczynski, *Reisende Frauen des 18. Jahrhunderts: »a nonconformist race«?*, in: *Feministische Studien* 13, 1995, Heft 1, S. 22-34.

32 Zum Zusammenhang von Empfindsamkeit und Aufklärung vgl. Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, Bd. I: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974.

33 Bereits die Herausgeber verweisen darauf: »Insbesondere zeigt das Tagebuch, wie das Christentum der Aufklärung nach seinen Licht- und Schattenseiten in den

einem gewissen Grad mit der Sozialisation Sophie Beckers als Tochter und Schwester eines Pfarrers sowie mit ihrer Freundschaft zu Elisa von der Recke zusammenhängt, die sich vor allem seit ihrer unglücklichen Ehe verstärkt religiösen Themen zugewandt hatte, andererseits aber, wie der Vergleich mit anderen Reisebeschreibungen zeigt,³⁴ auch typisch für das Genre in dieser Zeit ist.

Sophie Becker verstand sich selbst als aufgeklärt. Wohl stellte sie fest, daß sie hier und da nicht frei von »Schwärmerei«³⁵ sei, doch weit mehr fühlte sie sich dem aufgeklärten »Lessingschen Geiste«³⁶ verpflichtet. Sie erregte sich über Menschen wie die Herzogin Anna Amalie von Weimar, die »keinen aufgeklärten Kopf« habe, sondern immer noch vom »Vorurteil der Stände« beherrscht sei,³⁷ und wollte auch in Fragen der Religion der Vernunft Vorrang gegenüber der Empfindung geben. Mit ihrem Religionsverständnis befand sie sich am Übergang zwischen Neologie und theologischem Rationalismus. Die Neologen, deren populärster Vertreter Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem war, zielten auf »eine Versöhnung der kirchlichen Lehre mit den aufgeklärten Grundsätzen«, orientiert an den Schlüsselbegriffen »Natürlichkeit« und »Vernünftigkeit«.³⁸ Gleichzeitig war die Neologie durch die Betonung der Ethik, der Erfahrung und des seelischen Bedürfnisses des Menschen nach

beiden großen Kirchengemeinschaften eine Stätte gefunden hatte und wie sich dasselbe in einem edlen, frommen Frauengemüte gestaltete.« Karo/Geyer, S. 7f.

34 Vgl. etwa Knopper, S. 127-321; Cornelius Neutsch, Religiöses Leben im Spiegel von Reiseliteratur. Dokumente und Interpretationen über Rheinland und Westfalen um 1800, Köln, Wien 1986.

35 Ihre Seele »schwärmte« beispielsweise, als sie in Hamburg den Klopstock-Kreis erlebte, obwohl sie von Klopstock selbst enttäuscht war. (Becker, S. 200). Einen »gewissen heiligen Schauer« empfand sie auch vor der ersten Begegnung mit Goeckingk, den sie bis dahin vor allem als Verfasser der *Lieder zweier Liebenden* gekannt hatte. Sie rief sich, als sie ihrer Gefühle gewahr wurde, selbst zur Vernunft: »Sophie, [...] du hältst dich ja so frei von Schwärmerei, wo ist deine kalte Vernunft?« (Becker, S. 68). – Zur Schwärmerei im späten 18. Jahrhundert vgl. Hans-Jürgen Schings, Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977; Hartmut Böhme/Gernot Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983.

36 Becker, S. 28.

37 Ebd., S. 86. – Während Elisa von der Recke es sich zugute hielt, nur den Menschen zu sehen und Standesunterschiede geringzuschätzen, wurde Sophie Becker als Nicht-Adelige am Weimarer Hof nur unwillig zur Kenntnis genommen.

38 Möller, S. 79. Der christliche Offenbarungsbegriff wurde beibehalten, aber als »eine gemäß einem göttlichen Erziehungsplan von Stufe zu Stufe fortschreitende Wahrheitserkenntnis« historisiert und so als Bestätigung einer vernünftigen und natürlichen Religion interpretiert. Ebd., S. 80.

religiöser Empfindung bestimmt.³⁹ Das Verhältnis von Vernunft und Empfindung war noch keineswegs zugunsten der Vernunft entschieden. Bei Jerusalem hieß es, daß die christliche Religion zwar der »schärfsten Vernunft« gegenüber standhalte, aber: »hierin besteht ihre größte Stärke nicht [...] sie läßt sich auch empfinden. Die Erfahrungen sind ihre stärksten Gründe«, Erfahrungen eines Seelenfriedens, »den mir die Vernunft nicht geben kann.«⁴⁰

Gegenüber dieser neologischen Auffassung war Sophie Becker stärker rationalistisch orientiert. Ohne Jerusalem zu nennen, aber offensichtlich in Abgrenzung zu seinen Vorstellungen war sie davon überzeugt, daß »die wahre wirkende Religion durch die Vernunft und nicht durch bloße Empfindung in das Herz gebracht werden muß. Die Vernunft muß die Empfindung wecken, aber nicht die Empfindung die Vernunft unterdrücken.«⁴¹ Ihre Religiosität war »vernünftig«, also undogmatisch, kritisch und getragen von der Auffassung, daß der aufgeklärten Religion eine wichtige volksaufklärerische und moralpädagogische Aufgabe zukomme. Eine solche vernunftgemäße Religiosität war grundsätzlich unabhängig von Äußerlichkeiten: »Wohl uns«, notierte sie einmal, »daß unser Gott mit redlicher Bemühung, gut und tugendhaft zu sein, zufrieden ist«, denn »diese Art Gottesdienst« könne man »überall« verrichten. Dennoch bejahte sie auch den »äußeren Gebrauch der Kirche«, da »eine gänzliche Absonderung von gemeinschaftlichen, gottesdienstlichen Gebräuchen sehr leicht zu viel Kälte gegen unsren Gott und unsre Pflicht in der Seele bewirken« könne.⁴² Dementsprechend praktizierte sie selbst auch den »äußerlichen Gottesdienst« und ging während ihrer Reise möglichst regelmäßig sonntags zur Kirche. Bemerkenswert ist, daß sie sich dabei als Lutheranerin nicht scheute, in katholischen Gegenden am katholischen Gottesdienst teilzunehmen, und dort – bei aller Kritik, die sie an Lehre und Liturgie des Katholizismus übte – auch »Andacht« und »Erbauung«

39 Aner, S. 151.

40 J. F. W. Jerusalem, *Predigten* [1745], zit. nach Aner, S. 148. Ähnlich stellte Jerusalem in seinen *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* (1768) die fromme »Empfindung« als authentisches theologisches Prinzip heraus, dem die vernünftige Gotteserkenntnis nachgeordnet sei. Religiosität beruhe nicht auf »tiefen Schlüssen«, sondern betreffe als »Gefühl« das »Herz« unmittelbar. (Vgl. Bödeker, S. 158 und 173f.) Elisa von der Recke und Sophie Becker hatten den alten Jerusalem (1709-1789) in Berlin auch persönlich kennengelernt. Becker, S. 186; Rachel, Bd. 2, S. 311.

41 Becker, S. 145f.

42 Ebd., S. 117; sie bezog sich dabei auf eine ähnliche Äußerung des katholischen Aufklärers Graf von Stadion, den sie in Erfurt in der Begleitung Karl Theodor von Dalbergs kennengelernt hatte. Dalberg wie Stadion schilderte sie im übrigen (trotz deren Katholizismus) als Männer »voller Geschicklichkeit und Geist«. Ebd., S. 80.

fand.⁴³ Im Sinne einer vernünftigen, natürlichen Religion relativierten sich für sie die Konfessionsgrenzen, wenn auch der lutherische Protestantismus ihrem Ideal am nächsten kam.⁴⁴ Bereits diese religiöse Praxis ist bei Sophie Becker – gut aufklärerisch – immer begleitet von kritischer Reflexion. Ihr Selbstverständnis als Aufklärerin wird jedoch noch deutlicher in ihrem Umgang mit den zentralen Fragen, die den aufgeklärten Diskurs über Religion bestimmten.

Dogmenkritik: Die Erbsündenlehre

Aus Wülferode berichtete Sophie Becker über die Begegnung mit einem dem Halleschen Pietismus nahestehenden Pfarrer eines Dorfes aus der Nachbarschaft.⁴⁵ Er hielt sich zusammen mit dem ihm unterstellten Kantor, der zugleich Lehrer der Dorfschule war, zufällig im Hause Goeckings auf, und die Kurländerinnen nutzten die Gelegenheit, seine »langgewünschte«⁴⁶ Bekanntschaft zu machen. In der Unterhaltung trat schon bald seine »Unerfahrenheit in der Welt« zutage, doch die neuen theologischen Entwicklungen schienen ihm bekannt zu sein. Recht unvermittelt fragte er Sophie Becker, ob sie an die Erbsünde glaube, und berührte damit eines der zentralen Themen der Neologie. Die Erbsündenlehre, die einen apriori (durch die Erbsünde) bösen, der Sünde zugeneigten Menschen voraussetzte, der nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die Gnade Gottes zum Guten gebracht werden könne, war eines der Hauptangriffsziele aufgeklärter Religionskritik.⁴⁷ Sie widersprach der optimistischen Anthropologie der Aufklärung, die vor allem anderen auf eine gute Natur des Menschen und seine Fähigkeit zur Tugend vertraute. Die Bedeutung dieser Frage war Sophie Becker sofort klar, sie »fuhr ein wenig zusammen« und bemerkte, daß auch der Dorfschullehrer im Hintergrund hellhörig wurde.

Obwohl sie um die Schwierigkeiten wußte, sich mit strenggläubigen Vertretern von Orthodoxie oder Pietismus tolerant und sachlich über religiöse Themen auseinanderzusetzen,⁴⁸ ließ sie sich – auch im Blick auf den Lehrer

43 Vgl. z. B. ebd., S. 31, 39, 44, 152.

44 Vgl. ebd., S. 122: Auch der schlechteste lutherische Prediger lehre eine »gesündere Moral« als jeder katholische.

45 Vgl. zum folgenden ebd., S. 120f.

46 Ebd., S. 120. Sie wollten wissen, wes Geistes Kind ein Dorfpfarrer in dieser Gegend sei, wie weit also die Aufklärung hier vorgedrungen war.

47 Einen Höhepunkt hatte die Diskussion um die Erbsündenlehre in den 1770er Jahren erreicht. Auch hier war Jerusalem besonders einflußreich. Vgl. Bödeker, S. 160f.; Aner, S. 158-164.

48 So schrieb sie einmal, daß sie »über Religionssachen nicht gerne sprechen höre«, da sie im voraus wisse, »die eine Partei will nur belehren und nicht belehrt sein«. Becker, S. 178.

– auf ein Streitgespräch mit dem Pfarrer ein und erläuterte ihm ihre aufgeklärte Auffassung: Sie lehne die Vorstellung von der »bösen Natur« des Menschen ab, weil diese auch empirischen Beobachtungen, etwa an Kindern, widerspreche, und sei überzeugt, daß jeder die Fähigkeit zur Tugend in sich trage. Beim Pfarrer fand sie dafür kein Verständnis, wohl aber bei dem Lehrer, der ihr spontan beipflichtete, offenbar froh darüber, daß Sophie Becker – ganz in seinem Sinn – seinem Vorgesetzten widersprach. Der Pastor lächelte herablassend über die »armen Laien«, wie sie eine Frau und ein Dorfschullehrer darstellten, und ließ sich in seiner Meinung nicht beirren. Sophie Becker entschied sich schließlich – nach dem Motto »Die Klügere gibt nach« –, das Thema nicht weiter zu verfolgen. Ihre Haltung gegenüber dem Pfarrer schwankte zwischen Mitleid und Spott. Seine Haltung war für sie »mehr Irrtum des Verstandes als böser Wille«, denn auch er stand ihrem aufgeklärten Menschenbild zufolge nicht unter dem Verdikt der Erbsünde.

Zweierlei erscheint an diesem Disput bemerkenswert. Zum einen, daß sich Sophie Becker als Frau und ohne gelehrte oder gar theologische Bildung auf eine theologische Diskussion einließ, wobei sie sich gegenüber dem offiziellen Vertreter der Kirche ihrer aufgeklärt-intellektuellen Überlegenheit bewußt war. Sie stand auf dem Boden der Neologie, konnte entsprechend argumentieren und war sich zudem sicher, daß sie nicht nur die vernünftigere, sondern auch die moralisch bessere Position vertrat. Zum anderen ist der Schluß mit dem »einfachen«, aber verständigen »Volk« – hier in der Person des Lehrers – aufschlußreich. Das »Volk«, jene Schicht der Bevölkerung, die keine höhere Bildung erfahren hatte, wurde von den Aufklärern wegen seiner Bildungs- und Aufklärungsdefizite mit pädagogischer Distanz von oben herab, aber auch – stilisiert als Repräsentant des Natürlichen und Unverbildeten – mit Sympathie betrachtet.⁴⁹ Beides ist in der von Sophie Becker geschilderten Szene spürbar: Der Lehrer war ihr ebenso wie dem Pfarrer intellektuell und von seiner gesellschaftlichen Position her unterlegen und hielt sich im Hintergrund. Sie dagegen machte sich mit ihrer besseren Bildung und ihrem weiteren Horizont zum Sprachrohr seiner »natürlichen« Kritik an den kirchlichen Autoritäten. Ihre Geschlechtszugehörigkeit war dabei weder gegenüber dem Pfarrer noch im Verhältnis zum Lehrer von Bedeutung. Die Spannung der Auseinandersetzung wurde vielmehr durch die

49 Das Verhältnis der Aufklärer zum Volk war ambivalent: »Volksaufklärung« war einerseits ein erklärtes Ziel, andererseits schien die Abgrenzung der aufgeklärten Elite vom (noch) unaufgeklärten Volk kaum überbrückbar. Vgl. Holger Böning, Der »gemeine Mann« als Adressat aufklärerischen Gedankengutes. Ein Forschungsbericht zur Volksaufklärung, in: Das 18. Jahrhundert 12, 1989, Heft 1; Reinhart Siegert, Volk/Gemeiner Mann/Pöbel, in: Werner Schneiders (Hg.), Lexikon der Aufklärung. Deutschland und Europa, München 1995, S. 432-434.

Polaritäten Aufklärung versus kirchliche Dogmatik und aufgeklärte Elite versus aufzuklärendes Volk bestimmt.

Glaubenszweifel: Der Briefwechsel mit Moses Mendelssohn

In dem Streitgespräch mit dem Dorfpfarrer erscheint Sophie Becker als selbstbewußte Vertreterin einer vernünftigen Religion – eine intellektuelle Leistung, die im 18. Jahrhundert jedoch kaum ohne Brüche durchgehalten wurde.⁵⁰ Ein eindrucksvolles Zeugnis für den inneren Kampf zwischen (traditionellen) religiösen Bedürfnissen und der verstandesmäßigen Hinwendung zur vernünftigen Religion ist der Briefwechsel zwischen Sophie Becker und Moses Mendelssohn. Die Briefe, ursprünglich »private« Dokumente, die die höchst persönlichen Glaubensnöte der Schreibenden widerspiegeln, wurden nach Sophie Beckers Tod von Leopold Goekingk publiziert und gelangten so der Öffentlichkeit zur Kenntnis.⁵¹

Heiligabend 1785 schrieb Sophie Becker an Mendelssohn einen Brief mit sehr »ernsten Gedanken«:⁵² Ihre Stimmung sei gedrückt, die Weihnachtsvorbereitungen um sie herum erinnerten sie an ihre Kindheit und an ihren naiven, aber glücklichen Kinderglauben. Ihre Vernunft sage ihr zwar, daß sie es heute besser wisse und daß in ihrem damaligen unkritischen Glauben »keine Wahrheit« gewesen sei, aber dennoch: »[...] es ist, als wenn in mei-

50 Dies ist nicht zuletzt an den neuen esoterischen Tendenzen erkennbar; vgl. dazu unten.

51 Goekingk veröffentlichte die Briefe (einen Brief Mendelssohns vom 23.12.1785 sowie das hier herangezogene Schreiben Sophies vom 24.12. und Mendelssohns Antwort vom 27.12.) unter dem Titel *Sophiens Denkmal* mit einer einleitenden Biographie Sophie Beckers im Januar 1790, einen Monat nach ihrem Tod, in der *Deutschen Monatsschrift*. Im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses stand also tatsächlich Sophie Becker und nicht Moses Mendelssohn.

52 Vgl. zum folgenden Moses Mendelssohn's Gesammelte Schriften. Nach den Originaldrucken und Handschriften hg. v. G. B. Mendelssohn, 7 Bde, Leipzig 1863, hier Bd. 5, S. 642-650, der Brief Sophie Beckers S. 644-647. Sophie Becker hielt sich zu dieser Zeit mit Elisa von der Reckes Reisegesellschaft in Berlin auf und traf Mendelssohn mehrmals. Daß beide dennoch den Brief – statt des Gesprächs – für den Gedankenaustausch wählten, zumal sie sich am 25. Dezember in einem größeren Kreis noch einmal begegneten, zeigt, welche Bedeutung sie den darin formulierten Überlegungen beimaßen. Im Reisetagebuch findet sich kein Hinweis auf den Brief – vielleicht weil das Tagebuch für den Bruder gedacht war und sie ihre Glaubenszweifel dem angehenden Pfarrer gegenüber nicht äußern wollte –, wohl aber auf die Weihnachtsstimmung und die Kindheitserinnerung: »Sehr lebhaft habe ich mich heute in meine Kinderjahre versetzt – die Weihnachtslieder, die man auf den Straßen singen hört – die Briefe von [zu] Hause«. Becker, S. 228.

nem Herzen eine Leere wäre«. Sie fühle sich unsicher und unfähig zu religiösen Gefühlen. Gott sei in weite Ferne gerückt, sie könne nicht mehr beten:

»Jetzt kann ich den Gedanken ›Gott‹ nicht fassen; – ich kann nur bei der Betrachtung der Natur und der mannigfaltig wirkenden Kräfte in derselben bewundern, erstaunen, verstummen. Meine Gebete werden nicht mehr Worte: [...] sie sind bloß Gefühle [...]. Daher habe ich auch keinen Sinn mehr für den öffentlichen Gottesdienst und bin ganz kalt dabei.«

Ihre aufgeklärte, deistische Gottesvorstellung schien sich in einem Pantheismus aufzulösen:⁵³ Wenn Gott in »allem« erfahrbar war, verlor er immer mehr seine Konturen als personales Gegenüber. Der Deismus erschien vernunftgemäßer, war aber in seiner Unbestimmtheit auch abstrakt und vom »Herzen« weit entfernt. Von Mendelssohn erbat sich Sophie Becker einen Rat, »auf welche Art ich es anfangs, meinem Herzen den Gott näher zu bringen, den mein Verstand im Sandkorn wie in der Sonne anbetet. Die gesunde oder reine Vernunft scheint mir gar zu kalt.« Sie beschloß ihre an den jüdischen Philosophen gerichteten Überlegungen mit dem Hinweis auf das Judentum, das dem Gläubigen mit gutem Grund genaue rituelle Vorgaben für die Glaubenspraxis mache.⁵⁴

Moses Mendelssohn antwortete Sophie Becker mit einem ausführlichen und ebenfalls sehr persönlichen Brief.⁵⁵ Er rehabilitierte darin die »populären Religionsbegriffe« mit ihren »angenehmen Empfindungen«, die sich – so Mendelssohn – ebenfalls größtenteils auf Wahrheit gründeten, die »bloß durch falschen Zusatz verdunkelt worden« sei. Implizit enthielt sein Brief die Empfehlung, sich nicht an einem aufgeklärten Rigorismus abzarbeiten, sondern Gefühl und Herz zuzulassen. Er tröstete sie dabei mit seinen eigenen Erfahrungen: »Ich halte mich also an populäre Religionsbegriffe so lange, bis meine Vernunft stark genug ist, mir den Abgang der angenehmen Empfin-

53 Im Unterschied zum Pantheismus, der Gott apersonal »in allem« verehrte, ging der Deismus von einem personalen Gott aus, der als Schöpfer der Urgrund der Welt ist, aber in ihren geschichtlichen Verlauf nicht mehr eingreift. Der (pantheistische) Verzicht auf einen personalen Gott als Gegenüber des Menschen war mit dem Christentum nicht mehr vereinbar.

54 »Das Gesetz bei den Juden, welches ihnen vorschrieb, wenn sie anbeten wollten, ihr Gesicht gegen Jerusalem zu richten, ist ziemlich starker Beweis, daß der Gesetzgeber die menschliche Seele kannte. – Ach! das Universum ist uns zu groß, wir finden Gott nicht darin; wir müssen die Augen gleichsam auf einen bestimmten Fleck festhalten, um mit ihm zu reden!« Becker, in: Mendelssohn's Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 646.

55 Brief vom 27. Dezember 1785, ebd., S. 647-650. – Es ist eines der letzten schriftlichen Zeugnisse Mendelssohns, der acht Tage später, am 4. Januar 1786, starb.

dungen anderweitig zu ersetzen.« Populäre Religion mit ihren Zeremonien und Äußerlichkeiten sei, solange sie nicht zu »Intoleranz und Menschenhaß« führe, nichts Negatives. Wenn Sophie »Geduld genug« habe, möge sie seine *Morgenstunden* lesen, in denen er sich mit der Schwierigkeit befasse, »die Erhabenheit Gottes in der stärksten Verbindung mit dessen allbarmherziger Herablassung zu denken«, und sich dabei vor allem auf Lessing beziehe.⁵⁶ Angesichts der existentiellen religiösen Betroffenheit des Menschen relativiere sich die aufgeklärte Theologie, und Religiosität erscheine als anthropologisches Faktum:

»Sie sagen, der Weltweise bete nicht; wenigstens nicht laut, nicht mit Gesang, sondern höchstens in Gedanken. Beste Sophie! wenn seine Stunde kommt und er zum Beten gestimmt ist, so wird er wider seinen Willen in Wort und Gesang ausbrechen. Der gemeinste Mensch, dünkt mich, singt nicht, daß Gott ihn höre und an seinen Melodien Gefallen finde. Wir singen unserthalben; und das thut der Weise so gut als der Thor.«

Er endete mit dem Bekenntnis seiner eigenen religiösen Praxis: »So viel ist gewiß, mir haben die Psalmen manche bittere Stunde versüßt; und ich bete und singe sie, so oft ich ein Bedürfnis zu beten und zu singen bei mir verspüre.«⁵⁷

Die Spannungen zwischen Kopf und Herz, Vernunft und Gefühl, die hier deutlich werden, berühren ein Grundproblem der Aufklärung: Wird die Religionskritik konsequent weitergetrieben, so bleiben ein »kalter Verstand« und eine »Leere im Herzen«, zugleich aber auch das menschliche Bedürfnis, diese »Defizite« auszugleichen. Von Sophie Becker wurde dies auf hohem Niveau reflektiert, und Mendelssohn entgegnete ihr ernsthaft und auf gleicher intellektueller Ebene. Von geschlechtsspezifischer Differenzierung oder gar Diskriminierung ist bei Mendelssohn nichts zu spüren. Sophie entschuldigte sich zwar in ihrem Brief einleitend, daß sie die »kostbare Zeit« Mendelssohns in Anspruch nehme, zumal es nur »Gedanken aus dem Munde eines Weibes« seien,⁵⁸ doch angesichts ihrer folgenden Ausführungen erscheint dies lediglich als Bescheidenheitstopos. Der Briefwechsel ist vielmehr ein Zeugnis dafür, daß die Geschlechterdifferenz in der Sache keine wesentliche Rolle spielte.

56 Mendelssohns Schrift *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, eine Kritik Spinozas und der Versuch, Lessing vom Vorwurf des Spinozismus zu entlasten (zum Spinozismusstreit vgl. unten), war kurz zuvor (1785) erschienen.

57 1783 hatte Mendelssohn eine deutsche Übersetzung der Psalmen herausgebracht.

58 Becker, in: Mendelssohn's Gesammelte Schriften, Bd. 5, S. 645.

Lessing und der Spinozismusstreit

Der Briefwechsel zwischen Sophie Becker und Moses Mendelssohn fiel in die Zeit des Pantheismus- oder Spinozismusstreits, der Anfang der 1780er Jahre die aufgeklärten Intellektuellen bewegte. Initiator der Auseinandersetzung war Friedrich Heinrich Jacobi mit seiner Behauptung, der 1781 verstorbene Lessing sei »ein entschiedener Spinozist«⁵⁹ und damit ein »Atheist«⁶⁰ gewesen. Mendelssohn sowie die Hamburger und Berliner Aufklärer, für die Lessing als Herausgeber der *Wolfenbütteler Fragmente* und Verfasser des *Nathan* der herausragende Vertreter einer aufgeklärten, aber christlichen und keinesfalls pantheistischen oder atheistischen Vernunftreligion war,⁶¹ sahen dies als üble Verleumdung an und suchten Jacobi zu widerlegen. Mendelssohn, der im Begriff gewesen war, eine Lessingbiographie zu verfassen, hatte sich entschlossen, diese zurückzustellen, und zunächst seine Schrift *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* verfaßt, in der er Spinoza aus seiner Sicht widerlegte und Lessing als Vertreter eines »geläuterten Spinozismus« darstellte. Lessing habe zwar den pantheistischen Grundgedanken – »Alles ist Eins, Eins ist Alles« – Spinozas übernommen, gleichzeitig jedoch auf dem Boden des Christentums gestanden und an einem personalen Gott festgehalten.⁶² Die Auseinandersetzung, die zunächst vor allem in Briefen zwischen Mendelssohn, Jacobi und Elise Reimarus ausgetragen worden war, erreichte einen spektakulären Höhepunkt, als Jacobi ohne (und gegen) die Zustimmung der anderen Beteiligten diesen Briefwechsel 1785

59 Friedrich Heinrich Jacobi in einem Brief an Elise Reimarus, zit. nach Heinrich Sieveking, Elise Reimarus (1735-1805) in den geistigen Kämpfen ihrer Zeit, in: Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte 39, 1940, S. 86-138, hier S. 116. – Spinoza hatte einen rationalistischen Monismus und die Einheit von Gott und Natur (Pantheismus) vertreten. Im Unterschied zu dem in der Theologie der Aufklärung vorherrschenden Deismus negierte der Spinozismus einen jenseitigen personalen Gott ebenso wie den freien Willen des Menschen. Zum Neuaufleben des Spinozismus in den 1780er Jahren vgl. Rüdiger Otto, Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. u. a. 1994; zu Jacobi und Mendelssohn besonders S. 172-193. – Es war bereits der Eindruck von Zeitgenossen, daß es Jacobi dabei weniger um Lessing ging, als vielmehr darum, seine eigene Spinozaskritik und seine Überzeugung, »daß die Vernunft nicht die letztgültige Instanz für das Verständnis von Wahrheit« sei, möglichst öffentlichkeitswirksam zur Geltung zu bringen. Otto, S. 178.

60 »Spinozismus ist Atheismus«, zit. nach Sieveking, S. 122.

61 Vgl. Otto, S. 188.

62 Gott sei der Ursprung des Wahren und der Güte, bedenke in seinem Verstande alle möglichen Welten und gebe »vermöge seiner allerhöchsten Billigungskraft der besten und vollkommensten Reihe der Dinge den Vorzug«. *Morgenstunden*, 13. Vorlesung, nach Otto, S. 190.

drucken und verbreiten ließ. Die Indiskretion Jacobis und die Infragestellung des bisherigen Lessingbildes erregten das Publikum gleichermaßen und sorgten beim Nachmittagstee und auf Abendgesellschaften für Gesprächsstoff. Die Mehrheit des schreibenden und lesenden Publikums empörte sich über Jacobi und schlug sich auf die Seite Mendelssohns.⁶³

Im Oktober 1785 berichtete Sophie Becker in ihrem Reisetagebuch über einen Besuch mit Elisa von der Recke und dem Verleger Friedrich Nicolai bei Mendelssohn in Berlin. Außer Mendelssohns Frau Fromet Gugenheim⁶⁴ trafen sie hier auch den Theologen Johann Joachim Spalding und den Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift* Johann Erich Biester.⁶⁵ Gesprächsthema war der Spinoza-Briefwechsel: »Heute wurde [...] viel über Lessing gesprochen und zwar durch Veranlassung der ganz neuerlich ausgekommenen Briefe des Geheimrats Jacobi an Mendelssohn, in welchen er den Spinozismus widerlegt und zugleich beweist, daß Lessing ihm zugethan gewesen«, notierte Sophie. Die Berliner Aufklärer sähen dies als »Komplott der Lavaterschen Partei« an, die die Aufklärung durch Denunziation »ihres ersten Mannes, nämlich Lessings« in Mißkredit bringen wolle. Selbst innerhalb der Familien seien in dieser Frage Fronten geschaffen worden, wie das Beispiel Spaldings zeige, dessen Sohn sich zur Zeit in Genf aufhalte und sehr von Lavater eingenommen sei.⁶⁶ Die Vermutung, Johann Caspar Lavater⁶⁷

63 Otto, S. 193. Dies änderte sich allerdings in den folgenden Jahren (nach dem Tod Mendelssohns). Auch Elise Reimarus, die zunächst von Jacobis Vertrauensbruch tief enttäuscht gewesen war, gab ihm später in der Sache recht und nahm wieder freundschaftliche Beziehungen zu ihm auf. Vgl. Sieveking, S. 126.

64 Diese beschrieb sie als »ein Weib von vielem wissenschaftlichen Verstande [...]. Sie nimmt den innigsten Anteil an dem, was ihr Mann spricht.« Becker, S. 196. Vgl. auch Eva J. Engel, Fromet Gugenheim, in: Arno Herzig in Zusammenarbeit mit Saskia Rohde (Hg.), *Die Juden in Hamburg 1590 bis 1990*, Hamburg 1991, S. 227-235.

65 Becker, S. 196.

66 Ebd.

67 Zu Lavater vgl. Horst Weigelt, *Lavater und die Stillen im Lande. Distanz und Nähe. Die Beziehungen Lavaters zu Frömmigkeitsbewegungen im 18. Jahrhundert*, Göttingen 1988; Thomas Höhle, *Afsprung und Lavater*, in: Hartung (Hg.), S. 167-182; Otto, S. 256-280. – Johann Caspar Lavater (1741-1801), Pfarrer in Zürich, der »Eklektiker par excellence«, der die unterschiedlichsten geistigen und theologischen Strömungen seiner Zeit aufnahm und in eigenwilliger Interpretation, wie er selbst von sich sagte, »umlavaterisierte« (Weigelt, S. 11), gehörte zu den schillerndsten und widersprüchlichsten Persönlichkeiten des 18. Jahrhunderts. Von seinen Anhängern wurde er als charismatische Leitfigur, die eine neue christliche Spiritualität vermittelte, verehrt, von seinen Kritikern wegen seines »vielfach ans Lächerliche grenzenden Wunderglaubens« (Höhle, S. 168) und seines auf eigenen Offenbarungen beruhenden Sendungsbewußtseins als Feind der

habe im Spinozismusstreit seine Hände im Spiel, gründete sich darauf, daß Jacobi seine Ausgabe des Spinozismus-Briefwechsels mit einem längeren Lavaterzitat beschlossen⁶⁸ und sich damit aus Sicht der Berliner in die »Front der Aufklärungsfeinde«⁶⁹ eingereiht hatte.

Für Sophie Becker war das Gespräch bei Mendelssohn ein Anlaß, sich intensiver mit dem Spinozismusstreit zu befassen. Mendelssohn gab ihr Jacobis Briefe, und den folgenden Vormittag verbrachte sie mit deren Lektüre.⁷⁰ Als Elisa von der Recke mit ihrer Gesellschaft einige Tage später nach Hamburg weiterreiste, waren auch hier Lessing und der Streit zwischen Jacobi und Mendelssohn wichtigstes Thema. Die Kurländerinnen verkehrten vor allem in den Familien Sieveking und Reimarus, wobei Sophie Becker sich besonders zu Elise Reimarus hingezogen fühlte, die mit Lessing selbst korrespondiert hatte und die durch ihre Briefwechsel mit Mendelssohn und Jacobi unmittelbar in den Spinozismusstreit verwickelt war. Sie besuchte Elise Reimarus mehrmals, unterhielt sich mit ihr über Lessing und ließ sich aus dessen Briefen vorlesen.⁷¹

Das Interesse, auf das der Spinozismusstreit stieß, hatte seinen Grund zum einen in der Popularität der daran beteiligten Protagonisten, zum anderen aber auch in der Brisanz des Themas. In ihm spiegelten sich – ähnlich wie in den Glaubenszweifeln Sophie Beckers – die Aporien des aufgeklärten Religionsverständnisses: Der Anspruch einer konsequenten, vernünftigen Durchdringung der Religion einerseits und die christliche Vorstellung von einem personalen Gott andererseits waren intellektuell mit dem Instrumentarium der Neologie und des Rationalismus kaum miteinander zu vermitteln. Der Pantheismus Spinozas erschien als plausible Alternative, war aber mit dem Christentum unvereinbar. Die Äußerungen Sophie Beckers zu den Debatten in Berlin und Hamburg machen die Verbreitung dieses Diskurses

Aufklärung angesehen. Seinem Eklektizismus entsprach es, daß er Wunder- und Geisterglaube mit einem aufklärerischen Anthropozentrismus verband. Zu den aufklärerischen Elementen gehörten sein »Naturbegriff, nach dem die Natur eine produktive, schöpfungsmächtige, lebendige und geistige Größe ist« (Otto, S. 260), das Interesse am Menschen (ebd., S. 263) und die Auffassung, daß es die Aufgabe eines jeden Menschen sei, »die ihm eigenen Anlagen bestmöglich zu entfalten« (ebd., S. 261).

68 Dieses Zitat war allerdings als allgemeiner »Appell an die vorurteilsfreie Aneignung der Wahrheit« zu verstehen (ebd., S. 256). – Einige Zeit später bekundete Lavater gegenüber Lichtenberg durchaus Sympathie für den Spinozismus. Ebd.

69 Ebd., S. 256. – Verstärkt wurde dieses Urteil dadurch, daß Lavater bereits früher gegen Mendelssohn polemisiert und ihn aufgefordert hatte, zum Christentum überzutreten.

70 Becker, S. 196.

71 Ebd., S. 205. Vgl. auch ebd., S. 211.

deutlich. Das Thema war »in aller Munde«, das gebildete Publikum, die Öffentlichkeit, einschließlich Frauen wie Sophie Becker, setzte sich damit auseinander, bezog Stellung und ergriff für die eine oder andere Denkrichtung Partei.

Unsterblichkeit und Geisterglaube – neue spirituelle Erfahrungen

Die Erfahrung der Defizite einer »vernünftigen« Theologie korrelierte mit der Suche nach einer neuen Spiritualität. Ein Ansatzpunkt war dabei der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele.⁷² Diese Vorstellung gehörte seit dem 14. Jahrhundert zum Grundbestand der christlichen Tradition und gewann vor allem in platonisch geprägten Denkrichtungen an Bedeutung.⁷³ Charakteristisch für die Aufklärung war die Argumentation Hermann Samuel Reimarus': Das Wissen um die Unsterblichkeit der Seele, die Hoffnung auf einen »noch weit besseren Zustand«, ein vollkommeneres Leben, sei Lohn für gegenwärtige Tugend und Entschädigung für erlittenes Leid. Da sich das Glückseligkeits- und Vollkommenheitsstreben auf Erden nicht erfüllen könne und es zudem eine ausgleichende Gerechtigkeit geben müsse, erfordere dies die postmortale Existenz der Seele.⁷⁴ Welch hoher Stellenwert

72 Neben dem Glauben an einen personalen Gott und der Überzeugung von der ethischen Freiheit des Menschen war dies eine der drei Säulen des aufgeklärten Religionsverständnisses. Vgl. Martin Schmidt, *Aufklärung. II. Theologisch*, in: Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 4, Berlin, New York 1979, S. 594-608, hier S. 598. – Deutliche Zweifel an der Unsterblichkeitsvorstellung wurden erst um die Wende zum 19. Jahrhundert laut. Ein auch geschlechtergeschichtlich interessantes Zeugnis für diesen Umbruch ist die 1795 erstmals anonym erschienene Schrift *Elisa, oder das Weib, wie es seyn sollte* von Wilhelmine Caroline von Wobeser (1800 in 5. Auflage), die darin die Unsterblichkeit der Seele anzweifelte und »keine Grundsätze der positiven Religion«, sondern allein »reine Moral« als Beweggrund guten Handelns gelten lassen wollte. Vgl. dazu Claudia Honegger, *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib, 1750-1850*, 2. Aufl. Frankfurt/M., New York 1991, S. 35f.

73 Vertreter waren u. a. Descartes, Leibniz, Reimarus, Mendelssohn, Kant und Fichte. Martin Luther hielt ebenfalls an der Vorstellung fest, leugnete aber im Gegensatz zum (Neo-)Platonismus ihre philosophische Beweisbarkeit. Die katholische Kirche hatte auf dem 5. Laterankonzil (1512-17) die These von der Sterblichkeit der Seele verworfen und damit die Unsterblichkeitsvorstellung ebenfalls unterstützt. Vgl. Gisbert Greshake/Jacob Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, 2. Aufl. Darmstadt 1992, S. 294f.

74 Hermann Samuel Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* (1754, 5. Aufl. 1782); vgl. Greshake/Kremer, S. 296, sowie Schmidt, S. 599. Auch Lessing setzte in seiner Schrift *Die Erziehung des Men-*

dieser Vorstellung im Bewußtsein der aufgeklärten Zeitgenossen zukam, zeigt sich daran, daß Mendelssohns Schrift *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), in der Mendelssohn »Sokrates fast wie einen Weltweisen aus dem 18. Jahrhundert sprechen« ließ,⁷⁵ zu einem »Bestseller des 18. Jahrhunderts«⁷⁶ avancierte.

Sophie Becker schilderte besonders die Begegnungen und Gespräche mit Mendelssohn in Berlin in diesem Zusammenhang als »sehr interessant« und aufschlußreich. An einem Nachmittag, den sie gemeinsam mit Mendelssohn und Friedrich Stolberg verbrachte, kreiste eines der »Hauptgespräche« um die Unsterblichkeit der Seele und um das im Menschen liegende »Gefühl, daß wir gewesen sind und also noch sein werden«.⁷⁷ Einige Tage später unterhielt sie sich auf einem Spaziergang mit Mendelssohn und Karl Wilhelm Ramler über die Frage, ob der Mensch allein durch die Aussicht auf Belohnung zu tugendhaftem Handeln zu bewegen sei, welche Art von Belohnung er dabei erwarte und ob diese eben in der Unsterblichkeit der Seele liege. Mendelssohn vertrat die Auffassung, daß allein das Bewußtsein, eine gute Tat vollbracht zu haben, als »innere Belohnung« genügen müsse. Diesen Gedanken führte Sophie Becker mit dem Hinweis fort, auch diese »innere« Belohnung habe ihren Grund im Glauben an die Weiterexistenz der Seele nach dem leiblichen Tod, so daß also »ohne Unsterblichkeit für uns keine Tugend und keine Verbindlichkeit dazu da wäre«.⁷⁸

Mit der Hoffnung auf (oder dem philosophischen Wissen um) die Unsterblichkeit der Seele verband sich die Frage, wie die Seele überhaupt beschaffen sei.⁷⁹ Man ging davon aus, daß die Seele mit besonderen Kräften versehen sei, deren Wirksamkeit es zu Lebzeiten, aber auch über den Tod – den eigenen und den der anderen – hinaus zu kultivieren galt. Von dieser Er-

schengeschlechts (1777), §58-61, diese Vorstellung voraus; Kant führte die Argumentationslinie weiter und begründete in der *Kritik der praktischen Vernunft* Unsterblichkeit postulativ: Der Mensch stehe unter einem unbedingten sittlichen Anspruch, den er jedoch nie (bzw. erst im »Unendlichen«) vollkommen erfüllen könne; es müsse eine letzte Konvergenz zwischen sittlichem Handeln und Glückseligkeit geben. Greshake/Kremer, S. 296f.

75 Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, hg. v. Dominique Bourel, Hamburg 1979, S. 9.

76 Dominique Bourel, Nachwort zur Entstehung des »Phädon«, in: Mendelssohn, *Phädon*, S. 161-173, hier S. 161.

77 Becker, S. 191.

78 Ebd., S. 193.

79 Dabei wurden vor allem die Theorien Emanuel Swedenborgs und seine Interpretation der »geistigen Welt«, die eine »Welt der Geister« sei, diskutiert und rezipiert. Zum Interesse der Aufklärer, insbesondere Kants, an Swedenborg vgl. Böhme/Böhme, S. 250-261.

kenntnis zu praktischen Versuchen, diese Kräfte zu aktivieren, war es nur ein kleiner Schritt. Besonders in den 1780er Jahren entwickelte sich ein umfangreiches Repertoire spiritueller Praktiken. Dazu gehörten die psycho-physikalischen Versuche des animalischen Magnetismus Mesmers⁸⁰ ebenso wie die magisch-esoterischen Praktiken Lavaters oder die Geisterbeschwörungen des angeblich einem geheimen Orden angehörenden Grafen Cagliostro.⁸¹ Die aufgeklärt-intellektuelle Elite in Paris, Berlin, Hamburg und Weimar stand dem offen und interessiert, mal mehr und mal weniger kritisch gegenüber.

Sophie Becker begegnete diesen Phänomenen mit einer Mischung aus distanzierter Neugier und tatsächlichem spirituellen Bedürfnis. Die ausführlichsten Gespräche über esoterische Themen und Erfahrungen berichtete sie aus Weimar von den Gesellschaften bei der Gräfin Bernstorff, wo man über »Geistersehen, Ahnungen und dergleichen« plauderte.⁸² Beeindruckt war sie von Frau von Stein, die einige »Beispiele von Ahnungen« nannte und »eine Erklärung dieser Seelenkraft« zum besten gab, die sie einmal gelesen und sehr überzeugend gefunden habe: Die Seele sei »eine dunkle Vorstellung aller Welt und aller ihrer Verhältnisse«, dann und wann trete jedoch eine Vorstellung »ins Helle, und die Seele [werde] [...] sich derselben deutlich bewußt.« Der Mensch könne dann »zukünftige Dinge mit der nämlichen Gewißheit als die Gegenwärtigen« voraussagen. Diese »Erklärung«, die im ersten Teil Ähnlichkeit mit dem *Zweiten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele* in Mendelssohns *Entwurf zu Phädon* aufweist,⁸³ leitete aus der Unsterblichkeit der

80 Robert Darnton, *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*, Frankfurt/M., Berlin 1986; Anneliese Ego, »Animalischer Magnetismus« oder »Aufklärung«. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zum Konflikt um ein Heilkonzept im 18. Jahrhundert, Würzburg 1991.

81 Klaus H. Kiefer (Hg.), *Cagliostro. Dokumente zu Aufklärung und Okkultismus*, München 1991. – Cagliostro hatte sich 1779 auch in Mitau aufgehalten, wo Elisa von der Recke zunächst zu seinen Anhängerinnen gehörte (Sophie Becker wird in diesem Zusammenhang nicht erwähnt), ihn dann aber als Scharlatan durchschaute. Über ihre Erfahrungen veröffentlichte sie 1787 die Schrift *Nachricht von des berühmigten Cagliostro Aufenthalt in Mitau, im Jahre 1779, und von dessen dortigen magischen Operationen* (abgedruckt in: Kiefer, S. 20-143).

82 Becker, S. 87. Vgl. oben Anm. 5.

83 In diesem *Entwurf zu Phädon* heißt es, die Seele sei »eine immer rege Krafft«. Sie habe »eine Menge dunkler Begriffe, deren sie sich nicht bewußt ist«, sie werde aber »bey Gelegenheit der Fragen, die ihr getan werden, bald auf diese, bald auf jene Vorstellung aufmerksam gemacht«. Öfters würden »gewisse Begriffe in der Seele gleichsam schlafen, die bey Gelegenheit anderer Vorstellungen mit welchen sie einige Ähnlichkeiten haben, wieder rege gemacht werden«. (Mendelssohn, *Phädon*, S. 4.) Diese Überlegungen, die Bezug auf den platonischen *Phaidon* (72 E ff.) nehmen, wurden von Mendelssohn nicht mehr weiterverfolgt. Hier muß

Seele die Vorstellung von gleichsam »übernatürlichen« Fähigkeiten des Menschen ab. Sophie Becker bemerkte dazu in ihrem Tagebuch, dies klinge zwar plausibel, lasse aber die eigentliche Frage, nämlich wie dies denn möglich sei, offen.⁸⁴ Die »besondere Erfahrung von Ahnungen«⁸⁵ gehörte für sie zu den unerklärlichen Phänomenen, mit denen sie bei verschiedenen Gelegenheiten immer wieder konfrontiert wurde, denen sie aber insgesamt eher skeptisch gegenüberstand.⁸⁶

Ein Höhepunkt des Aufenthaltes in Weimar war die Begegnung mit Hermann Obereit.⁸⁷ Gräfin Bernstorff hatte den vor allem durch die gegen ihn gerichteten Polemiken in Zimmermanns *Über die Einsamkeit*⁸⁸ bekannten Theosophen und »Geisterseher«⁸⁹ zu einer Abendgesellschaft eingeladen, an der außer Elisa von der Recke und Sophie Becker auch Luise von Lengefeld, deren Bruder und ihr Vetter teilnahmen.⁹⁰ Wie einige Tage zuvor die Ausführungen Frau von Steins so schilderte Sophie Becker nun Obereits Theorie der Seelenkräfte:

»Er glaubt, daß in allen Körpern die sonst benannten, wesentlichen Eigenschaften Wirkungen gewisser Kräfte oder Geister außer ihnen sind, z. E. die Schwere ist eine Kraft, Leichtigkeit eine etc. Die vorzüglichsten Eigenschaften jeder Kraft sind Zusammenziehung und Ausdehnung; damit man aber ja nicht an Materie dabei dächte, setzt er hinzu: eine unzertheilbare Ausdehnung. Je fester sich also eine Kraft in einen Punkt zurückzieht, je stärker ist sie. Dieser Satz leitet ihn nun auf die Fähigkeit der

offen bleiben, ob Frau von Stein Mendelssohns *Entwurf* kannte oder ob sie sich direkt auf Platon bezog. Vgl. auch Alexander Altmann, Die Entstehung von Moses Mendelssohns *Phädon*, in: Lessing Yearbook 1, 1969, S. 200-233, hier S. 213.

84 »Recht gut! Wer sich nur das ›comment‹ erklären könnte«, kommentierte sie diese Theorie. Becker, S. 87.

85 Einige Monate zuvor hatte sie notiert, daß ein Bekannter in Karlsbad, ein vertrauenswürdiger »gesetzter, ernster« Mann, ihr erzählt hatte, er habe den Tod seiner Mutter im Traum vorausgesehen. Ebd., S. 44. Vgl. auch ebd., S. 223.

86 Dies galt auch für ihre eigene Person: An einem Augusttag 1785 war ihre Seele »so wenig heiter«, daß sie dies als schlechtes Omen hätte deuten können: »Wenn ich mein Gefühl für Ahnung nähme, so glaubt ich, daß mir hier noch einmal etwas recht Trauriges begegnen müßte.« Doch ihr Rationalismus behielt die Oberhand, und fast trotzig fügte sie hinzu: »[...] doch ich glaube keine Ahnungen«. Ebd., S. 180f.

87 Zu Obereit vgl. Schings, S. 220-225.

88 Johann Georg Zimmermanns Werk *Über die Einsamkeit* war 1783 erschienen und gehörte auch zur Lektüre Sophie Beckers und Elisa von der Reckes. Becker, S. 185.

89 Ebd., S. 89.

90 Ebd., S. 88.

menschlichen Seele, Dinge zu wirken, die unsren vulgären Augen Wunder scheinen. Je mehr sich der Geist des Menschen vom Körper ab- und in sich selbst zurückzieht, je größer wird seine Kraft. Nun erzählte er uns ein Beispiel von seiner seligen Liebsten, welche es in der Absonderung des Geistes vom Körper so weit gebracht hätte, so daß sie von allem, was um sie her vorgegangen ist, in ihren Gedanken und inneren Geschäften der Seele nicht hat können gestört werden.«⁹¹

Die Seelenkräfte und die Frage, ob und wie eine Kontaktaufnahme mit der Seele oder dem Geist eines Verstorbenen möglich sei, beschäftigten auch die im Vergleich zur Weimarer Gesellschaft bodenständigeren Berliner Aufklärer.⁹² Sophie Becker und Elisa von der Recke verkehrten in Berlin vor allem im Bekanntenkreis Friedrich Nicolais, hatten Kontakt mit Mitgliedern der Mittwochsgesellschaft,⁹³ besonders mit den Herausgebern der *Berlinischen Monatsschrift* Johann Erich Biester und Friedrich Gedike sowie mit Mendelssohn und Ramler. Bei einem Besuch Nicolais, Biesters sowie Friedrich Stolbergs, der sich ebenfalls gerade in Berlin aufhielt, bei Elisa von der Recke sprach man sehr angeregt, »wie jetzt gewöhnlich ist, von Geistersehern und Jesuitismus«,⁹⁴ konkret über die bekannten »Geisterseher« Saint Germain, Mesmer und Cagliostro und darüber, ob deren Auftreten tatsächlich neu und kennzeichnend für »unser Jahrhundert« sei oder ob es ähnliches nicht schon früher, wenn auch mit einer geringeren Popularität gegeben habe. Anders als in Weimar überwogen in Berlin gegenüber solchen »Geistersehern« Kritik und Skepsis – eine Haltung, die Sophie Becker entgegenkam. Sie selbst verfolgte zwar mit »Neugier«⁹⁵ und Interesse die esoterischen Neigungen ihrer Zeitgenossen, blieb jedoch, was die Ergebnisse der Bemühungen anbelangte, sich der Weiterexistenz der Seele oder des Geistes eines Menschen zu vergewissern, skeptisch. Ein möglichst vernünftiges, nüchternes Verständnis der geistigen und theologischen Zusammenhänge behielt bei ihr die Oberhand.

91 Ebd., S. 89.

92 Zur Berliner Aufklärung und dem Kreis um Nicolai vgl. Horst Möller, *Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai*, Berlin 1974.

93 Vgl. Henri Hümpel, *Was heißt Aufklären? – Was ist Aufklärung? Rekonstruktion eines Diskussionsprozesses, der innerhalb der Gesellschaft von Freunden der Aufklärung (Berliner Mittwochsgesellschaft) in den Jahren 1783-1789 geführt wurde*, in: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 42, 1994, S. 185-226.

94 Becker, S. 190.

95 Vgl. ebd., S. 89, im Zusammenhang mit Obereit.

Religion als Teil der Geselligkeit – Fazit

Die persönlichen Zeugnisse Sophie Beckers – ihr Tagebuch und ihr Briefwechsel – verweisen auf »die zentrale Bedeutung, die das Problem der Religion für den aufgeklärten Diskurs in Deutschland besaß«. ⁹⁶ Sie machen deutlich, daß dieser Diskurs eine breite Öffentlichkeit unter den Gebildeten fand und weder Domäne der Gelehrten noch Männersache war. Die Frauen in Weimar, Hamburg und Berlin ließen sich unbefangen, selbstbewußt und kompetent auf die Diskussion und Rezeption alter und neuer religiöser Vorstellungen ein. Geschlechtsspezifische Besonderheiten im Umgang mit diesen Themen erscheinen dabei als sekundär. Die Gesellschaften und Gesprächskreise, in denen man sich auf Reisen, bei Besuchen, zum Tee oder auf Abendgesellschaften unterhielt, waren meistens gemischtgeschlechtliche, in denen Männer und Frauen sich gleichermaßen zu Wort meldeten. Allerdings war auch eine aufgeklärte Frau wie Sophie Becker darum bemüht, äußerlich dem Frauenbild der Zeit zu entsprechen: Sie ließ Männern bei Meinungsäußerungen in der Regel den Vortritt und erhob keinen Anspruch auf »Gelehrsamkeit«, was seitens der männlichen Gesprächsteilnehmer wohlwollend zur Kenntnis genommen wurde. ⁹⁷

Gegenüber den Inhalten, um die es ging, trat dieses äußere Verhalten jedoch in den Hintergrund. Konventionen und Geschlechtsstereotypen spielten also durchaus eine Rolle; dem stand jedoch nicht entgegen, daß Frauen sich freimütig zu den gleichen Themen wie Männer äußerten, Position bezogen und ernstgenommen wurden. Die informelle, offene Geselligkeit bot Raum für kritische Diskussionen ebenso wie für experimentierfreudiges Suchen nach neuen spirituellen Erfahrungen – Raum also für ein vielschichtiges Spektrum an religiösen Vorstellungen, das nicht von Frauen dominiert, aber in all seinen Facetten von ihnen mitbestimmt und mitgetragen wurde.

96 Möller, Vernunft und Kritik, S. 82.

97 Vgl. z. B. Becker, S. 35, 63 und 191. Zu den männlichen Vorbehalten gegenüber weiblicher Gelehrsamkeit und den weiblichen Strategien der Anpassung und des subversiven Widerstands, vgl. Ulrike Weckel, Der Fieberfrost des Freiherrn. Zur Polemik gegen weibliche Gelehrsamkeit und ihren Folgen für die Geselligkeit der Geschlechter, in: Elke Kleinau/Claudia Opitz (Hg.), Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, Bd. 1, Frankfurt/M., New York 1996, S. 360-372.