

## **Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung**

### **1 Semler zwischen den Fronten**

#### **1.1 In der theosophischen Zeit**

„Wann werden wir doch das Ende dieser theosophischen Zeit erleben!“ – klagte 1791 ein Rezensent in Nicolais *Allgemeiner deutscher Bibliothek* angesichts der unaufhörlichen Veröffentlichung älterer und neuerer Schriften, die aus Berliner Perspektive das Firmenschild der *Theosophie* verdienten. Es gehöre „übrigens“, so bemerkte der Rezensent, „zu den Zeichen unserer Zeit, alle alte theosophischen Sachen aufzusuchen, gleich als wenn nicht unsere würdigen Gottesgelehrten genießbarere und stärkere Nahrungsmittel für das Herz uns geliefert hätten.“<sup>1</sup>

Diese Klage scheint ein exemplarisches Zeugnis für die traditionelle dichotomische Sichtweise zu sein, die Aufklärung als „Denkform“ im Gegenüber zu obskuren, anti- oder voraufklärerischen Strömungen betrachtet.<sup>2</sup> In der Esoterikforschung ist demgegenüber erkannt worden, dass Aufklärung von esoterischen Elementen durchzogen und durchquert, jedenfalls ohne sie nicht zu denken ist,<sup>3</sup> anders als es bei normativen Aufklärungsprojektionen der Fall ist, die zuweilen ihr eigenes Verständnis dessen, was aufgeklärt sei, der historischen Untersuchung zugrunde zu legen scheinen. Damit ist nicht nur an Aufklärungsverständnisse gedacht, die wie Jonathan Israel den Pantheismus oder wie Winfried Schröder den Atheismus als Kern und als geheimes Telos der historisch im 18. Jahrhundert kulminierenden Aufklärung betrachten.<sup>4</sup>

---

1 [Anzeige] Vom neuen Jerusalem und dessen himmlischer Lehre aus dem Himmel gehört, von Emanuel Swedenborg, nebst einem Vorbericht vom neuen Himmel und der neuen Erde (126 S.), in: Allgemeine deutsche Bibliothek (1791), S. 107. Zusammen mit diesem Buch wurde die Neuauflage angezeigt von: Herzog Ernst August von Sachsen Weimar, Zu dem höchsten alleinigen Jehovah gerichtete theosophische Herzens-Andachten – nebst einigen aus dem Buche der Natur und Schrift hergeleiteten philosophischen Betrachtungen von den drey Haushaltungen Gottes im Feuer, Licht und Geist zur Wiederbringung der Creatur. Philadelphia 1786, 359 S. [1. Aufl. s.l. 1742 unter dem Titel: Zu dem hoechsten alleinigen Jehovah gerichtete theosophische Herzens-Andachten oder Fürstliche selbst abgefasste Gedancken, wie wir durch Gottes Gnade uns von dem Fluch des Irdischen befreyen und im Gebet zum wahren Lichte und himmlischen Ruhe in Gott eingehen sollen; nebst einigen aus dem Buch der Natur und der Schrift hergeleiteten Philosophischen Betrachtungen von denen dreyen Haushaltungen Gottes im Feuer, Licht und Geist zur Wiederbringung der Creatur].

2 Vgl. Monika Neugebauer-Wölk/Markus Meumann, Aufklärung – Esoterik – Moderne. Konzeptionelle Überlegungen zur Einführung, in: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hg. v. dens. und Renko Gelfahrth. Berlin, Boston 2013, S. 1–33, hier S. 9.

3 Das belegen die Beiträge des Tagungsbandes Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Andre Rudolph. Tübingen 2008.

4 Vgl. Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford et al. 2003; Winfried Schröder, *Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Stuttgart 2011.

Diese Spannungen ergeben sich aus einem problematischen Verhältnis. Einerseits wird Aufklärung als „Leitwert“ heutigen westlichen Denkens und als „Inbegriff“ moderner „Errungenschaften“ wie Autonomie, Rationalität, Wissenschaft, Fortschritt und Freiheit betrachtet, als erkenntnisleitendes und moralisch orientierendes Normativ also. Zugleich gilt Aufklärung aber nicht nur als Wert im Sinne einer Errungenschaft, sondern auch als historisches Datum und „Ursprungsort“, der zum „Gründungsmythos der westl[ichen] Zivilisation“ gemacht worden ist.<sup>5</sup> In einem teleologischen Geschichtsverständnis ist die Aufklärung des 18. Jahrhunderts damit Initialzündung und entscheidende Vorstufe der Moderne und des Fortschritts, sie zeichnet sich durch universal geltende Werte aus.<sup>6</sup>

Andererseits beinhaltet schon der Begriff Aufklärung zwangsläufig auch deren Gegensatz und eröffnet damit eine dichotomische Perspektive,<sup>7</sup> die das Andere, das Gegen, die Schatten, den Aberglauben und die Unvernunft, vielleicht sogar Kirche und Religion an sich im Ergebnis des Jahrhunderts der Aufklärung als überwunden oder erledigt betrachtet und dabei die zeitgenössische Perspektive von Autoren des 18. Jahrhunderts und eine jetzige Perspektive auf das 18. Jahrhundert miteinander verbindet. Dass solche Dichotomien zuweilen von den Zeitgenossen, aber vor allem auf der Basis jetziger Auffassungen darüber aufgemacht worden sind, was als Aufklärung oder als aufgeklärt zu gelten habe, lässt sich vielfach rekonstruieren. Dass sich diese Dichotomien am historischen Ort aber nicht oder mit unerwarteten Modifikationen wiederfinden lassen, ist keinesfalls erst durch die Esoterikforschung gezeigt und belegt worden. Das reintegrative Konzept des „Ganzen Menschen“<sup>8</sup> hat auf der anthropologischen Ebene nachdrücklich die Verbundenheit und Verschlungenheit vermeintlicher Antagonismen gezeigt, die nach einem normativen Aufklärungsverständnis durch einseitig aufgefasste Rationalisierungsprozesse getrennt worden seien. Konsequente Historisierungen könnten normative Verschlagwortungen auch auf anderen Ebenen verhindern und die vermeintlichen Schattenseiten und überwundenen Episteme in den Debatten und Literaturen entdecken helfen. Im Ergebnis würden dann anstelle von eindeutigen Repräsentationen von Aufgeklärtheit historische Ambivalenzen stehen, die klare Rückwege auf den vermeintlich nur zu memorierenden Gründungsmythos Aufklärung eher verstellen und an der Wurzel der Aufklärung spurenhafte Differenzierungen anstelle klarer Identitäten erblicken.

Der theologischen Semlerforschung scheint es schwerzufallen, diese konsequent historische Perspektive in die Betrachtung ihres ‚aufgeklärten‘ Helden einzubeziehen. Der

5 Gerrit Walter, [Teil-] Art. „Aufklärung“, in: Enzyklopädie der Neuzeit 1 (2005), S. 791–802, hier S. 792.

6 Kritik an diesem normativen Aufklärungsbegriff ist vor allem in Michel Foucaults philosophischem Vermächtnis geübt worden: Man müsse sich vor allem von der [normativ intendierten, F. S.] Erpressung der Aufklärung und eines [Universalgültigkeit beanspruchenden, F. S.] Humanismus befreien. Vgl. Michel Foucault, Was ist Aufklärung?, in: Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung. Hg. v. Eva Erdmann, Rainer Forst und Axel Honneth. Frankfurt am Main, New York 1990, S. 35–54, hier S. 45–47. Vgl. dazu insgesamt Friedemann Stengel, Discourse Theory and Enlightenment, in: Aries 16 (2016), S. 49–85; ders., Was ist Humanismus?, in: PuN 41 (2015), S. 154–211, besonders S. 205–211.

7 Vgl. auch Neugebauer-Wölk/Meumann, Einführung (wie Anm. 2), S. 9.

8 Vgl. Hans-Jürgen Schings, Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert (DFG-Symposium 1992). Stuttgart, Weimar 1994; vgl. auch Neugebauer-Wölk/Meumann, Einführung (wie Anm. 2), S. 10f.

hallische Theologe Johann Salomo Semler (1725–1791), Professor an der Fridericiana seit 1752, gilt als der „unbestrittene Führer der Neologie“,<sup>9</sup> die aus dem rückschauenden Fokus jetzt-zeitiger Theologie und insbesondere historisch-kritischer Hermeneutik in teleologischer Manier ein bahnbrechendes Fundament für die moderne Theologie gelegt habe.<sup>10</sup> Semler ist Gewähr des Fortschritts, womöglich Vater des theologischen Liberalismus, aber gewiss Bahnbrecher auf dem Weg in eine akademische Theologie, die durch ihr Festhalten an Aufklärung als Historisierung ihren Ort an der *universitas* verdient. Mit einem Diktum von Wilhelm Dilthey gilt er nach wie vor als „gewaltigster“ Anstoß in der Hermeneutik zwischen Leibniz und Kant,<sup>11</sup> „zugleich Höhe- und Schlusspunkt der theologischen Auslegungswissenschaft des 18. Jahrhunderts“.<sup>12</sup> Luftgold und Luftsalzwasser, Rosenkreuzer und Illuminaten passen hier nicht hinein; wer diese Kontexte und Affinitäten nicht nur des älteren Semler ins Auge fasst wie Christian Soboth oder wer Semlers hermetische Affinitäten plausibel seinem hermeneutischen Ansatz zuordnet wie Peter Hanns Reill, wird in manchen neuesten Arbeiten nicht einmal erwähnt oder zwar im Verzeichnis genannt, aber nicht ausgewertet.<sup>13</sup>

- 
- 9 Emanuel Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*. 3. Aufl. Münster 1984, Bd. 4, S. 48.
- 10 Zur Kritik an diesem Bild vgl. Friedemann Stengel, *Ereignis, Kontingenz, Schrift. Zur Historizität der Bibelhermeneutik im 18. Jahrhundert* in *PuN* 39 (2013), S. 241–276, hier S. 273 f., passim. In erweiterter Fassung erschienen als: *Zwischen „fanatischer Barbarei“ und „moralischem Sinn“*. Schnitt- und Scheidepunkte der Schriftauslegung im 18. Jahrhundert, in: *Goldene Anfänge und Aufbrüche*. Johann Jakob Wettstein und die Apostelgeschichte. Hg. v. Manfred Lang und Joseph Verheyden. Leipzig 2016, S. 177–216.
- 11 Vgl. Wilhelm Dilthey, *Leben Schleiermachers*. Bd. 2: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Hg. v. Martin Redeker. 2. Halbband: *Schleiermachers System als Theologie*. Berlin 1966, S. 597–787, zit. bei Marianne Schröter, *Aufklärung durch Historisierung*. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums. Berlin; Boston 2012, S. 11.
- 12 Marianne Schröter, *Aufklärung durch Historisierung* (wie Anm. 11). Das Urteil Diltheys steht am Beginn der Untersuchung Schröters, die sich dadurch (unausgesprochenermaßen) gerade nicht der Historizität der Semlerschen Hermeneutik verschrieben hat. Es geht darum, Semlers Verdienst für den „wissenschaftlichen Diskurs der nachfolgenden Zeit“ herauszustellen. Die Urteile über Semler bis ins 20. Jahrhundert weisen nun aber gerade eine starke Ambivalenz und ganz und gar kein durchgängiges Verdienst auf (ebd., S. 12–18). Keiner seiner „Nachfolger oder Schüler“ hat akademische Veranstaltungen auf der Basis von Semlers Büchern gehalten, von einer „Semler-Schule“ kann keine Rede sein (ebd., S. 374). Ist Semlers forschungsgeschichtliche Exzellenz etwa eine Behauptung Diltheys, Hirschs und der ihnen folgenden Autoren, die beispielsweise F. G. A. Tholucks kritischer Würdigung entgegengesetzt ist? Wie soll ein Verdienst zustande kommen, wenn es niemand weitergeschrieben oder überhaupt nachweisbar zur Kenntnis genommen hat? Vgl. zum Semlerbild Tholucks: Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther. Lund 1961, S. 18–20.
- 13 So bei Schröter, *Historisierung* (wie Anm. 11); Peter Hanns Reill, *Religion, Theology, and the Hermetic Imagination in the Late German Enlightenment. The Case of Johann Salomo Semler*, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*. Hg. v. Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann. Göttingen 2001, S. 219–233; Christian Soboth, *Die Alchemie auf dem Abtritt*. Johann Salomo Semler und die hermetische Kehrseite der Neologie, in: *Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace*. Hg. v. Nicola Kaminski et al. Tübingen 2002, S. 67–100; Markus Meumann, *Hermetik als Privatreligion? Johann Salomo Semler und die esoterische Tradition*, in: *Atlantic Understandings: Essays on European and American History in Honor of Hermann Wellenreuther*. Hg. v. Claudia Schnurmann und Hartmut Lehmann, Hamburg 2006 (*Atlantic Cultural Studies* 1), S. 185–199. Im Verzeichnis bei Schröter zwar enthalten, aber ohne produktive Verwendung im Text: Hartmut H. R. Schulz, *Johann Salomo Semler als er 13 Grane Luftgold untertänigst einschickte*, in: *Theologie und Aufklärung*. Hg. v. Wolfgang Erich Müller und H. H. R. S. Würzburg 1992, S. 179–204; sowie Hans-Eberhard Heß, *Theologie und Religion bei*

Das gängige, von Emanuel Hirsch ebenso wie von seinem theologischen Kontrahenten Karl Barth Mitte des 20. Jahrhunderts in die Welt gesetzte Verdikt verweist den alten Semler mit seinem Hermetismus- und Alchemieinteresse in die Ecke der Dämonie<sup>14</sup> oder wenigstens der Zweideutigkeit,<sup>15</sup> es infantilisiert ihn, erklärt diese Lebensphase für irrelevant<sup>16</sup> oder sieht Semler wie Johann Gottfried Eichhorn<sup>17</sup> Ende des 18. Jahrhunderts in einer Art dementer, weltflüchtiger Schwärmerei versinken. Dieses Verdikt wirkt ungebrochen fort, wo ein Referenzrahmen heutigen Selbstverständnisses normativ auf historische Kontexte zurückprojiziert wird und zu einer Verknappung des Historischen auf dasjenige führt, was die wissenschaftlichen Marker der Moderne vermeintlich ausmacht, sei es die „hermeneutische Wende“,<sup>18</sup> für die Semler – neben Johann August Ernesti – steht, sei es seine Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion oder seine Teufelskritik.<sup>19</sup> Was sich angeblich ‚durchgesetzt‘ hat, was also dem normativen Maßstab eines bestimmten jetzigen Aufklärungsverständnisses entspricht, wird zuweilen segmentiert oder fragmentiert und damit zwangsläufig entkontextualisiert.

Im Folgenden wird einer solchen Tendenz an einem Beispiel widersprochen, und es wird gezeigt, wie mannigfaltig Semlers Fronten gezogen sind, von welchem Stimmengewirr seine Gespräche hallen, wie groß der Kampfplatz dieses Gelehrten ist, der sich mit so vielen Gegnern aus allen denkbaren Lagern herumzuschlagen hat, sei es der Fragmentist, sei es Bahrdt, seien es Teufelsapologeten, Kryptokatholiken, Illuminaten, Exorzisten, neue Rosenkreuzer, Konfessionalisten, Mesmeristen, lavaterische Physiognomisten oder starre Dogmatiker, zumal Semler von all seinen Gegnern etwas mitgenommen zu haben scheint. Zwischen diesen tatsächlichen, konstruierten oder vermeintlichen Kombattanten hat Semler wohl keine Baustelle im überaus polemischen Gelehrtenfeld der letzten dreißig Jahre des *Siècle des Lumières* ausgelassen.

---

Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Augsburg 1974 (Mskr.). Zurückhaltender, aber ohne weiter auf die „naturwissenschaftlichen Neigungen“ Semlers einzugehen, äußert sich Gottfried Hornig, Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen. Tübingen 1996, S. 81 f.

14 Vgl. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 3. Aufl. Berlin (Ost), S. 150.

15 Vgl. Hirsch, Geschichte (wie Anm. 9), Bd. 4, S. 48.

16 Schröter, Historisierung (wie Anm. 11), S. 20.

17 Zitiert nach Barth, Theologie (wie Anm. 14), S. 150: Semler habe sich „merkwürdigerweise“, aber „verärgert“ durch seine Kämpfe gegen die neologischen Zeitgenossen am Ende seines Lebens ganz von der Theologie abgewendet, sich der Naturgeschichte und dann „sogar der hermetischen Philosophie, der Theosophie, der Rosenkreuzerei, der geheimen Chemie, dem Glauben an eine verschwundene aber wahre Lichtwelt“ gewidmet, ja er habe „mit voller Überzeugung Luft und Stinkgold und hermetische Arzneien“ produziert. Barth bezieht sich dabei auf Johann Gottfried Eichhorn, Johann Salomo Semler. Einige Bemerkungen über seinen litterarischen Charakter. S. I. 1793, S. 180: Semler habe, so Eichhorn etwas anders als Barth, „mit Vergnügen die Alchemie ihr Haupt erheben sehen“, sich nach seinen früheren Kämpfen gegen „Aberglauben“ und „Schwärmerei“ nun selbst „von theosophischer Schwärmerei tingiren“ lassen und fest an die geheime Chemie geglaubt.

18 Das ist Gerhard Ebelings Begriff für den Paradigmenwechsel in der Hermeneutik des 18. Jahrhunderts, vgl. ders., Art. „Hermeneutik“, in: RGG<sup>3</sup> 3 (1959), S. 242–262, hier S. 253. Zur Kritik an dieser Zuschreibung vgl. Stengel, Ereignis (wie Anm. 10).

19 Vgl. dazu Renko Geffarth, Von Geistern und Begeisterten. Semler und die „Dämonen“, in: Neugebauer-Wölk/Rudolph, Aufklärung (wie Anm. 3), S. 115–130; Friedemann Stengel, Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2011, S. 487–495, 500–505; Karl Aner, Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929, S. 234–252.

An einem nur kleinen Abschnitt dieses Baugeschehens wird deutlich, dass der Semler unterstellte aufklärerische Liberalismus enge Grenzen hatte, ja dass Semler in Bedrängnis zum illiberalen und in diesem Sinne antiaufklärerischen protestantischen Konterrevolutionär wurde. Das betraf nicht nur den Glauben Mohammeds, dem Semler im Gegensatz zu vielen seiner aufklärerischen Zeitgenossen eher weniger Toleranz entgegenbrachte,<sup>20</sup> es betraf vor allem die Verteidigung des eigenen Gebiets. Semler wurde dabei zum Verlierer des ‚Kampfes um die Aufklärung‘.

Es ist dabei entscheidend, genau nach dem jeweiligen Gesprächspartner zu fragen, mit dem sich Semler unterhält, und bei dieser Frage nicht eine unterstellte außer- oder nicht mehr diskursive Grundhaltung zugrunde zu legen, die Semler nur wiederholt, geradeso als ob er seinen einmal errungenen Standpunkt in verschiedenen Situationen jeweils nur iteriert hätte. Es geht um die aktuelle und präzise Positionierung in einem Kontext, in dem Semler eine Theologie entwickelte, deren Systematik sich kaum aus den Fronten herauslösen lässt und deren Intentionen sich hinter den Texten verstecken. Weder die oben genannte und traditionell bei Semler posthum diagnostizierte Demenz, Dämonie oder Bigotterie sind ein zulässiges Urteil, das eine sorgfältige, sich ihrer eigenen Grenzen bewusste historisch-kritische Analyse zu treffen befugt ist, noch kann es auf den Befund hinauslaufen, man müsse Semler schlechtes Deutsch,<sup>21</sup> eine äußerst unsystematische Schreibweise, unüberlegte Eiligkeit<sup>22</sup> oder „Weitschweifigkeit und fehlende Stringenz“<sup>23</sup> bescheinigen, um Person und *Werk* von vermeintlichen Inkonsequenzen oder Irregularitäten zu exkulpieren oder, besser gesagt, zu reinigen. Gerade bei dem extrem viel schreibenden Semler fällt nämlich das hohe Maß einer kontext- und adressatenbezogenen Diskursivität<sup>24</sup> auf, die sich an seinen Gegnern und deren Texten eben historisch, nicht systematisch abarbeitet und gerade deshalb eine systematische Gesamtsicht seines gelehrten Lebens kaum zulässt. „Seine hermeneutischen Einsichten“ werden in der Auseinandersetzung nicht „bewährt“,<sup>25</sup> sondern in der Auseinandersetzung entworfen, entwickelt und fortgeschrieben. Nur so lassen sich die zahlreichen, vermeintlich inkonsequenten Positionierungen und Widersprüche beschreiben – eben gerade nicht als Inkonsequenzen, sondern als kontingente, diskursiv bedingte Standorte.

## 1.2 Semler der Aufklärer

Semler hat sich zwischen gewaltige Fronten nicht nur begeben, er hat sie verschärft und munitioniert, er hat zwischen diesen Gräben seine eigene Theorie entwickelt, die dogmatische Positionen und autoritative Machtansprüche in die Schranken weisen möchte – durch *Historisierung*. Dieser Anspruch – und so ist der Titel von Marianne Schröters

20 Vgl. Daniel Cyranka, MAHOMET. Repräsentationen des Propheten in deutschsprachiger Literatur des 18. Jahrhunderts. Göttingen 2018, Kap. 19.

21 Vgl. Hirsch, Geschichte (wie Anm. 9), Bd. 4, S. 50.

22 Vgl. Hornig, Semler (wie Anm. 13), S. 278.

23 Schröter, Historisierung (wie Anm. 11), S. 19.

24 Sein Werk lässt sich deswegen gerade nicht einfach als „Materialsammlung kritisch bearbeiteter Einzelprobleme“ (Schröter, Historisierung [wie Anm. 11], S. 19) bezeichnen. Dazu ist Semler viel zu eng an Literatur und Kontexten orientiert.

25 So Schröter, Historisierung (wie Anm. 11), S. 20.

Dissertation<sup>26</sup> völlig zu Recht gewählt – scheint wie bei kaum einem anderen Autor deutlich für ein Aufklärungsprojekt zu stehen, das den Dogmatismus des Normativen durch eine geradezu relativistisch anmutende Kontextualisierungsforderung ersetzen möchte. Es ist eine bestechende Tendenz zu Liberalität und Toleranz, die diesem Projekt vor allem in der theologischen Semlerforschung bescheinigt wird, und man wundert sich, wie vor ein paar Jahren ausdrücklich auch Peter Hanns Reill, über so viel Foucaultsches am Ende des Jahrhunderts der Aufklärung.<sup>27</sup>

In der Tat könnte man sich mit der Parallelisierung zwischen der *Unerbittlichkeit der Historizität*,<sup>28</sup> mit der Foucaults Forderung treffend zusammengefasst wird, und Semler bestätigt sehen, wenn man Semler 1787 gegenüber ihm diktatorisch anmutenden, Universalität und Uniformität beanspruchenden Systemen ausdrücklich von der „moralische[n] Souveränität der Historie“ reden hört, die die „reine heilige Quelle der Freiheit unserer moralischen Urtheile“<sup>29</sup> sei, und zwar ganz direkt gegen eine *bestimmte* dogmatische Position gerichtet.<sup>30</sup> Hier macht jemand die Perspektive des Historischen zur unumstößlichen Herrscherin über alle Dogmatismen, Ideologien und diktatorisch daherkommenden Projekte, zu einer Herrscherin, die aus dem Gefängnis dogmatischer Zwänge zur moralischen Freiheit befreit. Vielleicht ist es gerade dieses Lied von der moralischen Herrschaft der Historie, das zum Jubeltag einer Historikerin gesungen werden darf, die sich dem eben niemals front- und konfliktlosen Anspruch des Historischen gegenüber dem Dogma verschrieben hat.

Das Recht auf subjektive Positionierung, Freiheit vom Dogma, ja sogar Freiheit vom Staat in diesem Raum des Privaten: das wäre ein – mit Judith Butler gedacht – neues, sozusagen nichtnormatives, sondern postuliertes Freiheitsnormativ,<sup>31</sup> das Semler entlehnt wäre, würde das Diktum von der „Souveränität der Historie“ sich für Semler wirklich bewahrheiten. In diesem Fall hätte man den Gipfel und die Summe der Aufklärung erreicht, es bräuchte bei solcher Quintessenzifizierung nicht weiter über das Historische geredet werden. Man hätte aus der Geschichte „gelernt“ und könnte vielleicht zum historischen Sieger in heutigen Debatten avancieren.<sup>32</sup> Und man wüsste, was

26 Ebd.

27 Vgl. Reill, *Religion* (wie Anm. 13), S. 232.

28 Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker*. Köln, Weimar, Wien 1998.

29 Johann Salomo Semler, *Vorbereitung auf die Königlich Großbritannische Aufgabe von der Gottheit Christi*. Halle 1787, S. 133 (ND unter dem Titel: *Christologie und Soteriologie*. Mit Einleitung, Kommentar und Register hg. von Gottfried Hornig und Hartmut H. R. Schulz. Würzburg 1990. Da hier die originalen Seitenzahlen angegeben sind, wird bei künftigen Zitaten aus dieser Schrift nicht mehr gesondert auf den Nachdruck, sondern nur auf den Erstdruck verwiesen.).

30 Ganz ähnlich wie die im Folgenden thematisierten *Unterhaltungen mit Lavater* richtet sich die *Vorbereitung* gegen eine masonisch-römisch-katholische Verschwörung, die „eine große Gesamtkirche“ durch „eine äußerliche Revolution zum Endzweck“ habe, Semler, *Vorbereitung* (wie Anm. 29), S. 138 f.

31 Vgl. etwa Judith Butler, *Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), S. 249–265, hier S. 251, 259; sowie zum Zusammenhang zwischen Freiheit, Kritik und Aufklärung: Judith Butler, *Kritik, Dissens, Disziplinarität*. Zürich 2011, S. 17–27, 42, 47.

32 Der Referenzort dieses vermeintlich aus der Historie, in Wirklichkeit aber aus ihrer Konstruktion geschöpften Lernprozesses changiert je nach politischem System: Von a) „Von der Sowjetunion lernen heißt siegen lernen.“ (Motto der Gesellschaft für Deutsch-Sowjetische Freundschaft in der DDR), nach b) „Von Obama lernen, heißt siegen lernen“ (Zahlreiche Interneteinträge August 2013), und nun sogar nach c) „Von der DDR lernen heißt siegen lernen.“ (Titel einer Website von [eltern.de](http://eltern.de) sowie Leserkommentar im Focus online:

Aufklärung im Kern – *radikal* – ist, weil man *den* Aufklärer, hier unter den Theologen, gefunden hätte.

Aber Semler selbst ist der „Souverainität der Historie“ zu unterwerfen, die er für sich beansprucht. Dieser Beitrag wäre nicht ausdrücklich zur Ehrung einer Historikerin entstanden, die die Historizität der Historiker als ein selbstverständliches Prolegomenon ihres Ansatzes ansieht,<sup>33</sup> wenn angesichts des Lobpreises des Historikers Semler nicht in dem Moment mit seiner Historisierung begonnen würde, in dem das Zitat des Lobens begann. Blicke man bei solchem Lob stehen, begäbe man sich zwischen die Scylla der Normativität und die Charybdis des Monumentalismus, vielleicht sogar der Hagiografie und der Vaterschaftszuschreibung. Man würde die konkreten Fronten einebnen, begradien und reduzieren, zwischen denen Semler seine Rede von der „moralischen Souverainität“ platziert hat. Man würde die Einzigartigkeit und die Konkretetheit der Forderung nach Toleranz durch Historisierung übersehen, die Semler momentan erhob. Und man würde übersehen, dass diese Forderung eben nicht universal und allgemein gesprochen war, sondern an einem bestimmten Ort, mit einer bestimmten Haltung und auf Semlers jeweiligem Kampfplatz.

### 1.3 Semler der Gegner

Semler ist daher an seinem historischen Ort aufzusuchen, um seine späten Gespräche zu durchleuchten, die er dazu nutzte, sein theologisch-moralisches Projekt ins Spiel zu bringen und auszubauen, zugleich in aller Schärfe seine Gegner bloßzustellen und zu attackieren, um womöglich von einer Debatte abzulenken, in der er selbst massiv unter Beschuss geraten war und sich nun plötzlich ins Lager derer gestellt sah, die der sechzigjährige Senior der hallischen Fakultät wohl eher nicht zu seinem Freundeskreis zählte. 1789 bescheinigte ein unter dem Namen des europaweit aktiven Martinisten, Mesmeristen und langjährigen Leiters des magisch-kabbalistischen Ordens Elus Coëns, Louis Claude de Saint-Martin, auf Deutsch schreibender Autor der *Berlinischen Monatsschrift* ausdrücklich, dass sie

jetzt um des ewigen Antistarkischen, Antisemlerischen, Antihirschenschen, Antilavaterschen, Antischwedenborgischen Geschwätzes willen bei weitem den Werth nicht mehr habe, den man ihr anfänglich wegen einiger in den ersten Stücken enthaltenen interessanten Aufsätze beilegte.<sup>34</sup>

---

<http://www.eltern.de/foren/hochbegabung/803852-ddr-lernen-heisst-siegen-lernen.html>, [http://www.focus.de/politik/deutschland/von-der-ddr-lernen-heisst-siegen-lernen-familienministerin-kritisiert-geht-mich-nichts-an-haltung-kommentar\\_4547327.html](http://www.focus.de/politik/deutschland/von-der-ddr-lernen-heisst-siegen-lernen-familienministerin-kritisiert-geht-mich-nichts-an-haltung-kommentar_4547327.html), Zugriffe am 16.8.2013).

33 Siehe etwa ihre Kontextualisierungen in Monika Neugebauer-Wölk, Wege aus dem Dschungel. Betrachtungen zur Hexenforschung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), S. 316–346, oder: Arkanwelten im 18. Jahrhundert. Zur Struktur des Politischen im Kontext von Aufklärung und frühmoderner Staatlichkeit, in: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 15 (2003), S. 7–65.

34 Diese Stelle ist im Text selbst ein Zitat, dessen Herkunft nicht benannt wird. Vgl. [Louis-Claude de Saint-Martin], Apodiktische Erklärung über das Buch: Irthum und Wahrheit vom Verfasser selbst. Nebst Original-Briefen über Katholizismus, Freimaurerei, Schwärmerei, Magie, Starcken, Lavatern, Swedenborg, Cagliostro, Schröpfern, Mesmern und Magnetismus. Zur Beruhigung der allarmirten Protestanten. Wittenberg, Zürich und Rom [= Weißenfels] 1789, S. 62. Ob das anonyme Buch tatsächlich von dem Theosophen

Gedicke, Biester und Nicolai hätten sich mit ihren Zeitschriften geradezu zu „Zionswächtern aufgeworfen“.<sup>35</sup> Anders als Starck hatte Semler zwar keine gerichtliche Auseinandersetzung mit den Monatsschriftlern Gedicke und Biester,<sup>36</sup> der unter den selbst gewählten Pseudonymen *Thomas Akatholikos* und *Akatholikus Tolerans*<sup>37</sup> in vorderster Berliner Front kämpfte. Soweit bekannt, hat Semler anders als Lavater und Hirschen auch nicht mit Injurienprozessen<sup>38</sup> gegen ihre Polemik gedroht. Aber dass der kritische Historiker und Theologe Semler nun in einer Reihe mit dem Kryptokatholiken Starck, mit dem Physiognomisten Lavater und dem „größte[n] Geisterseher des achtzehnten Jahrhunderts“<sup>39</sup> Emanuel Swedenborg auftauchte, hatte ihn in eine Auseinandersetzung gebracht, die den Titel ‚Kampf um die Aufklärung‘ nicht unverdient führen würde.

## 2 Semlers Gespräche

### 2.1 Semler der Verhüller

Die Kampffronten des alten Semler scheinen alle in einem Buch auf, das bereits durch seinen Titel irritiert: *Unterhaltungen mit Lavater*.<sup>40</sup> Solche Unterhaltungen hat Semler vielfach geführt. Stil und Aufbau des kritischen Kommentars und der in großer Ausführlichkeit elaborierten Glosse kennzeichnen viele seiner Bücher, beispielsweise die Verteidigung seines ‚neologischen‘ Fachkollegen Gotthilf Samuel Steinbart gegen Lavaters

Saint-Martin verfasst und danach ins Deutsche übersetzt worden ist, wie es das Anonymen-Lexikon offenbar lediglich der Titelangabe entnommen hat, ist im Blick auf den Inhalt durchaus nicht überall nachvollziehbar und müsste ebenso noch genauer geklärt werden wie die Frage, ob etwa der Saint-Martin-Übersetzer Matthias Claudius hieran beteiligt war. Vgl. Deutsches Anonymen-Lexikon 1501–1850. Bd. 2, Weimar 1903, S. 48; Bibliographie deutscher Übersetzungen aus dem Französischen 1700–1948. Bd. 5, Baden-Baden 1952, S. 406. Die *Apodiktische Erklärung* attackiert ihrerseits die Attacken auf den Kryptokatholizismus des Johann August Starck. Sie moniert die verbreiteten „Antikatholischen Warnungen“, die „größtenteils aus der Luft gegriffen“ seien (S. V) und von einem „gewissen“ Journal mit „antikatholische[m] Geschrei“ kolportiert würden (S. 9). Zu Saint-Martin vgl. Martin Schmeisser, *Gegenaufklärung und Böhme-Rezeption in Frankreich: Louis Claude de Saint-Martin*, in: *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*. Hg. v. Wilhelm Kühlmann und Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2012, S. 561–575.

35 Apodiktische Erklärung (wie Anm. 34), S. 2.

36 Ebd., S. 58–61; zu Starck vgl. Michael Vesper, *Aufklärung, Esoterik, Reaktion. Johann August Starck (1741–1816). Geistlicher, Gelehrter und Geheimbündler zur Zeit der deutschen Spätaufklärung*. Darmstadt 2012.

37 Vgl. Alexander Košenina, *Johann Erich Biester (1749–1816)*, in: ders., *Blitzlichter der Aufklärung. Köpfe – Kritiken – Konstellationen*. Hannover 2010, S. 59–61.

38 Apodiktische Erklärung (wie Anm. 34), S. 140.

39 Johann Gottfried Herder, *Emanuel Swedenborg, der größte Geisterseher des achtzehnten Jahrhunderts*, in: *Adrastea* 1802, S. 350–368.

40 Johann Salomo Semler, *Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie practische Religion; auch über die Revision der bisherigen Theologie*. Leipzig 1787. Mit einer Einleitung als Reprint erneut hg. von Dirk Fleischer. Nordhausen 2012. Die folgenden Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von 1787. Die Studie von Jürgen Viering, *Johann Salomo Semlers Auseinandersetzung mit Johann Caspar Lavater über Wunderglauben (1775/76 und 1786/87)*, in: *Dioskuren, Konkurrenten und Zitierende. Paarkonstellationen in Sprache, Kultur und Literatur*. Hg. v. Jan Cölln und Annegret Middeke. Göttingen 2014, S. 245–264, bezieht sich nicht inhaltlich auf die *Unterhaltungen*, sondern vor allem auf die Debatte um Johann Joseph Gaßner und Johann Georg Schrepfer.

Angriffe.<sup>41</sup> Nun fällt aber auf, dass es auf den 471 Seiten der nunmehr Anfang 1787 geführten, im Übrigen hochkarätigen *Unterhaltungen* überhaupt nicht um den Zürcher Diakon, Mesmeristen, „Jesusfreund“ und Physiognomisten Lavater ging, sodass das Buch eigentlich heißen müsste: *Keine Unterhaltungen mit Lavater*. Semler legte im Vorwort vom 13. Oktober 1786 die Fährte: Er habe Lavater nur exemplarisch in den Titel aufgenommen, weil der so ein großes Publikum habe und seine Freunde gespannt seien, was er in seinen *Unterhaltungen* vortragen werde<sup>42</sup> – eine falsche Fährte?!

Um was es ging, lässt sich in der Tat nicht einmal eindeutig beantworten: denn der tatsächliche Gegenstand dieses ausführlichen Gesprächs ist nicht eindeutig. Semler selbst weigert sich – aus welchen Gründen auch immer – ihn zuzuordnen, er belässt es im Unklaren. Dabei scheint das Objekt anfangs deutlich zu sein. Soeben ist eine Schrift mit diesem Titel erschienen:

Emanuel Swedenborg's, weiland Königl. Schwedischen Assessors beim Bergwerkskollegium, der Königl. gelehrten Societät zu Upsala und Königl. Akademie der Wissenschaften zu Stockholm Mitgliedes, der Akademie der Wissenschaften zu Petersburg Korrespondenten<sup>43</sup>. Revision der bisherigen Theologie, sowol der Protestanten als Römischkatholischen. Aus der lateinischen Urschrift übersezt; nebst einem Prüfungsversuche:<sup>44</sup> Ob es wol schon ausgemacht sei, daß Swedenborg zu den Schwärmern gehöre.

Semler hat den Abdruck dieser Schrift als zuständiger Dekan der Theologischen Fakultät Halle genehmigt,<sup>45</sup> und gleich zu Beginn bezeichnet er diese „swedenborgische Schrift“<sup>46</sup> als den Anlass seiner *Unterhaltungen*. Sie ist vermeintlich oder tatsächlich 1786 in Breslau bei Gottlieb Löwe gedruckt worden. Das lässt sich nicht eindeutig belegen, aber Bres-

---

41 Johann Salomo Semler, Hrñ. Caspar Lavaters und eines Ungenannten Urtheile über Hrñ. C. R. Steinbarts System reinen Christenthums. Halle 1780; eine ausführliche Rezension zu dieser Schrift in: Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen (1780), S. 413–430 (Hg. v. dem Gießener Heinrich Martin Gottfried Köster).

42 Vgl. Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. VI. Köster erkannte in seiner Rezension, dass es „nicht eigentlich“ um Lavater ging, sondern vielleicht dessen Publikum der Grund des Titels sei. Oder Semler habe Lavater auf eine verdeckte Art warnen wollen, sich nicht gebrauchen zu lassen. Vgl. Rezension in: Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen 10 (1787), S. 158–161, hier S. 160f.

43 Dass Swedenborg wohl eher nicht ordentlicher Korrespondent der Petersburger Akademie war, habe ich dargelegt in: Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 30f.

44 Der „Prüfungsversuch“ bezieht sich auf einen dialogisch vorgestellten Kriterienkatalog, den Gottfried Less zur Beurteilung von Schwärmern und Schwärmerei aufgestellt hatte. Less hatte hier versucht, die Apostel und Autoren des Neuen Testaments vom Vorwurf der Schwärmerei freizusprechen und Swedenborg, dem man „Gelehrsamkeit, Einsicht und Redlichkeit“ wohl kaum absprechen könne, wegen seiner angeblichen 40-jährigen Engelskontakte und Belehrungen durch den „Himmel“ zu hinterfragen. Im Zentrum von Less' Kritik stand hier aber nicht Swedenborgs „Religions-System“, sondern dessen Offenbarungsanspruch. Vgl. Gottfried Less, *Ueber die Religion. Ihre Geschichte, Wahl, und Bestätigung; in dreien Theilen*. Bd. 2: *Geschichte der Religion*. 2. Aufl. Göttingen 1786 [1. Aufl. 1784], S. 651–695, Zitate: S. 651f. Knapp und ohne weitere Kontextualisierung gegenüber Lavater oder Swedenborg sind Semlers *Unterhaltungen* und die *Revision* skizziert von Hornig, Semler (wie Anm. 13), S. 56–58.

45 Dass er die in Halle gedruckte *Revision* in seinem letzten Dekanat „censirt“ habe, räumt Semler in den *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), 204, ein.

46 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. VII.

lau ist organischer Bestandteil der Semlerschen Verschwörungstheorie über von Schlesien aus agierende Untergrundkatholiken in Gestalt der in ganz Europa, nur nicht im preußischen Schlesien selbst (und in Russland) durch das päpstliche Breve von 1773 verbotenen *Societas Jesu*.<sup>47</sup> Und Semler selbst bezweifelt vehement, dass Swedenborg Verfasser dieses „rohen Aufsatzes“ sei, sondern „daß es eine sehr grobe Spötterey über alle Protestanten, ja über die ganze christliche Religion ist: deren Verf. sich in Swedenborgs Namen einkleidet, und der ganzen christlichen Religion, dem eigenen Gebrauche des Gewissens, Hohn gesprochen hat.“<sup>48</sup> Denn die *Revision* ist schroff antiprottestantisch und zieht den lutherischen Protestanten an einigen Stellen die katholischen Römer sogar vor.<sup>49</sup>

Wir wissen nicht, ob Semler wusste, dass Swedenborg nach den Angriffen schwedischer Lutheraner auf einige seiner Anhänger in Göteborg tatsächlich den lateinischen Grundtext, die *Summaria expositio doctrinae Novae ecclesiae*, als Verteidigungs- und zugleich Anklageschrift gegen seine Widersacher verfasst, in Amsterdam zum Druck gebracht<sup>50</sup> und an verschiedene Professoren, Geistliche und Universitäten in Holland und Deutschland gesandt hat.<sup>51</sup> Aber wir wissen, dass sich Semler mehrfach und ganz offiziell gegen die Attacken vor allem der Berliner Aufklärer auf den Geisterseher ausgesprochen hat, die vor allem in den 1780er Jahren, 15 bis 20 Jahre nach Swedenborgs Tod, in großer Zahl die Journale beherrschten.<sup>52</sup> Semler nahm Swedenborg wiederholt in Schutz gegen diese Vorwürfe. Er sehe „keine Schwierigkeit“, dass es Menschen gebe, „deren Empfindungswerkzeuge“ ihnen „selbst mehr leisten oder darstellen, was äusserliche vorübergehende unkörperliche Phänomene betrifft“. Aus diesem Grund könne er Swedenborg auch nicht für einen „wissentlichen Betrüger halten“, obwohl dessen Gabe scheinbar ein „Zufall“ und vielleicht eine „moralische Art Fiebers, oder Epilepsie der

47 Vgl. dazu Christine Vogel, Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773). Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenklärung. Mainz 2006.

48 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 319. An anderer Stelle verrät er merkwürdigerweise eine gute Kenntnis Swedenborgs: Drei Haupttopoi der Lehre Swedenborgs (menschliche Gestalt Gottes, maximus homo und der Antitrinitarismus) seien bereits in einer Übersetzung Oetingers von 1771 enthalten – „und doch Swedenborg sich nicht abzuschreiben pflegt“ (ebd., S. XVIII). Vgl. auch ebd., S. VII f., XX.

49 Semler bezieht sich auf eine Stelle in der *Revision*, in der behauptet wird, wenn die römischen Katholiken sich von ihrer Fixierung auf die Äußerlichkeit des Gottesdienstes [wohl im Sinne des *ex opere operato*, F. S.] abwenden und sich unmittelbar Jesus Christus zuwenden würden, könnten sie ins Neue Jerusalem noch vor den Protestanten gelangen. Vgl. Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 372–374, sowie S. 378–382, 385, 387.

50 Laut „Nachschrift“ (XVIII) lag Semler kein lateinisches Original vor, was seinen Zweifel an der Autorschaft verstärkt haben könnte. Vgl. Emanuel Swedenborg, *Summaria expositio doctrinae Novae ecclesiae quae per novam hierosolymam in apocalypsi intelligitur*; ab Emanuele Swedenborg, suoco. Amstelodami 1769 [Reprint Basileae 1955]; dt.: Kurze Darstellung der Lehre der Neuen Kirche, welche unter dem Neuen Jerusalem in der Offenbarung verstanden wird, übers. von J. F. Immanuel Tafel. 2. Aufl. Zürich o. J. Zu den Auseinandersetzungen in Göteborg und das seitens der lutherischen Kirche gegen Swedenborg und seine Anhänger angestrengte, aber im Sande verlaufene Verfahren vgl. Stengel, Aufklärung (wie Anm. 19), S. 52 f. Diese Vorgänge sind in Deutschland durch Oetinger publizistisch bekannt geworden, vgl. ebd. sowie S. 579–581.

51 Vgl. *The Letters and Memorials of Emanuel Swedenborg*. Hg. v. Alfred Acton. 2 Bde., 2. Aufl. Bryn Athyn 1948, 1955, hier Bd. 2, S. 672.

52 Vgl. dazu vorläufig Friedemann Stengel, Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs, in: PuN 37 (2011), S. 136–162, hier S. 148–150.

Seelenkräfte“ sei.<sup>53</sup> Nur wenn jemand „für einen künstlichen, moralischen Komödianten bekannt ist, alsdann wird er freylich mit Geisterkonversazion keinen Glauben finden“.<sup>54</sup> „Dafür“ nun aber sei Swedenborg gerade nicht bekannt, ergänzte Semler und unternahm auf diese Weise offenbar einen Erklärungsversuch für dessen große Popularität. Er sprach sich ausdrücklich gegen die Forderung aus, man solle nichts ohne Bestätigung glauben. Sei es denn, wandte er ein, „überhaupt“ etwas „Unglaubliches, daß manche Menschen mit Geistern Umgang haben oder zu haben glauben?“ Wer könne es sich überhaupt anmaßen, dies „aus seiner eigenen Ordnung, für allgemein unglücklich [zu] erklären“? Würde man eine solche Vorentscheidung treffen, dann würde der eine „Theil Menschen dem andern Theil Gesetze geben über den gleichen Gebrauch seiner Seelenkräfte“, obwohl der jeweilige „Zustand dieser Seelenkräfte sowol von diesen Menschen als auch von allen Vorschriften unabhängig“ sei.<sup>55</sup> Weder könnten die einen sagen, solche Wundergeschichten seien wahr, noch die anderen, dass es sich um bloße „Erdichtungen“ handele. Swedenborg sei gewiss ein „ehrlische[r] Mann“ und keinesfalls ein Lügner oder Betrüger, denn diese Unterstellung sei „wirklich schon partheyisch“ und eine „unbillige Anmaßung“.<sup>56</sup>

Als Lügner und Betrüger hatte Semler Jahre zuvor hingegen den Aufsehen erregenden Leipziger Nekromanten Johann Georg Schrepfer und den bayerischen Exorzisten Johann Joseph Gaßner bloßgestellt,<sup>57</sup> und zwar unter anderem auf die Bitte Lavaters um eine gutachterliche Äußerung hin.<sup>58</sup> Das Votum für die Integrität Swedenborgs gab

53 Johann Salomo Semler, Einige Anmerkungen über die verschiedenen Nachrichten von Swedenborgs Charakter im April der Berl. Monatsschr, in: Archiv der Schwärmerey und Aufklärung. Bd. 2, Altona 1788, S. 301–309; 346–352, hier 301.

54 Semler, Anmerkungen (wie Anm. 53), S. 302.

55 Ebd., S. 346.

56 Ebd., S. 349–352.

57 Johann Salomo Semler, Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen. Erstes und zweites Stück. Halle 1776; vgl. aber schon ders., Umständliche Untersuchung der dämonische Leute, oder der so genannten Besessenen nebst Beantwortung einiger Angriffe. Halle 1762. Dazu: Renko Geffarth, *The Masonic Necromancer. Shifting Identities in the Lives of Johann Georg Schrepfer*, in: *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others*. Hg. v. Olav Hammer und Kocku von Stuckrad. Leiden 2007, S. 181–197; Geffarth, *Geister* (wie Anm. 19); zu Gaßner und Mesmer vgl. Adam Crabtree, *From Mesmer to Freud. Magnetic Sleep and the Roots of Psychological Healing*. New Haven, London 1993, S. 8–10; Henri F. Ellenberger, *Die Entdeckung des Unbewußten. Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*. Zürich 2011 (engl. 1970, dt. 2. Aufl. 1973) S. 89–95; Maren Sziede, *Mesmers sechster Sinn. Sinneserweiterungen bei Mesmer als Innovation um 1800*, in: *Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800*. Hg. v. Maren Sziede und Helmut Zander. Berlin, München, Boston 2015, S. 85–107; sowie den Aufsatz von Karl Baier, *Mesmer versus Gaßner. Eine Kontroverse der 1770er Jahre und ihre Interpretationen*, in: ebd., S. 47–83.

58 Johann Salomo Semler, [Erklärung], in: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 13.4.1775, S. 233–235. – Weil er Semler für einen Gegner solcher „teufelischen Besitzungen“ wie im Falle Gaßners halte, selbst aber über Beweise verfüge, habe Lavater ihn gebeten, sich zu Gaßner zu äußern. Semler habe Lavater ganz „herzlich, ohne Falsch, ohne Furcht“ gestanden: „es ist nicht Besitzung da“. „S[schrepfer]r“ habe sich in Rosenthal [bei Leipzig] erschießen müssen, weil er „seine Kunst nicht recht zusammengenommen“ habe. Selbst seine kommentierte Übersetzung der Briefe Hugh Farmers über die Dämonischen ging letztlich auf Semlers Kampf gegen Exorzismen und die physische (!) Teufelsbesessenheit zurück, vgl. Johann Salomo Semler, *Hugh Farmer's Briefe an D. Worthington über die Dämonischen in den Evangelien. Mit Zusäzen und einer Vorrede, den Begriff der Inspiration zu bessern*. Halle 1783, bes. S. 117, 290 (Mit Einleitung als Reprint erneut hg. von Dirk Fleischer. Waltrop 2000).

Semler ab, ohne jemals ausdrücklich kundzutun, was ihn wirklich an ihm, dessen frühere Schriften er zu kennen vorgab,<sup>59</sup> interessierte. Und selbstverständlich stellte er seinen Geisterkontakt nicht ausdrücklich als erwiesen hin. Aber an mehreren Stellen hob er Swedenborgs Werk nicht nur hervor, er würdigte es auch, es sei für ihn

von je her ein sehr merkwürdiger Gegenstand; wie ich alle jene Schriften, die man Mystiker, Theosophen, auch nach und nach geradehin Schwärmer zu nennen pflegte, einer besonderen Aufmerksamkeit viel mehr werth gehalten habe, als die so zahlreichen Schriftsteller, die in jeder besondern Kirchenpartey für ganz gute oder doch unanständige Verfassers gehalten werden.<sup>60</sup>

Am Ende dieses Beitrags soll eine – ganz hypothetische – Vermutung über die Hintergründe der Semlerschen Verhüllung ausgesprochen werden. Zunächst muss aber die Frage suspendiert werden, ob Semler die Unkenntnis über Swedenborgs Verfasserschaft nur vortäuscht.<sup>61</sup> Die Unklarheit über den Verfasser und über den Gesprächspartner birgt den Raum für Verschwörungstheorien, die Semler ganz gegen seine kritischen hermeneutischen Prinzipien hier teilt und noch aufbläst. Swedenborg wurde dabei vom Text gelöst, das Band zwischen Werk und Autor jedenfalls erheblich gelockert. Dafür schien Semler mit einem fiktiven Lavater zu sprechen, obwohl die Vorrede an den Leipziger Prediger und Lavater-Freund Georg Joachim Zollikofer gerichtet ist, der Semler und Johann Georg Forster zusammen mit Lavater in Halle besucht hatte.<sup>62</sup> Aber die Polemik der Schrift geht in alle möglichen Richtungen. Diese Strategie haben bereits die Zeitgenossen als verwirrend empfunden. Die Rezensenten zeigten sich geradezu pikiert von Semlers aggressiver Attitüde, sie fanden seinen theologisch aufgeregten Ton durchaus übertrieben oder hielten den Tenor des Buches für verworren, dunkel und bedenklich.<sup>63</sup> Die

59 Laut Nachschrift kannte Semler (Unterhaltungen [wie Anm. 40], S. XVIII) die von Oetinger übersetzte Schrift Swedenborgs *Von den Erdkörpern der Planeten und des gestirnten Himmels Einwohnern* (Anspach 1771). An anderer Stelle bezieht er sich ausdrücklich auf Swedenborgs Spätwerk, die 1771 in Amsterdam gedruckte *Vera christiana religio*, die [1784 und 1786] in drei Bänden in Altenburg auf Deutsch erschienen war. Außerdem nennt er an gleicher Stelle ohne Titel eine Reihe weiterer kleinerer Schriften (ebd., S. 248f.). Ob das seit Mitte der 1780er Jahre sprunghaft gewachsene Gelehrteninteresse an Swedenborg mit dieser Herausgabe in Verbindung stand, sei dahingestellt.

60 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 192.

61 Die *Unterhaltungen* enthalten sehr wohl Passagen, in denen die Verfasserschaft Swedenborgs nicht eindeutig abgewiesen wird, jedenfalls verbal schillert (z. B. S. 253: Verfasser ist „Swedenborg oder N. N.“, S. 263, 320f., 337, 395, 404). Und merkwürdig ist in der Tat Semlers Empörung über theologische Aussagen des *Revisionisten*, die er wenigstens partiell von Swedenborgs Schriften kennen konnte und im Falle seiner Abweisung der nicänischen Trinitätslehre (XVIII) auch zitierte, vgl. oben Anm. 48. An anderen Stellen (z. B. S. 248) scheint er vorauszusetzen, dass es sich um Swedenborgs „Aufsatz“ handele.

62 Vgl. Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 1 f.

63 Es sei „nicht abzusehen, wie dieser Endzweck durch ein Buch, das in vielen Stellen sehr dunkel, ja so gar den zwar gewöhnlichen, aber stets unerwiesenen Hypothesen des Herrn Verf. gemäß, sehr bedenklich geschrieben ist, erreicht werden könne“. Semler habe sich der *Revision*, einer „nichtswürdigen Charleque“ nur gewidmet, um sich „der jetzigen unselig schwärmerischen Vereinigungssucht, zwischen der protestantischen und katholischen Kirche“ entgegenzustellen, so ein Rezensent in: *Historisch-politisches Magazin, nebst literarischen Nachrichten* (1787), 1. Bd., lit. Anh. S. 36–39. Der Rezensent in den *Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion* (1788), S. 61–90, vermerkte an keiner Stelle den Namen Swedenborgs.

*Allgemeine deutsche Bibliothek* vermerkte in ihrer Kurzanzeige der *Unterhaltungen* lapidar: „Verdient bey dem Studium über Semlern um so mehr genützt zu werden, als der Sinn seiner Belehrungen oft schwankend, selten bestimmt genug und einleuchtend ist.“<sup>64</sup>

Wie nun ist Semlers in der Tat ernsthaftes politisches Monitum von der drohenden Revolution als Umsturz der preußischen und protestantischen Ordnung durch jesuitische Freimaurer einzuordnen? Ein Blick auf die Schrift macht deutlich, dass Semler seine theologischen und politischen Fronten durchaus mit persönlichen Motiven verknüpft hat.

## 2.2 Semler der Hermetiker

Bereits am Anfang lässt Semler nämlich klar erkennen, dass es ihm sehr wohl um Selbstverteidigung gegenüber dem aus Berlin und wiederum von *Thomas Akatholikos* erhobenen Vorwurf des antiaufklärerischen alchemischen Hermetismus geht, der ihm seit Frühjahr 1786<sup>65</sup> im Zusammenhang mit dem Luftsalt und Luftgold des Dresdener Barons Leopold von Hirschen gemacht worden ist<sup>66</sup> – nicht zuletzt deshalb, weil Semler behauptet hatte, selbst einen Studenten mit Luftsaltwasser geheilt zu haben und sich dabei auf einen Augenzeugen, den preußischen Major und königlichen Adjutanten von Ruchel, berief.<sup>67</sup>

Peter Hanns Reill hat herausgearbeitet, wie fundamental Hermetik und Hermeneutik bei Semler zusammenhängen.<sup>68</sup> Nun fragt Semler in den *Unterhaltungen*, wie man sich

64 Etwas über Hrn. D. Semlers Unterhaltungen mit H. Lavater, über die freye praktische Religion, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 88 (1789), 2. Stück, 47 [Hervorhebung F. S.]. In einer längeren Besprechung im gleichen Blatt bezweifelte es der Rezensent, ob es Semler geglückt sei, das „Kirchensystem“ gegen des „Schwedischen Geistersehers Tadel in Schutz zu nehmen“. Am merkwürdigsten kam es ihm aber vor, dass er den Verfasser für einen Katholiken hielt. [Rr.]: *Unterhaltungen mit Herrn Lavater, über die freie praktische Religion; auch über die Revision der bisherigen Theologie*. Leipzig 1787, in: *Allgemeine deutsche Bibliothek*. Anhang zu Bd. 53–86, 1. Abt. (1791), S. 156–164, hier S. 162.

65 Vgl. Johann Salomo Semler, Von ächter hermetischer Arznei. An Herrn Leopold Baron Hirschen in Dresden. Wider falsche Maurer und Rosenkreuzer. Leipzig 1786 (in drei Teilen zeitlich versetzt erschienen). In den *Hallischen Neuen Gelehrten Zeitungen* vom 17.4.1788, S. 256, kündigte Semler an, er werde auf *Thomas Akatholikos*-Anzeige des ersten Teils in der *Berlinischen Monatsschrift* demnächst antworten. *Akatholikos* habe, so unterstellt Semler, schlichtweg keine Ahnung vom Thema, „und man irret sich mit allen äusserlichen chymischen Auflösungen“. Semlers Bücher sind auf dem Berliner Büchermarkt offenbar sofort registriert, gelesen und rezensiert worden.

66 So findet sich im Archiv der Schwärmerey und Aufklärung. Bd. 1, Altona 1788, S. 175–186, ein Aufsatz unter dem Titel *Etwas über Universalarzeneyen; und insbesondere über das Hirschensche Luftsalt*, in dem u. a. Semlers Bericht über die von ihm mit „3 Dosen Luftsalt“ bewirkte Heilung eines epileptischen Studenten vom 6.10.1787 abgedruckt ist (S. 181 f.), in: ebd., Bd. 2 (1788), S. 70–73 ein Schreiben des Dr. Semler an Baron v. Hirschen, nebst historischen Bemerkungen über Cagliostro, in dem Semler von Hirschen dagegen in Schutz nimmt, von Biester dem umstrittenen Grafen Cagliostro „an die Seite gesetzt“ worden zu sein.

67 Vgl. Rezension zu: Johann Salomo Semler, Schreiben an Herrn Baron von Hirschen zur Vertheidigung des Luftsaltzes [...] Leipzig 1788, in: *Frankfurter gelehrte Anzeigen* 1788, S. 727 f. Vgl. dazu auch Johann Salomo Semler, Schreiben an Hrn. Baron von Hirschen zur Vertheidigung des Luftsaltzes. Leipzig 1788; sowie ders., *Hermetische Briefe wider Vorurtheile und Betrügereien*. Erste Sammlung. Leipzig 1788; ders., Erklärung über die neue chemische Untersuchung des Luftgoldes, in: *Berlinische Monatsschrift* 13 (1789), S. 575; und ders., *Goldfinderei*, in: ebd., S. 576–580; dazu den Text „Semler und Luftgold“, in: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 1.9.1788, S. 561–563 (mit einem Gedicht Semlers).

68 Vgl. Reill, *Religion* (wie Anm. 13), z. B. S. 223 f.

wundern könne, dass er „hermetische oder geheime Chymie, (versteht sich, reduplicative; ohne jene alchmystische Thorheiten)<sup>69</sup> für wert halte. Und zur Abwehr der Schrepferschen Nekromantie empfiehlt er, man höre, eine „geheime Chymie, und heilige Theosophie“, die er aus der „Usurpation dieser vorsetzlichen groben Betrüger“ befreien will, kurzum eine „wahre geheime Chymie und Physik“.<sup>70</sup> Diese persönliche Note hat rein textträumlich nur peripheres Gewicht, aber sie figuriert wie ein Negativ für seinen Rundumschlag, der auf eines hinauszulaufen scheint: Diejenigen, die die *Revision* veröffentlicht und Swedenborg in die Schuhe<sup>71</sup> geschoben haben, sähen dem „täglich zunehmenden Umsturz der ganzen bisherigen kirchlichen Religion, mit großem Frohlocken“<sup>72</sup> zu; sie drängten auf die „Aufhebung der protestantischen Freiheit“;<sup>73</sup> sie arbeiteten an einer „Revolution oder öffentliche Religionsverordnung, also auch der Staatsverfassung“<sup>74</sup> in Preußen; sie beabsichtigten die ferngesteuerte Errichtung einer neuen Regierung und einer diktatorischen Kirche. Sie verfolgten das Projekt „einer neuen Kirche, also auch von Revolution der bisherigen bürgerlichen Obrigkeit“.<sup>75</sup> Das ist Semlers Generalverdacht. Wie geschieht das, und wer wird von dem neologischen Hermetiker Semler hier kurz vor dem Woellnerschen Religionsedikt in einen Topf geworfen? Nicht weniger als acht Fronten des späten Semler sind zu finden, die in den *Unterhaltungen mit Lavater* im Aufruf zur Konterrevolution kulminieren.

### 3 Semlers Fronten

#### 3.1 Antikatholizismus als Antijesuitismus

Im ersten Heft des von Friedrich Wilhelm von Schütz in Altona herausgegebenen *Archiv für Schwärmerey und Aufklärung* des Jahres 1788 ist ein scharfer Angriff auf die Kreise um Nicolai und die *Berlinische Monatsschrift* enthalten, die dem Lesepublikum mit ihren ständigen Warnungen, mit List oder Gewalt zum Katholizismus zurückgeführt zu werden, Furcht einjagten. Die „Gefahr des Katholizismus“ zähle wohl, so der anonyme Autor, zu den großen „Schwärmereyen“ des „achtzehnten Jahrhunderts“.<sup>76</sup> Der ältere

69 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 7.

70 Ebd., S. 9f.

71 Vgl. oben Anm. 48 und 61.

72 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 320f.

73 Ebd., S. XX.

74 Ebd., S. 205.

75 Ebd., S. 462, vgl. auch S. 236. Die Revolutionsterminologie findet sich an vielen Stellen.

76 Vgl. Ueber die Träume von den Fortschritten des Katholizismus in protestantischen Ländern, in: *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*. Bd. 1, Altona 1788, 120–123. Vgl. dazu: Ursula Paintner, *Aufgeklärter Antijesuitismus? Zur antijesuitischen Argumentation bei Friedrich Nicolai*, in: *Friedrich Nicolai im Kontext der kritischen Kultur der Aufklärung*. Hg. v. Stefanie Stockhorst. Göttingen 2013, S. 315–336. Aus zeitgenössischer Sicht vgl. den Bericht in der Gelehrtenzeitschrift von Heinrich Martin Gottfried Köster, *Ueber geheime Proselytenmacherey und dabey gelegentlich von den Jesuiten*. Fortsetzung, in: *Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen* 9 (1786), S. 775–846. Auch der aufklärerische Orthodoxe Köster hielt es für „abgeschmackt“, beispielsweise [Johann Friedrich Kleukers] „Magikon“ und [Saint-Martins] „Des erreurs et de la verité“ als „eine allegorische und mystische Anpreisung des Jesuitenordens in einer geheimem Schreibart“ zu betrachten. Vgl. Herr D. Starck über Krypto-Katholicismus und

Semler hat sich an diesen „Schwärmereyen“ äußerst aktiv beteiligt, während antiberlinische Einsprüche etwa in den *Göttingischen Anzeigen* vertreten wurden: Für die Verschwörungsbehauptung, dass die „Exjesuiten“ das „Primum Mobile von Allem“ und „die Rosenkreuzer, nebst vielen andern geheimen Gesellschaften, [...] ihre Hauptmaschinen“ seien, dass es in Schlesien eine „papistisch-exjesuitische Gesellschaft“ mit 2.187 Unterdirektoren und 19.683 Mitgliedern gebe, die bereits über 200.000 Dukaten nach Rom geschickte habe, würden keinerlei Beweise geliefert, und es sei rätselhaft, wie ein solcher Geldtransfer verborgen geblieben sein könne. Anstatt sich solchen Spekulationen hinzugeben, forderte der Göttinger Rezensent einen Blickwechsel: Man habe heutzutage „weit mehr von einem Pseudo-Deismus und der Irreligion, als dem Katholicismus zu fürchten“.<sup>77</sup>

Die von Johann August Nösselt herausgegebenen *Hallischen Neuen Gelehrten Zeitungen* sind hingegen voll von Annoncen antijesuitischer Literatur. Man sieht es hier als bewiesen an, dass das Aufhebungsbreve Clemens' XIV. *Dominus ac Redemptor Noster* von 1773 „nicht verbindlich“ gewesen sei.<sup>78</sup> Semler ist sich ebenfalls sicher: Der Verfasser der *Revision* „redet wie der Obermeister des Jesusordens“,<sup>79</sup> gerade wenn er die Notwendigkeit guter Werke betont, und seine antiprottestantische Attitüde ist nichts anderes als die „alte jesuitische Beschuldigung“.<sup>80</sup> Und es ist ihm völlig klar:

Nur Jesuiten oder ihre Genossen, welche so lange an Revolutionen ins Geheim arbeiten, können unzufrieden seyn, mit der immer glücklichern und sichern Lage der Protestanten, könnten misvergnügt seyn, über die Folgen der freien Religionskenntniß in der bisherigen katholischen Kirche!<sup>81</sup>

Eine zweite Fährte fällt ins Auge, wenn der Kontext der antijesuitischen Attacken aus Berlin näher betrachtet wird. Es ist der gerade als praktizierender Mesmerist<sup>82</sup> bekannt

gelegentlich Nachrichten von verschiedenen andern merkwürdigen Schriften, in: Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen 10 (1787), S. 998–1094, hier 1003. Vgl. zu diesem Thema auch: Manfred Engel/Gernot Helmreich, Die Aufklärung und ihr Anderes im *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*. Diskursanalytische Überlegungen zu einer Zeitschrift der Spätaufklärung, in: *Aufklärung und Esoterik*. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk. Hamburg 1999, S. 416–432.

77 Rezension zu: Vorläufige Darstellung des heutigen Jesuitismus, der Rosenkreuzerei, Proselytenmacherei, und Religions-Vereinigung. O. O. 1786, in: *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, 16.10.1786, 1657–1659. Dasselbe Buch wird in den *Hallischen Neuen Gelehrten Zeitungen* am 12.2.1787, S. 100–102, ganz unkritisch besprochen.

78 Rezension zu: Merkwürdige Nachrichten von den Jesuiten in Weißreussen, Briefen, aus dem Italienischen. Frankfurt und Leipzig 1785, in: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 24.4.1786, S. 261–264, hier S. 246 f.

79 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 287: „wie der Obermeister des Jesusordens im Hirtenbrief“ – siehe dazu unten Anm. 134.

80 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 336 f.

81 Ebd., S. 462.

82 Vgl. Rezension von: Briefe von Joh. Caspar Lavater und an ihn und seine Freunde; betreffend Lavaters Ruf nach Bremen und die in Bremen untersuchte Desorganisation zweyer junger Frauenzimmer, nebst einem merkwürdigen Brief J. C. Lavaters an den berühmten Teufelsbanner Joseph Gaßner vom 3ten May 1777. Bremen und Leipzig 1787, in: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 2.4.1787, S. 173–179. Der Rezensent weist darauf hin, dass Lavater und seine Freunde die gefährliche Schwärmerei der [mesmeristisch-therapeutischen, F. S.] Desorganisation beförderten und man deshalb über sie aufklären müsse.

gewordene Lavater, dem mit seinen Zirkelbriefen unterstellt wird, heimliche Kontakte zu Jesuiten zu pflegen und kryptokatholische Tendenzen zu verfolgen.<sup>83</sup> Die offene Diskussion über die Akzeptabilität der zeitgenössisch boomenden mesmeristischen Praxis ist ebenfalls eng mit der polemischen Energie aus Berlin verbunden, zumal Semler gerade erst mit einem in ganz Europa verbreiteten *Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm*<sup>84</sup> an die Straßburger Mesmeristen vom 18. Juli 1787 konfrontiert worden war, das die mesmeristische Praxis nicht mit materiellen *fluida*, sondern als Einflüsse der Geisterwelt ganz im Sinne Swedenborgs interpretierte. Dieses Schreiben rief in ganz Deutschland teilweise empörte Reaktionen hervor.<sup>85</sup> Semler hatte selbst darauf reagiert und eine gelehrte Untersuchung durch den hallischen Paracelsus-Übersetzer, späteren Homöopathie-Kenner und Botaniker Kurt Sprengel (1766–1833) in Auftrag gegeben.<sup>86</sup>

In den *Unterhaltungen* werden jedoch weder diese Gesellschaft noch der Mesmerismus erwähnt. Wie kann dies angesichts der Tatsache der zeitgleichen intensiven Diskussionen über die Stockholmer Spiritisten und der ständig wiederholten Anonymität unbekannter Verschwörer in den *Unterhaltungen* betrachtet werden? Und wie ist es einzuordnen, dass Semler nicht selbst auf die Stockholmer Gesellschaft einging, sondern zeitlich parallel Swedenborg gegen erneut aufflammende Betrugsunterstellungen und Psychiatisierungen<sup>87</sup> verteidigte? Dies aufzuklären bleibt einstweilen eine künftige Auf-

Zugleich wird auf Anmerkungen Friedrich Nicolais von 1787 zum Thema Jesuitismus und Katholizismus hingewiesen.

- 83 Vgl. etwa Rezension zu: Die bedenklichen Zirkelbriefe des Protestanten Joh. Konrad Pfenningers in Natura, mit nöthigen Vor- und Nachbemerkungen, bey Löwe [Breslau!, wie die Revision, F. S.] 1787, in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, 9.7.1787, S. 401–404. Auf eine Erklärung Lavaters gegen den Katholizismus wird aber ebenso hingewiesen.
- 84 Sendschreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft zu Stockholm an die Gesellschaft der vereinigten Freunde zu Straßburg über die einzig genügliche Erklärung der Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus. An mehreren Orten abgedruckt, u. a. im Teutschen Merkur 4 (1787), S. 153–192 (Hg. v. Christoph Martin Wieland).
- 85 Die Reaktionen und Rezeptionen sind geradezu uferlos und unerforscht. Vgl. aber die Schriftstücke im Archiv für Magnetismus und Somnambulismus. Hg. v. Johann Lorenz Boeckmann. 2 Bde., Strasburg 1787–1788; Ueber die exegetische und philanthropische Gesellschaft zu Stockholm, in: Archiv der Schwärmerey und Aufklärung Bd. 2, Altona 1788, S. 25–29; Das Neue Jerusalem auf Erden, in: Berlinische Monatsschrift 1788, S. 4–37; Johann Erich Biester, Friedrich Gedike, Schreiben der Exegetischen und Philanthropischen Gesellschaft an die Herausgeber, in: ebd., S. 131–149; Ueber Swedenborg, in: ebd., S. 267–288; Friedrich Gottlieb Klopstock, Antwort an die Société Exégétique & Philanthropique zu Stockholm, in: ebd., S. 514–517.
- 86 Kurt Sprengel, Sendschreiben über den thierischen Magnetismus. Aus dem Schwedischen und Französischen mit Zusätzen von Kurt Sprengel. Halle 1788 (Anregung durch Semler IV f., das Sendschreiben haben nach dem Vorwort auch Nösselt, Spalding und Teller erhalten); sowie die umfangreiche Schrift von: Johann Georg Rosenmüller, Briefe über die Phänomene des thierischen Magnetismus und Somnambulismus. Leipzig 1788. Beide Titel wurden intensiv in den Gelehrtenjournalen diskutiert. Zu dem Leopoldinamitglied Sprengel vgl. Lexikon der Naturwissenschaftler. Heidelberg 2000, S. 381.
- 87 Vgl. dazu vorläufig: Stengel, Aufklärung (wie Anm. 19), S. 168, 417, 661–664. Semler hat in vier Rezensionen aber öffentlich Rosenmüllers *Briefe* und Sprengels kritische Edition des *Sendschreibens* rezensiert und sich dabei von „diesem bodenlose[n] angebliche[n] System aller menschlichen und göttlichen Wissenschaften“ distanziert. Zwei lateinische Antworten habe er an die Stockholmer abgeschickt. Sie sind nicht erhalten. Vgl. Semler in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, 12.6.1788, S. 383f., sowie ebd., S. 275–277 (28.4.1788), S. 320 (15.5.1788); ebd., S. 277–279 (zu Sprengel). Hier hegt Semler ausdrücklich den Verdacht, dem Namen Swedenborgs werde wie einst „Paracelsi gar viel unter[ge]schoben“.

gabe, aber es sei erwähnt, dass sich der Stockholmer Vorstoß nach den ersten brüskten Zurückweisungen durch die Mesmeristen seitens der sogenannten „Harmonischen Gesellschaften“ und durch eine laut protestierende Gelehrtenerschaft mit einigem Zeitverzug in der mesmeristischen Magie und der somnambulistischen Praxis als überaus fruchtbar erwies und daher zu den entscheidenden Impulsen für die okkultistisch-spiritistische Episteme des 19. Jahrhunderts gezählt werden kann.<sup>88</sup>

Doch zurück zu den antijesuitischen Fronten des Kommunikators Semler gegenüber dem ominösen Lavater.

### 3.2 Antiunionismus

Die vermeintlichen Jesuiten okkupieren in Semlers Augen nicht nur den Namen Swedenborgs, den er schätzt, sie wühlen zudem in Gestalt protestantischer Geistlicher im Untergrund für eine Kirchenunion, so lässt sich Semlers Unterstellung zusammenfassen. 1783 bereits hatte Semler in seinen *Freimütigen Briefen über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reich*<sup>89</sup> gegen die Fuldaer Reunionsgesellschaft des Katholiken Peter Böhm und des Protestanten Johann Rudolf Anton Piderit geschrieben, die als Initiative des Turiner Kardinals Carlo Vittorio Amadeo Ignazio delle Lanze galt.<sup>90</sup> Das geschah ein paar Jahre nachdem er gegen Karl Friedrich Bahrds Projekt einer vermeintlich „naturalistisch begründeten universalen Einheitsreligion“ geschrieben hatte,<sup>91</sup> die Bahrdt selbst im Gegensatz zu seinen Gegnern und manchen Einschätzungen in der Forschungsliteratur allerdings als „reine Christusreligion“ gegenüber einer „Systemreligion“ verstand.<sup>92</sup> Diese Einebnungen und Unifizierungen waren dem preußischen Professor ein Gräuel. Schon damals hatte sich der (vermeintlich) „unbestrittene Führer“

88 Vgl. Alfred J. Gabay, *The Stockholm Exegetic and Philanthropic Society and Spiritism*, in: *The New Philosophy* 110 (2007), S. 219–253; ders., *The Covert Enlightenment. Eighteenth-Century Counterculture and his Aftermath*. West Chester 2005; Friedemann Stengel, Art. „Okkultismus“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 9 (2009) S. 376–378; ders., Art. *Swedenborgianismus*, in: ebd., 13 (2001), S. 151–153; dazu Karl Baier, *Meditation und Moderne. Zur Genese eines Kernbereichs moderner Spiritualität in der Wechselwirkung zwischen Westeuropa, Nordamerika und Asien*. 2 Bde., Würzburg 2009, hier Bd. 1, S. 179–200, 257–277; Diethard Sawicki, *Leben mit den Toten: Geisterglauben und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2002, S. 77 [2. Aufl. 2016]; Daniel Cyranka, *Wofür steht das Jahr 1848? Religionsgeschichtliche Erkundungen im Kontext von Religion, Wissenschaft und Politik*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 32 (2015), S. 289–318.

89 Johann Salomo Semler, *Freimütige Briefe über die Religionsvereinigung der dreien streitigen Theile im römischen Reiche*. Erste Sammlung. Leipzig 1783; sowie Johann Salomo Semler, *Beylage zu Herrn M. Masii Sendschreiben*. Halle 1785.

90 Vgl. dazu: Christopher Spehr, *Aufklärung und Ökumene: Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2005, S. 147–245, 397, 415. Ob Semlers Kritik und dem Verdikt des preußischen Antikatholizismus posthum Recht gegeben werden kann, dass nämlich Piderit eine „irenische Naivität hinsichtlich der Bedeutung konfessioneller Streitlehren“ bescheinigt werden müsse (ebd., S. 244), sei dahingestellt. Dadurch wird Semlers Urteil auf die Ebene einer Normativität gehoben, die einen allgemeinen und daher auch heute geltenden Anspruch erhebt.

91 Vgl. Spehr, *Ökumene* (wie Anm. 90), S. 340. Den unübersehbaren masonischen und hermetischen Implikationen des Bahrdschen Projekts ist hier nicht weiter nachgegangen worden. Zum Verhältnis Bahrdt-Semler vgl. daher lediglich ebd., S. 340f., sowie Aner, *Theologie* (wie Anm. 19), S. 100–107 passim.

92 Vgl. Bahrdt (1779), zit. nach: Spehr, *Ökumene* (wie Anm. 90), 341.

der Neologie<sup>93</sup> für die Beibehaltung der symbolischen Bücher und gegen Bahrds Projekt ausgesprochen, das er für eine vierte „Religion“ hielt. Von manchen Zeitgenossen war er dafür des Abfalls von seinen eigenen Ansichten gescholten worden.<sup>94</sup> In allem Äußerlichen könnten Christen unterschiedlich sein, ihr geistiger und moralischer Zustand könnte verschieden ausfallen, aber sie hätten „das *Wesentliche* des Christentums *gemein*“.<sup>95</sup>

Seit 1785 ging Semler auch gegen das Unionsprojekt Gottfried Leberecht Masius' (d. i. Johann Nikolaus Meese) vor, der 1784 in Halle ein *Sendschreiben der vereinigten Religionslehrer an die Christenheit betreffend die Wiedervereinigung derselben* hatte drucken lassen<sup>96</sup> und von dem römisch-katholischen Kontroversprediger Aloys Merz der Freimaurerei, des Indifferentismus und des „Freidenkertums“ verdächtigt wurde, weil er eine neben Lutheranern, römischen Katholiken und Reformierten „vierte im römischen Reich bisher unerhörte Religion“ einführen wolle, durch die das Christentum insgesamt „untergraben“ werde.<sup>97</sup> Masius stand seinerzeit im Kreuzfeuer protestantischer ‚neologischer‘ und konfessioneller Autoren verschiedenster Provenienz, die ihm Kryptokatholizismus und jesuitische Fernsteuerung unterstellten.<sup>98</sup> Und auch Semler stimmte in diesen Chor ein: Masius' Traum einer „Vereinigung der Christen in eine apostolische Kirche“<sup>99</sup> sei nichts anderes als der von neuen Freimaurern geschmiedete geheime Plan einer „Revolution“ und laufe auf den „Endzweck“ hinaus, den „heiligen Inhalt der christlichen Religion [...] mit den Lehrsätzen des Jesusordens“ zu vereinigen.<sup>100</sup>

1784 hatte Semler auch gegen den Unionismus Johann August Urlspergers geschrieben, der als theologischer Adaptor kabbalistischer und theosophischer Schriften

93 So Emanuel Hirsch, vgl. oben Anm. 9.

94 Spehr, *Ökumene* (wie Anm. 90), S. 340. Für Aner, *Theologie* (wie Anm. 19), der allerdings immer noch dem Verdikt der Zeitgenossen über Bahrds moralische Verwerflichkeit folgt, hat Semler Bahrdt „mit den Mitteln übelster wortklauberischer Sophistik“ angegriffen und sich dadurch den „orthodoxen MACHENSCHAFTEN“ des Reichshofrates unterworfen. Schon nach Aners Urteil hat Semler sich gegenüber Bahrdt gegen seine eigenen Prinzipien verhalten und ihn „als Theologen“ attackiert. Vgl. Aner, *Theologie* (wie Anm. 19), S. 103 f. (Spehr, S. 340).

95 Semler, *Freimütige Briefe* (wie Anm. 89), S. 7 f.; Spehr, *Ökumene* (wie Anm. 90), S. 349.

96 Vgl. Spehr, *Ökumene* (wie Anm. 90), S. 244 f.

97 Vgl. Aloys Merz, *Höchstnötige Warnung an Alle*, so wohl protestantische als katholische Christen, vor dem grundverderblichen Religionsplane der so genannten vereinigten Religionslehrer, sich bestmöglichst zu hüten. Aus aufrichtigen Absichten gemacht. Augsburg 1785, S. 4; Spehr, *Ökumene* (wie Anm. 90), S. 332 f. sowie S. 399. Masius' Projekt, urteilt Spehr, sei ebenso wie das Vorhaben Böhms und Piderits wegen öffentlicher Kritik, „politischer Interventionen“ und wegen „konzeptioneller Defizite“ gescheitert (ebd., S. 245).

98 Vgl. vor allem Rezension zu: *Sendschreiben der vereinigten Religionslehrer an die Christenheit, betreffend die Wiedervereinigung derselben*. Halle 1784, in: *Hallsche Neue Gelehrte Zeitungen*, 17.1.1785, S. 37–40; Von der Religionsvereinigung nach Herrn Masius Vorschlägen, in: *Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen* 9 (1786), S. 439–466, 10 (1787), S. 471–498, 616–626; *Ueber Religionsvereinigung*, in: *Archiv der Schwärmerey und Aufklärung*. Bd. 1, Altona 1788, S. 30–35.

99 Johann Salomo Semler, *Briefe an einen Freund in der Schweiz über den Hirtenbrief der unbekanten Obern des Freimaurerordens alten Systems*. Leipzig 1786, S. XVIII.

100 Ebd., S. XXIV. Semler kündigt an: Gottfried Leberecht Masius, *Das apostolische Tagebuch, oder das tägliche Aufsehen bey allen Vorfällen und traurigen Schicksalen der Menschen; nur für apostolischgesinnte Leute unter den Armen und Reichen, unter Protestanten und Catholiken*. 2 Bde., Cöthen und Leipzig 1787.

bekannt war<sup>101</sup> und 1780 in Basel eine überkonfessionelle „Deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit“ gegründet hatte.<sup>102</sup> Anders als etwa der eher mit aufklärerischen Akzentsetzungen arbeitende, aber dennoch konfessionell konservative Gießener Heinrich Martin Gottfried Köster<sup>103</sup> teilte Semler ausdrücklich den von Nicolai, Gedicke, Biester und anderen gehegten Verdacht, dass es dabei letztlich um eine von Rom aus gesteuerte Reunion ging.<sup>104</sup> Man dürfe von den Christen keinesfalls „Einförmigkeit verlangen“, die es noch nie gegeben habe, die „Vorstellungen“ müssten frei bleiben; genau dadurch müsse die „Unendlichkeit der Wirkungen in dem moralischen Reich Gottes verehrt werden“, so fasste ein Rezensent die Quintessenz aus Semlers Frontalangriff gegen die Urlspergerische Gesellschaft zusammen.<sup>105</sup> In diesem Sinne wandten sich die *Hallischen Neuen Gelehrten Zeitungen* scharf gegen alle Versuche, das Problem des „Jesuitismus, Lavaterianismus, Urlspergerianismus“ mit der Begründung kleinzureden, „Jesuitismus und Papstthum“ könnten „nicht mehr unter uns aufkommen“, die „Aufklärung“ könne „unmöglich erstickt werden, und das Geschrey der Berliner darüber“ sei daher „unnütz“.<sup>106</sup>

Semler schloss sich dem an. In seinen *Briefen an einen Freund in der Schweiz über den Hirtenbrief der unbekanten Obern des Freimaurerordens alten Systems* setzte er Masius ausdrücklich mit den „unbekannten Obern“ in ein Boot. Sie würden vereint Gold machen und den „Stein der Weisen“ suchen – mit einem Ziel: Beide versprechen „Revolution“, „worin die bisherige Ungleichheit der Menschen, also auch die bürgerliche bisherige Gesezgebung und Regierung, aufhören wird; da niemand im Schweis seines Angesichts sein Brod essen sol“.<sup>107</sup>

101 Vgl. Erich Beyreuther, Art. „Urlsperger“, in: RGG<sup>3</sup> 6 (1962), S. 1194; Horst Weigelt erwähnt diese Rezeptionsquellen in der RGG<sup>4</sup> 8 (2005), S. 832, nicht mehr. Vgl. auch ders., Johann August Urlsperger und die Anfänge der Christentumsgesellschaft, in: PuN 7 (1981), S. 52–86. Urlspergers von der Forschung ausgeblendeter esoterikgeschichtlicher Kontext ist Forschungsdesiderat.

102 Vgl. Spehr, Ökumene (wie Anm. 90), S. 398. Zu Urlsperger besteht Forschungsbedarf nach Horst Weigelt, Joh. Aug. Urlsperger und seine Auseinandersetzung mit der Aufklärungstheologie. Ein Beitrag zur Geschichte des Spätpietismus, in: Pietismus und Reveil. Referate der internationalen Tagung: Der Pietismus in den Niederlanden und seine internationalen Beziehungen. Leiden 1978, S. 237–252; ders., Johann August Urlsperger, ein Theologe zwischen Pietismus und Aufklärung. Erlangen-Nürnberg 1964, in: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 33 (1964), S. 67–105.

103 Vgl. Bericht die deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit betreffend, in einem Schreiben an den Herausgeber der Religionsbegebenheiten, in: Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheyischen Anmerkungen 9 (1786), S. 1–33.

104 Vgl. Ueber Schwärmerey und Aufklärung. Ein Sendschreiben an den Herausgeber des Archivs, in: Archiv der Schwärmerey und Aufklärung. Bd. 2, Altona 1788, S. 369–388, hier S. 385 f., Spehr, Ökumene (wie Anm. 90), S. 398.

105 Rezension zu: Sendschreiben an die deutsche Gesellschaft zur Beförderung reiner Lehre und wahrer Gottseligkeit. Von einem Mitgliede derselben. Leipzig bey Crusius 1783, in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, 22.11.1784, S. 737–744, hier S. 740, 742 f. Der Rezensent bezieht sich auf Semlers Schrift: Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? In freymüthigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Christen. Halle 1769, die auf die Klage der Gesellschaft Urlspergers über den „schrecklichen Verfall des Christenthums, über den herrschenden Geist des Widerchrists u. s. f.“ reagiere.

106 Rezension: Ueber Jesuitismus, Lavaterianismus, Urlspergerianismus und deren Ursachen, von Tsienkianz, einem chinesischen Mandarin. Krakau, in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen vom 14.6.1787, S. 344–346, hier S. 345.

107 Semler, Schweiz (wie Anm. 99), S. XXIV, vgl. ebd., S. XV, XVIII, XXf., XXVI, XXIX, 15 f., 41, 115.

Die Rede also vom Umsturz war für Semler nicht neu. 1787 brachte er mit Kommentar sogar Nikolaus von Kues' *Dialogus von der Uebereinstimmung oder Einheit des Glaubens (De pace seu concordantia fidei)* heraus,<sup>108</sup> nicht aber um eine äußerliche Einheitsinstitution zu fordern, sondern um im Gegenteil die innere geistige oder moralische Einheit und zugleich die Unterschiede zu betonen, die Cusanus in seinem Text ja gerade zu *Adiaphora* des einen wahren Christentums erklärt hatte. In der Kirchengeschichte, monierte Semler, habe man stets die

äusserliche, locale oder bürgerliche Einheit der zusammengehörigen Gesellschaft, mit der moralischen Einheit, der practischen innern Religion, die so unendlich ist als die Begriffe von Gott, von Christo, vom heil. Geist, und die Anwendung der ihnen beigelegten Wohltaten zur Privatreligion,

vermischt.<sup>109</sup> Cusanus' Traum, angesichts der türkisch-christlichen Auseinandersetzungen einen „immerwährende[n] Friede[n], oder eine dauerhafte Einigkeit in der Religion“ herzustellen, betrachtete Semler ausdrücklich als ein in der Regel „politische[s] Projekt“, das er nur für angemessen, „leicht und thunlich“ hielt, weil es mit der „wirklichen Menschenwelt“ nichts zu tun habe, sondern zum „Himmel der Vernunft“ gehöre. Denn schließlich seien sich alle „denkende[n] Menschen und nicht blos Christen“ einig darin, dass die Grundsätze der „innern eigenen Religion von den lokalen Ordnungen der äusserlichen Religionen sehr verschieden sind“.<sup>110</sup> Cusanus' Traum<sup>111</sup> von Religionsfrieden und „Einigkeit“ (*concordantia*) – nicht Einheit (*unitas*) – wird auf diese Weise posthum von Semler zurückgewiesen und berichtigt. Er schreibt seine antikatholische Front zurück ins 15. Jahrhundert. Und auch in den *Unterhaltungen* ging es Semler darum, die autoritative Rückbindung solcher bedrohlichen Unionsprojekte zu verhindern, hinter denen er die „eigenthümliche Sprache der Jesuiten“, hörte, die immer von „Einer Kirche reden, zu der man gehören muß, wenn man selig werden will“.<sup>112</sup>

Es ist Swedenborgs bzw. des *Revisionisten* Rede von der Gründung einer *nova ecclesia*, die Semler scheinbar irritiert. Doch wo Swedenborg, dessen Schriften Semler zu kennen

108 Des Kardinals Nicolaus von Cusa *Dialogus von der Uebereinstimmung oder Einheit des Glaubens*. Mit Zusätzen von D. Joh. Sal. Semler. Leipzig 1787. Auch an anderen Stellen verwendete Semler Cusanus' Anregung stets als autoritativen Beleg für die (nur) inneren Übereinstimmungen, vgl. etwa Johann Salomo Semler, *Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten insbesondere vom Zweck Jesu und seiner Jünger*. Halle 1779, VI (Mit Einleitung als Reprint erneut hg. von Dirk Fleischer. Waltrop 2003); Semler, Steinbart (wie Anm. 40), S. 186.

109 Semler, Cusa (wie Anm. 108), Vorrede (unpag.), [b4f.]. Vgl. auch S. 61, wo Semler Cusanus' Rede von der einen Religion des fiktiven Arabers als Rede von der „innern subjektivistischen Religion“ verstehen will.

110 Semler, Cusa (wie Anm. 108), S. 2, 10. Man könne schließlich nicht behaupten, dass „eine einzige Religionsform“ in allen Nationen „Gottes Absicht“ sei, ebd., S. 11. Diese Interpretation des Cusanus gegen jede auch äußerliche Übereinstimmung geschweige Einheit von Religionen durchzieht Semlers gesamten Kommentar.

111 Zum Projekt einer *philosophia catholica* und einer christlichen Superreligion bei Cusanus, Pico, Ficino, Erasmus und anderen Renaissancehermetikern vgl. Friedemann Stengel, *Reformation, Renaissance und Hermetismus. Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 104 (2013), S. 35–81.

112 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 382.

behauptet, unter der neuen Kirche eine rein geistige, vom Herrn (Dominus) selbst in der Geisterwelt gegründete Gemeinschaft mit dem Namen „Neues Jerusalem“ versteht und gerade keine neue Kirche auf Erden,<sup>113</sup> liest Semler nun gezielt, „daß die Hofnung des neuen Jerusalems und der neuen Kirche, eine große Revolution und Aufhebung der protestantischen Freiheit einschließe, welcher Jesuiten und Nichtjesuiten aus einem verschiedenen Gesichtspunkte, gleich gut entgegen sehen“.<sup>114</sup>

Die *Revision*, die in der Tat auf einer Schrift Swedenborgs fußt, wird so in ihr Gegenteil verkehrt. Swedenborgs Auflösung der Apokalyptik wird gezielt ignoriert, ihm wird eine Gerichtsvorstellung, eine zweite Parusie<sup>115</sup> des Herrn und sogar eine Teufelsvorstellung<sup>116</sup> unterstellt, Theologumena also, die Swedenborg scharf umgedeutet oder aus seiner Lehre gar eliminiert hatte. Für Semler scheint immer klarer zu werden: Der *Revisionist* ist wohl eben derselbe, der die „fuldaischen Unionsschriften“, „jene armen Declamationen“ Piderits und Böhms also, verfasst hat.<sup>117</sup> Der jesuitische *Revisionist* will den preußischen Protestantismus zerstören und an seiner statt das Neue Jerusalem errichten!

### 3.3 Theologischer Antijudaismus

Materialität, Diesseitsorientierung und moralische Heteronomie sind Kennzeichen des Jüdischen für Semler, Reimarus, Swedenborg und schließlich auch in der Religionsphilosophie Kants, für den das Jüdische nicht Religion, sondern nur statutarischer Gesetzesglaube ist.<sup>118</sup> Swedenborg und Kant orientieren Moralität gegen die von ihnen konstruierte Kontrastfolie des Jüdischen an nichtsinnlichen Prinzipien, am inneren Menschen mit völligem Eigenwert und an der Zweckhaftigkeit, die bei beiden im „Reich der Zwecke“ verankert ist – bei beiden ein „Reich“, das als moralisch-intelligibles Reich bereits jetzt Bestand hat, sofern die tugendhaften Menschen ihm nach ihrer intelligiblen Seite angehören, das aber zugleich dem künftigen Reich Gottes entspricht, in das die Seelen nach der Befreiung von ihren Körpern vollständig eingehen werden.<sup>119</sup> Juden ist die Innerlichkeits- und Autonomiedimension des Tugendhaften nach dieser Auffassung wegen ihrem (unterstellten) Verhaftetsein am Gesetz und ihrer messianischen Diesseitsorientierung im Grunde verschlossen. Für den Religionshistoriker Semler vertreten die am Alten Testament hängenden Juden gerade in ihrem Erwählungsbewusstsein eine „Mikrologie, welche den großen Zusammenhang der ganzen moralischen Welt gar nicht kannte“.<sup>120</sup> Für Semler halten die Juden „alles sinnliche, einzelne, historische, für das

113 Vgl. dazu Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 291–293.

114 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. XX.

115 Ebd., S. 461.

116 Ebd., 288 f. Vgl. unten Anm. 129.

117 Ebd., S. 405.

118 Zu Kant, Reimarus und Swedenborg vgl. an diesem Punkt Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 679–681, sowie ebd., S. 280–282, sowie: ders., *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Luther im Aufklärungsdiskurs*, in: *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*. Hg. v. Wolf-Friedrich Schäufele und Christoph Strohm. Gütersloh 2017, S. 98–130, hier S. 122 f., 128 f.

119 Vgl. dazu Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 233, 391 f., 686–695.

120 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 115. „Mikrologie“, „der alte jüdische mikrologische Geschmack und Geist“ oder die „mikrologische, kindische Lehre“ sind typische Synonyme Semlers für die „jüdische Denkungsart“, vgl. ebd., S. 169, 250, 256, 355; sowie ders., *Vorbereitung* (wie Anm. 29), S. 45.

Große, für die Hauptsache“ und daher erwarten sie noch immer „äußerliche große Revolutionen, als Anfang des Reiches Christi auf Erden“. Aber gerade die jüdische Erwartung eines jüdischen Messias sei nur „κατα σαρκα“ und „ganz unmoralisch“, sie gebe den Juden „gar keinen Vorzug vor andern Menschen“. <sup>121</sup> Die Abwehr der Diesseitsverengung der „jüdischen Denkungsart“ durchzieht Semlers Schriften. Immer wieder stellt er ein „moralisches, ewiges Reich Gottes“ dem Glauben an einen „irdischen Messias und Statthalter Gottes“ auf Erden in einem politischen Reich entgegen, das vermeintlicher Vorzug der jüdischen Nation nach deren sinnlicher Vorstellung sei. <sup>122</sup>

In den *Unterhaltungen* verschmelzen Katholizismus und „jüdischer Glaube“ miteinander: in der Forderung nach Unterwerfung unter ein einziges Gesetz und in der Materialität der einen Kirche. Während die Universalität des wahren Christentums für Semler auf die Innerlichkeit eines Christus abzielt, der in den „Herzen der Christen“ wohnt, <sup>123</sup> beschränkt sich die jüdische, nun gleichsam katholische Mikrologie in seiner Sicht auf die äußere, nur sinnliche Zugehörigkeit zu der einen Kirche. <sup>124</sup> Ja, die katholische Kirche habe „alle jüdischen Ideen ganz proprie“ beibehalten. Semler zählt darunter: die Vorstellung, dass die Soteriologie auf die Überwindung des Teufels, des Todes und der Hölle ausgedehnt sei; dass Christus das „Lösegeld“ sei, durch das Menschen dem Teufel wieder abgekauft werden; den Glauben an die Auferstehung von den Toten und eine neue Erde. Schließlich hätten Taufe und Abendmahl eine „physische Kraft“ eben bei den Katholiken. Die herrschende Theologie der katholischen Kirche habe einen „so moralisch unwürdigen Zusammenhang: daß unsre christlichen Ideen allesamt ganz andre sind“. Die Vorstellung vom Sohn Gottes als Messias, vom Reich Gottes und von der Verehrung Gottes seien „jüdischer Aberglaube“. <sup>125</sup> Gegenspieler des Innerlichkeitsprotestanten ist der Katholik in Gestalt eines „eigensinnigen jesuitischen Klopffechter[s], der das Ansehen der Kirche, unter dem jüdischen Bilde, neues Jerusalem, wieder empfehlen will“, was von den (!) Verfassern der *Revision* „bis zum Eckel wiederholet“ werde. <sup>126</sup> Aus seiner selbst behaupteten Kenntnis Swedenborgs müsste Semler allerdings genau wissen, dass die Kirche des neuen Jerusalem geradezu ein *terminus technicus* in dessen Ekklesiologie ist, die gerade nicht auf eine irdische, sondern auf eine göttlich gestiftete geistige Union abzielt. <sup>127</sup> In den *Unterhaltungen* betrachtet Semler diese neue Kirche als „eben dieselbe

121 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 142.

122 Hier: Semler, Vorbereitung (wie Anm. 29), 10f. Es habe aber auch „Liebhaber und Kenner der geistlichen, freien oder innern Religion“ unter den Juden gegeben. Besonders in dieser Schrift, die nach der auf den 2.12.1786 datierten Vorrede nach den *Unterhaltungen* (Vorrede 13.10.1786) geschrieben worden ist, verschärft Semler die Differenz zwischen christlicher Moralreligion und jüdischer „Mikrologie“, „jüdische[n] Bilderchen und abgetragene[n] Larven“ (132) oder dem „niedrigen jüdischen Vorurteil“, dass Christus ein sichtbares Reich stiften wollte, dem alle Völker unterworfen seien (S. 137).

123 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 250.

124 Vgl. z. B. Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), z. B. S. VII f., 129, 278, 381 f.

125 Ebd., S. 55, 60.

126 Ebd., S. 339.

127 Vgl. schon Emanuel Swedenborg, *De nova Hierosolyma et eius doctrina coelesti, ex auditis de coelo: quibus praemittitur aliquid de novo coelo & nova terra*. Londini 1758. Dieser Text ist schon in Semlers Zeit vielfach in Rezensionen besprochen worden; vgl. etwa zur Rezension Johann August Ernestis Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 464–466.

Eine Kirche, welche alsdenn die Protestanten wieder in ihren Schoß aufnimmt“,<sup>128</sup> ja womöglich ist der Glaube der neuen Kirche, in dem Engel<sup>129</sup> für wahr gehalten würden, „Theil der jüdischen Cabbala; deren Liebhaber wir Christen eben nicht zu beneiden pfliegen“. <sup>130</sup> Der jüdische Jesuit vernichtet die protestantische Moralreligion!

### 3.4 Antirosicrucianismus

Juden und Katholiken haben nach Semlers Urteil nun aber eine neue Tarnorganisation gefunden: die neueren Rosenkreuzer, denn die „Sprache der politischen Jesuiten“ ist für Semler auch die „der geschäftigen kosmopolitischen Rosenkreutzer“. <sup>131</sup> Die *Revision*, die niemals von dem der Rosenkreuzerei und der Schwärmerei ganz unverdächtigen Swedenborg<sup>132</sup> stammen könne, sei überdies ebenso mystisch, magisch und „cabbalistisch“<sup>133</sup> geschrieben wie der anonyme *Hirten-Brief an die wahren und ächten Freymäurer alten Systems* von 1785,<sup>134</sup> bei dem wir nicht wissen, ob Semler seinen Verfasser, den mit Lavater und dem Saint-Martin-Übersetzer Matthias Claudius bekannten Christian August Heinrich Haugwitz<sup>135</sup> wirklich kannte. Der aus Schlesien stammende Haugwitz war selbst Rosenkreuzer und hatte bereits 1774 eine Loge „Minerva“ in Leipzig gegründet.<sup>136</sup> Semlers Attacken gegen die „Wizlingssekte“

128 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 385.

129 Obwohl Semler behauptet, Swedenborg genau zu kennen, erweckt er hier den Eindruck, nicht zu wissen, dass es in Swedenborgs System nicht Engel (und böse Dämonen) als eigene Geistgattung gibt. Gute und böse Dämonen wie auch (die) Teufel sind ausschließlich Seelen verstorbener Menschen. Für Semler sind an dieser Stelle Engel Bestandteil der „alten jüdischen Mythologie“, die Swedenborg, was Semler wissen müsste, anthropologisiert. Dazu Stengel, Aufklärung (wie Anm. 19), S. 325, 329 f., 381, 431, 736 passim.

130 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 452.

131 Ebd., S. 336.

132 Ebd., S. 229 f. Swedenborg solle, so sei der Zweck der *Revision*, die „besondre Rosenkreuzerey, die jetzt in einer unbequemen Lage ist, desto mehr empfehlen, wenn er kein solcher Schwärmer [im Sinne von Less, F. S., s. o. Anm. 44] ist, als in Staaten und öffentlicher Religionsordnung nicht Platz haben können“. Ebd., S. 230.

133 Die Attribute finden sich im ganzen Text, z. B. Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 235, 238 f., 393, 343, 433, 455

134 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. IX (nur erwähnt), S. 231, 287 (Vergleich der Sprache).

135 Christian August Heinrich Kurt Haugwitz [erm.: DBA], *Hirten-Brief an die wahren und ächten Freymäurer alten Systems Neue Auflage*. O. O. [Leipzig] 5785 [1785]. Semler gibt in seiner Gegenschrift nirgendwo an, ob er den Autor kennt, vgl. Semler, Schweiz (wie Anm. 99). – Dass Semlers Attacke gegen den *Hirtenbrief* gegen falsche Hermetiker und „falsche Brüder“, die egoistische Interessen verfolgten und reich werden wollten, gerichtet sei, so Reill, Religion (wie Anm. 13), S. 227, dürfte eher in Frage stehen, denn der *Hirtenbrief* ist ganz antialchemisch und von herrnhutischer Theologie geprägt. Nach Lennhoff/Posner (Anm. 136) gründete Haugwitz eine bis 1797 nachweisbare „religiös-mystische Bruderschaft“ und deutete die symbolischen Grade pietistisch um. Ihr gehörten u. a. Herzog Ferdinand von Braunschweig, Prinz Karl von Hessen und Graf Friedrich-Leopold zu Stolberg-Stolberg an.

136 Vgl. Art. „Haugwitz, Christian August Heinrich Graf von“, in: Internationales Freimaurerlexikon. Hg. v. Eugen Lennhoff, Oskar Posner und Dieter A. Binder. München 2000, S. 384; sowie Ausgabe von 1932, S. 432. Haugwitz (1752–1831) stammte aus Peuke bei Öls in Schlesien, war 1802–1804 preußischer Staats- und Kabinettsminister, wirkte an der zweiten polnischen Teilung mit. Haugwitz sei 1798 am Edikt gegen die Freimaurerei beteiligt gewesen. 1822 lag dem Kongress der Heiligen Allianz eine französische Denkschrift von Haugwitz vor, in der er behauptete, die französische Revolution und der Königsmord seien von der obersten Leitung des Freimaurerordens beschlossen worden und das eigentliche Ergebnis ihrer Tätigkeit. Nach der preußischen Niederlage bei Jena-Auerstedt und Auseinandersetzungen mit Harden-

der „Minerval-Weisheit“ im *Hirtenbrief* scheint für seine Kenntnis der Autorschaft zu sprechen.<sup>137</sup>

Für Semler handelt es sich bei diesen neueren Rosenkreuzern aber um niemand anderen als um Jesuiten, die ja überdies wie auch Haugwitz die Alchemie ablehnten und sich dabei völlig zu Unrecht auf Paracelsus, Jane Leade, Jakob Böhme, Heinrich Khunrath und die älteren Rosenkreuzer bezögen. Auch andernorts würdigt Semler neben den Verbesserungen der Lehre Luthers durch Spener und die „sogenannten Pietisten“ auch die „neue, stille, aber nicht kleyne Partey der Liebhaber des Weigel, der Rosenkreuzer, des Gichtel etc.“, die zu Recht bisher nicht verfolgt worden seien, aber zuweilen auch „ungeistliche Parteimacher“ zu werden drohten.<sup>138</sup> Zu den älteren Theosophen und zu den Pietisten bekennt sich Semler nun: sie seien noch klar antirömisch und ganz moralisch-praktisch orientiert gewesen,<sup>139</sup> im Gegensatz zu den neueren verkappten Jesuiten, die mit ihrer angeblichen, aber ganz verlogenen Alchemie eine „neue kirchliche Knechtschaft“ und ein neues Papsttum heraufbeschwören.<sup>140</sup> Und auch der *Revisionist* gebe offen zu „daß er auf eine Revolution in der kirchlichen Welt arbeite (mit dem ganzen Jesusorden;) in mundo practicare, die Welt practizieren, nannten es ehemals die späteren Rosenkreutzer“, ergänzt Semler.<sup>141</sup>

Demgegenüber gehöre Jakob Böhme geradezu zu den „patriotischen Schriftstellern“, hatte Semler gegen den Autor des Hirtenbriefs betont. Ihn einfach zu kopieren, sei eine schamlose Betrügerey“, er sei „100mal mehr lesenswert“, kein anderer habe die Privatreligion mehr gefördert und sei dabei so antipäpstlich gewesen.<sup>142</sup> Anders die mit den Jesuiten wohl identischen neuen Rosenkreuzer. Böhmes Theorie sei „wahrhaftig gemeinnützig, gros, und vereiniget alle denkenden, moralisch guten Menschen, in diesem tertio, der eigenen unabhängigen Privatkenntnis“. Die neuen Ordensmeister hingegen

berg habe sich Haugwitz 1806 aus dem politischen Geschäft zurückgezogen. 1811 wurde er Kurator der Universität Breslau.

137 Vgl. Semler, *Schweiz* (wie Anm. 99), S. 113, vgl. auch 3; sowie Semler, *Vorbereitung* (wie Anm. 29), S. 139. Anzumerken ist allerdings, dass sich Haugwitz' Hirtenbrief selbst an manchen Stellen von der Minervalweisheit distanziert und diese in die Ecke menschlicher Hybris stellt, vgl. Haugwitz, *Hirtenbrief* (wie Anm. 135), S. 142. Seite 220 f. ist ausdrücklich die Rede von einer „ungerathene[n] Frucht unserer Lenden“ und „viel mißlungene[n] Versuche[n] zu eurer Aufklärung und Besserung“; „einige unserer liebsten Kinder“ seien in den letzten Jahren in „Aftergeburten“ ausgeartet, „welche bey dem ganzen Schimmer ihrer Illumination, und dem ganzen Vorrathe ihrer Minervalweisheit dennoch ihrem zeitlich und ewigen Verderben geradezu entgegen arbeiten“. Möglicherweise deutet die Minervalweisheit auf die Illuminaten hin, während es sich bei „Minerva“ um eine einfache Freimaurerloge handelte. Diesen Hinweis verdanke ich Renko Geffarth.

138 Vgl. Semler, *Vorbereitung* (wie Anm. 29), S. 107 f.

139 Das wurde auch von den Rezensenten erkannt und besonders betont. Vgl. Rezension zu Semlers Briefen an einen Freund in der Schweiz, über den Hirtenbrief der unbekanntenen Obern des Freimaurerordens. Leipzig 1786, in: *Frankfurter gelehrte Anzeigen*, 3.10.1786, S. 625–628, hier 626; sowie Semler, *Schweiz* (wie Anm. 99), S. 114 (bei Paracelsus, Tauler und Leade könne man das alles in „hundertmal schönere[r] Einkleidung“ lesen).

140 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 376.

141 Ebd., S. 241 f. Zur Gleichsetzung der neuen Rosenkreuzer und der Jesuiten vgl. ebd., S. 336. Diese Identifizierung wird referiert in: [Rr.]: Rezension zu Semlers *Unterhaltungen* mit Herrn Lavater [...], in: *Allgemeine deutsche Bibliothek* 1791. Anhang zu Bd. 53–86, 1. Abt., S. 156–164, hier S. 164.

142 Semler, *Schweiz* (wie Anm. 99), S. 42 f., 61 f., 68.

erschafften ein eigenes System, eine politische Gesellschaft, die Nebendinge wie die Tinktur „zum Wesen und einzigen Grunde der christlichen eignen Wohlfahrt“ erhebe, so Semler.<sup>143</sup>

Diese Differenzierung nahmen auch Rezensenten der *Unterhaltungen mit Lavater* wahr: Der Verfasser der *Revision* sei ein „Schwärmer im höchsten Grade, ein Rosenkreuzer, der auf gut Jesuitisch mit allem Unsinn auf die protestantische Lehre schimpft, und die Protestanten bewegen will, zur katholischen Kirche wieder zurück zu kehren“. Semler, so fährt der zitierte Rezensent fort, habe sich „mit Widerlegung einer solchen nichtswürdigen Charleque“ wohl in der „Absicht“ abgegeben, „bey der jetzigen unselig schwärmerischen Vereinigungssucht, zwischen der protestantischen und katholischen Kirche, auch seinen Widerwillen zu bezeugen“.<sup>144</sup>

Es ist der jüdische, jesuitische Rosenkreuzer, der die Revolution vorbereitet!

### 3.5 Antialchemismus und Antihermesismus

Diese Fronten Semlers sind begrenzt, sofern er für sich das Recht in Anspruch nimmt, legitimer Rezipient Böhmes und der älteren Transmutationsalchemie zu sein, die die gegenseitige Wandelbarkeit von Stoffen annimmt. Denn nach deren Theorie stamme alles Geschaffene aus einer einzigen rein geistigen *prima materia*, einem „Urstof“, der keine spezifische Form habe, sondern sich in *actu primo* vor, oberhalb und in der wahrnehmbaren Materie befinde. Semler verstand, so hat Peter Hanns Reill es zusammengefasst, Materie nicht mechanistisch oder atomistisch, sondern sah sie von aktiven inneren Kräften erfüllt, die von Gott in Gang gesetzt wurden und sich in kontinuierlicher Bewegung auf ein Ziel befinden.<sup>145</sup> Für den späteren Semler wäre also ein vitalistisches, zugleich aber auch teleologisch-eschatologisches Materieverständnis in Anschlag zu bringen, das sich erstaunlicherweise mit der Vorstellung der lebenden Natur bei seinem offen theosophischen Kontrahenten Friedrich Christoph Oetinger überschneidet.<sup>146</sup> Allerdings könne man, so Semler, nicht Metalle in Gold umwandeln oder Gold auflösen, auch wenn Gold ebenfalls auf der *prima materia* basiere.<sup>147</sup> Und gleich am Anfang der *Unterhaltungen* wies Semler jede Möglichkeit der „Erzeugung des Goldes über der Erde“ – nicht Luftgold oder Luftsaltz – offenbar im Sinne der Transmutation von Metallen als „Possen, Mährgen und Lügen“ zurück.<sup>148</sup> Immerhin erst ein Jahr zuvor hatte er im dritten Teil seiner an Baron von Hirschen gerichteten Schrift *Von ächter hermetischer Arznei* auf der Basis eben dieser Theorie behauptet: „Ich bejahe die Sache, daß die geheime Chymie ganz gewis Gold aus daseienden Samen oder Stof, ordentlicher Weise, natürlicher Weise, er-

143 Ebd., S. 72.

144 Rezension zu Semler: *Unterhaltungen über die freye practische Religion, auch über die Revision der bisherigen Theologie*. Leipzig: Weidemann 1787, in: *Historisch-politisches Magazin, nebst litterarischen Nachrichten* (1787), S. 36–39, hier S. 36.

145 Reill, *Religion* (wie Anm. 13), S. 225.

146 Ein Überblick über Oetingers Theosophie bei Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 534–555. Zum Verhältnis Oetingers zu Semler, den Oetinger (gest. 1782) eigentlich als den theologisch-doketistischen Vertreter des Wolffianismus betrachtete, ohne offenbar seine hermetisch-alchemischen Neigungen zu kennen, vgl. ebd., S. 524f., 532, 572, 575, 579, 581, 584f., 595, 603, 609, 618, 621f.

147 Semler, *Schweiz* (wie Anm. 99), S. 115.

148 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 6.

zeugen könne.<sup>149</sup> Semler begegnete der Unterstellung, Alchemiker und Hermetiker zu sein, mit dem Argument, *legitimer* und wahrer Alchemiker und Hermetiker zu sein. Und er lenkte zugleich auf die falschen „Alchemiker“ hin, die aufgrund ihres jüdischen Jesuitismus auch noch Staatsfeinde seien, die eine Revision nur behaupteten, aber eigentlich die Revolution wollten. In diesem Zusammenhang sah er sich offensichtlich veranlasst, nicht zuletzt gegen die Berliner ‚Aufklärer‘ die „unschädliche Theosophie ganz ernstlich wider Spöttereien [zu] vertheidigen“.<sup>150</sup> Das ist lediglich ein kleiner Nachklang seiner vierbändigen *Unpartheyischen Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*.<sup>151</sup> Seine eigene Behauptung, 13 Körner Luftgold hergestellt zu haben, entschuldigte Semler hier mit dem Abdruck zweier Leibniz-Briefe, die belegen sollten, dass ja auch Leibniz „auf einem unrechten Wege die Auflösung der Aufgabe von der Erzeugung des Goldes gesucht habe“ – so jedenfalls nahm ein Rezensent der *Frankfurter gelehrten Anzeigen* Semlers Exkulpationsversuch wahr.<sup>152</sup>

Semler wende sich, so sekundierten die *Hallischen Neuen Gelehrten Zeitungen*, gegen alle Widersacher der hermetischen Philosophie, die gerade „nicht metallisches, sondern philosophisches Gold suche“ und neben der gewöhnlichen „Feuerchymie gerade keine „geheime Chymie“ gelten lassen wolle. Seine hermetische Kunst sei nicht eingebildet wie „Magie und Cabbala“.<sup>153</sup> Allerdings solle man die Grundsätze der geheimen Chemie nicht „jedermann“ mitteilen und die Obrigkeit solle gegen „Betrügereien“ einschreiten.<sup>154</sup>

Alchemistische Goldbetrüger wollen den preußischen Staat und die protestantische Religion in ‚jüdischen Katholizismus‘ verwandeln!

### 3.6 Antispiritismus

Es fällt dem Swedenborg-Sympathisanten Semler nicht schwer, seine sonst stets unter Beweis gestellte Abneigung gegen Nekromanten und Geisterseher auch gegen den fiktiven Lavater ins Feld zu führen. Der Leipziger Johann Georg Schrepfer und der Jesuitenpater Johann Joseph Gaßner sind für ihn Scharlatane und Betrüger, das hatte Semler in ausgiebigen Texten schon 1776 erweisen wollen.<sup>155</sup> Aber im Falle Swedenborgs müsse man sich zurückhalten, auf keinen Fall dürfe man ihn einen „Erzphantasten“ nennen, so eine Anspielung auf Kants *Träume eines Geistersehers*, deren partiell scharfe Qualifizierungen Swedenborgs in der *Revision* als unzulässig und für den Philosophen Kant als grenzüberschreitend abgehandelt worden

149 Semler, *Arznei* (wie Anm. 65), Tl. 3, S. XXII; Reill, *Religion* (wie Anm. 13), S. 225.

150 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 3.

151 Leipzig 1786–1788. Reill erblickt in dieser Geschichte der Rosenkreuzer Semlers Meisterschaft in der Hermetik; vgl. Reill, *Religion* (wie Anm. 13), S. 219.

152 Rezension zu: Semlers *Unpartheyischen Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, Bd. 4, in: *Frankfurter gelehrte Anzeigen* 1788, S. 628–630, hier S. 629. Darin enthalten: Zween Briefe von Leibniz, welche die Rosenkreuzer seiner Zeit, und die Alchemie betreffen, in: ebd., S. 1–111. Vgl. dazu oben Anm. 65–70.

153 Rezension zu Semlers *Unpartheyischen Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, Bd. 4, in: *Hallische Neue Gelehrte Zeitungen*, 21.2.1788, S. 121–123.

154 Vgl. Rezension zu Semlers *Hermetischen Briefe wider Vorurtheile und Betrügereien*. Leipzig 1788, in: *Frankfurter gelehrte Anzeigen*, 31.10.1788, S. 697–699.

155 Vgl. oben Anm. 57 f.

waren.<sup>156</sup> Sicherlich, wendet Semler ein, dürften Swedenborgs Erfahrungen nicht verabsolutiert und verbindlich gemacht werden, aber die Ridikülisierungen gerade in der *Berlinischen Monatsschrift* und in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* sind Semler schlicht unerträglich.<sup>157</sup> Für die anderen Genannten bevorzugt Semler das Verdikt des Betrugs. Die allegorische Auslegung des angeblichen Swedenborg war für Semler „Gewäsche“, wer das „für Ernst des Verfassers“ ansehen wolle, möge dies tun, empfahl er. Er selbst sah die literarische Produktion der *Revision* als

läppische Spötereie eines solchen Schriftstellers an, der schon eine Lehrstelle in der neuen Kirche angetreten hat, und dem täglich zunehmenden Umsturz der ganzen bisherigen kirchlichen Religion, mit großem Frohlocken zusiehet, bis der allgemeine Naturalismus, oder Pantheismus in die Höhe kommt.<sup>158</sup>

Allerdings gelangte Semler zu einem anderen Urteil über den angeblichen Geisterkontakt. Gesichte und übersinnliche Phänomene seien zwar nicht „geradehin der Grund unserer christlichen Religion“. Vielmehr hätten die Protestanten statt solcher äußeren Offenbarungen das Gewissen, dessen Freiheit wieder aufgegeben würde, wenn man sich „auf Geister und Erscheinungen“ berufe.<sup>159</sup> Aber immerhin habe sich auch Newton<sup>160</sup> „sehr angelegentlich“ auf apokalyptische Spekulationen, nämlich Auslegungen der Offenbarung des Johannes und des Danielbuches eingelassen. Philosophische „Vernünftelungskunst“ müsse sich daher zurückhalten und je mehr ein „Philosoph seines Namens werth“ sei, desto weniger urtheile er von dem „moralischen Stande anderer Menschen, daß sie Erzphantasten wären“. Das war direkt gegen die Pathologisierung Swedenborgs durch Kant in den *Träumen eines Geistersehers* gerichtet. Wer „dünkelhaft“ und „ohne weiteres Bedenken“ urteile, werde auch der Jesumutter Maria angesichts ihres Engelsgesprächs den „Ehrentitel einer Erzphantastin“ beilegen müssen. Über solche Visionen und entsprechende Berichte von Jesaja, Ezechiel oder Daniel könne weder ein „Bauer hinter dem Pfluge“ noch ein „Philosoph auf dem Katheder“ angemessen urteilen.<sup>161</sup> Betrug sind Swedenborgs Visionen für Semler nicht, aber sie sind ihm „so fremd, so entlegen, so zweifelhaft, ja so sehr schon verdächtig, daß es Einbildung und lebhaftes Phantasie, oder magischer Vorsatz dieses Mannes ist“. „Für mich“, schreibt Semler, haben sie nicht den geringsten „moralischen Werth“, denn „es ist alles sinnlich, und aus der sinnlichen

156 Zu Kants *Träumen eines Geistersehers* und zu den Rezensionen der *Träume*, auch zur *Revision* vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 640–665; sowie insgesamt die Beiträge in: *Kant und Swedenborg. Zugänge zu einem umstrittenen Verhältnis*. Hg. v. Friedemann Stengel. Tübingen 2008.

157 Vgl. Stengel, *Prophetie?* (wie Anm. 52), S. 150–152.

158 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 320 f.

159 Ebd., S. 411, vgl. auch S. 424: Christen, die an Engel glaubten, bildeten eine eigene christliche Partei, die sich „mit dem unerschöpflichen Inhalte des N. T. nicht zufrieden“ gebe.

160 Zur verbreiteten Rezeption Newtons als Apokalyptiker und/oder Theosoph im 18. Jahrhundert (u. a. bei Oetinger und Förster) vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 448, 472, 517 f., 528–530, 536, 538, 545 f., 549, passim. Zu einer abweichenden Sicht dieser Rezeptionen: Eric Achermann, *Fromme Irrlehren. Zur Böhme-Rezeption bei More, Newton und Leibniz*, in: Kühlmann/Vollhardt, *Offenbarung* (wie Anm. 34), S. 313–362, bes. 340–361.

161 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 322 f.

Denkungsart des Mannes“, die „ihm gefallen“ mag, aber „nie meine Denkungsart“ werden könne „ohne meine eigene Versündigung“.<sup>162</sup> Semler geht über diese Zurückhaltung dann hinaus, wenn die Sinnlichkeit, also gleichsam die Naturalität der von Swedenborg geschilderten Jenseitsvisionen seinen eigenen Vorstellungen offenbar allzu sehr entgegensteht. Zu Swedenborgs Behauptung, jeder Mensch besitze nach seinem Tod seine Seele und sein Gesicht, sofern jede Seele und jedes Gesicht absolut einzigartig seien, urteilt er zwar, er habe nichts „dawider“, weil es des Verfassers eigene Theorie sei. Aber Semler setzt in Klammern „(Das ist starke Physiognomie! Wenn wir aber es nicht glauben?) Die Seele hat ihren Ursprung und Gestalt aus dem Leben. (Das ist cabbalistisch!)“. Und Swedenborgs Idee vom Einen, „von welchem alle und jene Leben haben“, ist für Semler die „lang bekannte cabbalistische Theorie des Pan, oder Pansophie, welche als Privatgedanken jedem für sich freistehen“.<sup>163</sup>

Am Ende steht die Zurückhaltung Semlers aber nur gegenüber Swedenborgs Visionen. Alle anderen Formen der Nekromantie oder Seherei hat er tatsächlich sehr viel massiver abgeurteilt.

### 3.7 Politischer Antiliberalismus

Semler strebt in den *Unterhaltungen* nicht nur danach, eine auf Revolution hinauslaufende Revision aufzudecken, es geht gegen eine Front, die er speziell gegen sich selbst von Berlin aus aufgemacht sieht. Der als *Thomas Akatholikos* schreibende Johann Erich Biesler war und ist Semlers Verbündeter, was den Kryptokatholizismus angeht. Aber nachdem sich *Thomas* wegen der Hirschen'schen Alchemikalien gegen Semler selbst gewandt hat, fordert Semler nun die Ausgrenzung von „vorsetzlichen Dissidenten und kosmopolitischen Projektmacher[n]“, die allen Christen eine neue Einheitsreligion aufzwingen und sie in eine „große abermalige Verbindung und Gesellschaft“ bringen wollten. Für sie sei kein Platz „in allen christlichen Staaten“.<sup>164</sup> Diese Forderung richtet sich auf eine konkrete kirchenpolitische Gruppe und zugleich gegen den römischen Katholizismus. Sie bezieht sich zwar formal auf die Jesuiten, die mit ihrem unterstellten Ziel einer Einheitskirche die Liberalität der privaten Religion beseitigen wollten.

Die *Unterhaltungen* sind von der Warnung vor einer drohenden Revolution und dem Umsturz der politischen und religiösen Verhältnisse in Preußen durchzogen und auch in der ebenfalls 1787 erschienenen und nicht Zollikofer, sondern Friedrich Wilhelm II. gewidmeten *Vorbereitung auf die Königlich Großbritannienische Aufgabe von der Gottheit Christi* warnt Semler immer wieder vor drohenden Revolutionen, vor einer religiösen Konföderation oder „Vereinigung der Religionsparteien“ und einem überdies ganz ungeistlichen und mangelhaft konzipierten „Religionsstaat“. Das führe doch zu einer neuen Knechtschaft.<sup>165</sup> Die bei Semler ominösen „unbekannten Obern“<sup>166</sup> werden den genannten, hybriden Lagern zugeordnet, stehen aber letztlich hinter der Revolutionsinitiative, einer „Conföderation [...] wider die sogenannten Neologen“, die man in den „Bann“ tun wol-

162 Ebd., S. 363.

163 Ebd., S. 392f.

164 Ebd., S. 432, 434.

165 Semler, *Vorbereitung* (wie Anm. 29), S. 130–132, vgl. auch ebd., S. 10, 28f., 35, 107.

166 Ebd., S. 138.

le, als gehörten sie nicht zum „Leibe Christi“.<sup>167</sup> Diese Gruppe gehöre gewiss nicht zu den Bruderschaften, die der Staat schützen müsse; Schutz dürften nur solche beanspruchen, „welche der Staat dafür halten kann, daß sie patriotischen Grundsätzen nicht entgegen“ arbeiten.<sup>168</sup> Wenn man sich Semlers Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion vergegenwärtigt, dürfte von diesem Verdikt auf den ersten Blick nur die äußere Religion gemeint sein, die sich auch gegen die staatliche Ordnung richtet. Doch Semler bleibt nicht auf dieser Ebene eines lediglich gegen Umsturz und Revolution gerichteten Antiliberalismus, und daher setze ich die achte Front noch einmal bewusst ab.

### 3.8 Theologischer Antiliberalismus

Entgegen seinem Prinzip der Historisierung von Bibel und Dogma, das ja in der Tat zu der eingangs referierten Tolerierungsforderung auf der Ebene der privaten Religion bei Semler geführt hat, zeigte er sich in den *Unterhaltungen* von einer ganz anderen Seite: als Protagonist eines auch theologischen Antiliberalismus. Nunmehr ist für Semler nicht einmal privat alles erlaubt; was er bei dem ‚Niemalsswedenborg‘ theologisch entdeckt, hält er für verboten; er historisiert es nicht, wie er es sonst fordert, wenn er die Zulässigkeit von privat geglaubten Theologumena gegenüber der öffentlich zu lehrenden und zu bekennenden Religion betont. Es sind drei deviante Bereiche, die er sich sonst wählt: Christologie, Trinitätslehre und Rechtfertigungslehre. In allen Bereichen hatte Semler vielfach die Freiheit des privaten Glaubens gewährt, weil die altkirchlichen Bekenntnisse historischer Natur und nicht bindend für die private Religion und für das Gewissen seien.

Das aber, was der *Revisionist* in den Augen Semlers in diesen drei Bereichen vertrat, nämlich vor allem die Identität des Gottsohnes Jesus mit dem Gottvater, sei nicht nur einfach historisch falsch, sondern letzten Endes auch politisch unzulässig. „Noch nie“ habe ein „aufrichtiger Christ“ aus dem Glauben der Apostel an die Gottheit Jesu Christi geschlossen, dieser sei auch der einzige Gott. Und „noch nie“ habe „ein Christ sich herausgenommen, alle andre Christen sich zu unterwerfen, wie dieses vom Verfasser hier geschieht, um eine Revolution in der kirchlichen Welt zu veranlassen“.<sup>169</sup> Das sei auch historisch falsch und könne niemals geduldet werden; ja: dass die Trinität in einer Person bestehe, sei „rohe Schwärmerey“ und werde „ohne Schaden ihrer Seligkeit“ von Christen nicht geglaubt werden können.<sup>170</sup> Dass „Jesus unser einiger Gott“ sei, werden „wir in Ewigkeit nicht von ihm annehmen“.<sup>171</sup> Zum trinitarischen „Modalismus“, der nicht Personen oder Hypostasen, sondern Modi des einen göttlichen Wesens annimmt, könne man uns nicht zwingen, meint er aber an anderer Stelle.<sup>172</sup> Obwohl Semler der Aussage

---

167 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. XII f.

168 Ebd., S. 230.

169 Ebd., S. 244 f.

170 Ebd., S. 286.

171 Ebd., S. 305.

172 Ebd., S. 469.

des *Revisionisten* scharf widersprach, seine Sicht der Trinität sei kein „neuer Lehrsatz“, erkannte er sehr wohl die Vorstellungen des Paul von Samosata und anderer hinter dem Verfasser.<sup>173</sup> Und indem Semler die Trinitätslehre des *Revisionisten* zur Heterodoxie erklärte, wiederholte er nichts anderes als die altkirchliche Ausgrenzung Pauls von Samosata, der die Hypostasenlehre des Origenes ablehnte und stattdessen einen dynamischen Monarchianismus vertrat – aber innerhalb der Grenzen einer Trinitätslehre.<sup>174</sup>

Der *Revisionist* betreibe überdies die „wissentliche Verunglimpfung und Lästerung der Protestanten“. <sup>175</sup> Das sei ohne Zweifel

der Geist des Antichrists, der sich in den geistlichen unendlichen Tempel Gottes setzt, um aus der allgemeinen nun für immer freien christlichen Religion, die neue geistliche Menschen zur immer größern Ehre Gottes bildet, abermal ein einzel[n]es Ideal zu machen.<sup>176</sup>

Nur der Jesusorden ist in Semlers Augen imstande, den Menschen Jesus so zu vergöttern. Auch in seiner Schrift über die *Gottheit Christi* hatte Semler in den unbekanntem, letztlich jesuitischen Oberrn die Urheber dieser „neuen künstlichen Gaukeley“, der Formel „Jesus ist der einzige Gott der Christen?“ zu erkennen gemeint. In die von ihnen erstrebte diktatorische Neue Kirche oder das Neue Jerusalem sollten dadurch auch Juden „gelockt“ werden.<sup>177</sup> Was aus Breslau hier an Heterodoxie herüberweht, läuft für Semler darauf hinaus, letztlich den Papst selbst für einen „Vicegott“<sup>178</sup> zu halten. Wenn man, wie Swedenborg übrigens in der *Revision* und in seinen anderen Schriften tatsächlich meint, das Menschliche oder die menschliche Seite des Herrn sei das allein göttliche Wahre, dann möchte Semler solch eine, seiner Ansicht nach theosophische Christologie und Trinitätslehre wohl privat zugestehen.<sup>179</sup> Der vorliegende Text verleitet Semler aber zu dieser Prophezeiung:

Was haben diese Leute also für eine andre Absicht, als politische, äußerliche Revolution! Sie wollen eine neue Kirche, neue Kirchenmonarchie, kosmopolitisch einführen, weil die Protestanten die alte Monarchie der Kirche zerrissen haben, und immer mehr zerreißen.<sup>180</sup>

Nun plötzlich behauptet Semler gegen alle Historisierung der öffentlichen und gegen die Freiheit der privaten Religion eine *corporate identity*: „Wir“, die Protestanten, hätten nicht

173 Ebd., S. 244. Paul u. a. nahmen eine „εμπολιτευομενη θεοτητα“ (göttliche Einbürgerung) „in dem Menschen Jesus“ an, der „durch ein vollkommenes Thun und Lassen, Gott worden“.

174 Vgl. Josef Rist, Art. „Paul von Samosata“, in: RGG<sup>4</sup> 6 (2003), S. 1030.

175 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 267 f. Die in der Tat von Swedenborg in der *Summaria expositio* vorgenommene und in der *Revision* niedergelegte Kritik an typisch protestantischen Lehren wie der Satisfaktion und der Imputation pariert Semler mit der Auskunft, dies sei nie von allen Christen geglaubt worden, „alle fähigern Christen“ seien darin „ganz frey“, das gehöre zur „Privatreligion“, vgl. ebd., S. 303.

176 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 351 f.

177 Semler, Vorbereitung (wie Anm. 28), S. 132 f. Erst ab Seite 132 macht Semler deutlich, dass auch seine *Vorbereitung* letztlich gegen die hinter der *Revision* vermuteten Autoren gerichtet ist.

178 Semler, Unterhaltungen (wie Anm. 40), S. 150.

179 Ebd., S. 347 f., 351, 358.

180 Ebd., S. 349.

eine äußere und eine innere, sondern nur „Eine Gestalt“ des Glaubens,<sup>181</sup> während er an anderer Stelle erklärt, die inhaltliche Bestimmung der Trinität – geschweige denn die in Nicäa für orthodox erklärte Homousie des Sohnes gegenüber dem Vater – gehörten gar nicht zum notwendigen Kernbestand des christlichen Glaubens,<sup>182</sup> ohne hier zwischen öffentlicher und privater Religion zu unterscheiden. Ins Auge fällt dabei Semlers bemerkenswerte Auslegung von Johannes 10,30: „Ich und der Vater sind eins.“ Denn diese Stelle steht in seinen Augen gerade nicht für die Einheit der Person, weil das Verb in den Plural gesetzt sei. Das grammatisch-theologische Mysterium dieser Aussage entscheidet Semlers philologisches Diktat mit Hilfe der nicht textgemäßen Einfügung einer Präposition, dass der Vater nämlich *im* Sohn und der Sohn *im* Vater sei. Alle durchaus unitarisch oder modalistisch ausgelegten Johannesstellen sprächen von zwei Personen.<sup>183</sup>

Auch die von dem jesuitischen, rosenkreuzerischen und Möchte-Gern-Revisionisten vertretene Auffassung der Trinität insbesondere auf der Ebene des zweiten Artikels ist für Semler unerlaubt und gehört verboten, weil sie auf Staats- und Kirchenumsturz abziele, dies sei die Absicht des „Obermeisters des Jesusordens im Hirtenbrief“. <sup>184</sup> Und das ist Semlers Absage an Liberalität und Toleranz: Semler bleibt nicht nur dabei stehen, die theologische Devianz in den Raum des politisch Verbotenen zu verschieben – das politische Verbot wird in die theologische Heterodoxie zurückgespiegelt; der Freiraum des Privaten auf dem Feld der Religion wird gesperrt. In Kombination mit der gebetsmühlenartig wiederholten Warnung vor der politischen und religiösen Revolution ertönt der Ruf nach dem starken Staat.

So erscheint es nicht als Wunder, dass Semler als einer der ganz wenigen Theologen das preußische Religionsedikt mehrfach öffentlich gegen dessen Kritiker verteidigte.<sup>185</sup>

181 Ebd., S. 282f.

182 Ebd., S. 455f. Hier nennt er nebeneinander: arianisch, sabellianisch, photinianisch und sozinianisch. Die Homousie des Sohnes und des Vaters gehöre niemals ins „Allgemeine der christlichen Religion überhaupt“, ebd., S. 189f.

183 Ebd., S. 286f. (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν ἔσμεν). Ferner deutet Semler geschickt das neutrische ἓν als Eins. Schließlich stehe hier nicht das maskuline „εἷς, Einer, Eine Person!“ Für Semler ist der Logos in der Tat nicht deckungsgleich mit dem Sohn; dass der Vater einen Sohn von Ewigkeit gezeugt habe, zählt Semler zu den „Widersinnigkeiten“ (ebd., S. 294) – eine vielleicht extracalvinistische Position, die aber durchaus nicht klar nicänisch ist.

184 Ebd., S. 287 – gleich im Anschluss an die genannte Johannesexegese.

185 Vgl. Johann Salomo Semler, Mitteilung [Ankündigung einer Schrift zum Edikt], in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, 22.9.1788, S. 616; ders., Vertheidigung des Königl. Edikts vom 9<sup>ten</sup> Jul. 1788 wider die freimüthigen Betrachtungen eines Ungenannten. Halle 1788; Schreiben eines Kandidati Ministerii über das Edikt vom 9<sup>ten</sup> Jul. an D. J. S. Semler, nebst dessen freimüthiger Antwort. Ein Wort an alle Studiosos theologiae. Halle 1788; ders., Anmerkungen zu dem Schreiben an Se. Excell. von Wöllner in Herrn D. Erhards „Amalthea“ erstem Stück, num. V. Halle 1788, und die Rezension dazu in: [Rez.] Semler, Anmerkungen zu dem Schreiben an Wöllner in Eberhards Amalthea. Bd. 1, IV, 1788, in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, 26.1.1789, S. 53–55. Befürwortungen des Edikts wurden in den *Hallischen Zeitungen* vielfach diskutiert, vgl. etwa Rezension zu: Die Vertheidigung des neuesten Preussischen Religions-Edicts gegen die Beschuldigungen und Besorgnisse des Verfassers der freymüthigen Betrachtungen über dasselbe [Berlin], in: ebd., 3.11.1788, S. 716f.; Rezension zu: Das Recht der Fürsten über die Religion ihrer Unterthanen, aus verschiedenen Gesichtspunkten geprüft [...] Halle 1789, in: ebd., 10.11.1788, S. 727–730 (die der Rezension zugrundeliegende Schrift ist ebenfalls gegen die *Freymüthigen Betrachtungen* gerichtet, als deren Verfasser Carl Friedrich Bahrdt vermutet wird, was der Rezensent als „gehässige Insinuation“ gegen den Verfasser der *Betrachtungen* ansieht); Rezension zu: Gottlieb Hufeland, Ueber das Recht protestan-

Und nicht nur das. In der Öffentlichkeit wurde gerade Semlers in den *Unterhaltungen* gegen den *Revisionisten* erhobene Unterstellung, eine letztlich kryptokatholische und staatsgefährdende Einheitsreligion aufzurichten, auch als sein Rechtfertigungsgrund für den Erlass des Edikts hervorgehoben: durch das „päpstlich und pfäffisch“ angelegte Projekt einer „allgemeine[n] Religion, die die natürliche heissen soll“, werde die Gesellschaft „zerstört“.<sup>186</sup> Dem habe man vorbeugen müssen.

Ob Semler politisch eine Rolle im Vorfeld des Edikts spielte, ist eine offene Frage. Über die genauen Hintergründe im Blick auf Woellners Gold- und Rosenkreuzerei wird durch das neueste Buch zur Person und zum Edikt nicht informiert.<sup>187</sup> Das Edikt scheint Semler selbst zu schützen und entspricht seiner in den *Unterhaltungen* erhobenen Forderung nach dem Verbot seiner Gegner und seiner Warnung vor einer religiösen Diktatur, die ihn selbst betreffen könnte.

#### 4 Semlers Traum: Unendliche Kirche, moralischer Leib

Was aber setzt Semler als sein großes Ziel? Die Antwort ist deskriptiv, was seinen Gesprächsstoff gegenüber Lavater angeht. Sie weist aber in die Richtung der eingangs gestellten Frage, warum Semler sich weigert, den *Revisionisten* für Swedenborg zu halten. Semler bekennt sich persönlich nicht zu einer bestimmten Theologie, denn zumindest an einem Punkt bleibt er seiner Historisierungsforderung treu: Das Dogma selbst ist historisch und nicht in einer bestimmten Form verpflichtender Glaubensgegenstand. Diesen Grundsatz verlässt Semler dort, wo er Verbote auch im privaten Bereich fordert. Positiv ist für ihn nicht ein bestimmtes Dogma, sondern *seine* Auffassung von einer innerlichen, auf Moral hinauslaufenden Religion, die er gerade gegen angebliche jesuitische Kirchenprojekte auffährt: „Wir glauben also eine rechte, unendliche Kirche, welche das ganze unendliche, und uns Menschen noch lange nicht ganz bekannte Land der moralischen guten Welt Gottes, in sich greift.“<sup>188</sup>

Nicht eine jüdische oder katholische Kirche der Äußerlichkeit zählt. Protestanten wissen, dass „alle wahren Christen [...] aus Gott geboren sind“, ihre eigene innere Re-

---

tischer Fürsten, unabänderliche Lehrvorschriften festzusetzen, und über solchen zu halten, veranlaßt durch das Preußische Religionsedikt. Jena, in: ebd., 10.11.1788, S. 725–727; Rezension zu: Apologie des Königl. Preußischen Religions-Edikts. Frankfurt 1788, in: ebd., 7.5.1789, S. 283 f.; Rezension zu: Ueber das Preußische Religionsedikt vom 9ten Julii 1788 und die freymüthigen Betrachtungen darüber. Halle 1789, in: ebd., 7.5.1789, S. 281 f.

186 Rezension zu Semlers Vertheidigung des Königl. Edicts wider die freymüthigen Betrachtungen eines Ungenannten, in: Hallische Neue Gelehrte Zeitungen, 10.11.1788, S. 722–725, hier S. 723.

187 Uta Wiggermann, Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts. Tübingen 2010, geht nur knapp (S. 20–24) auf Woellners Mitgliedschaft bei den Gold- und Rosenkreuzern ein. Vgl. daher geradezu im Kontrast zu dieser Marginalisierung Renko D. Geffarth, Religion und arkane Hierarchie. Der Geheimbund der Gold- und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert. Leiden, Boston 2007, bes. S. 268–274, und zu Woellners Gold- und Rosenkreuzertum an vielen Stellen. Die Geschichte des Edikts, das nicht das spezielle Thema Geffarths ist, dürfte angesichts dieser Diskrepanz neu zu betrachten sein. Vgl. dazu Geffarths Rezension zu Wiggermanns Buch in PuN 40 (2014), S. 278–282.

188 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 388.

ligion haben und „Einen moralischen Leib Christi“ ausmachen, der ihr alleiniges „geistliches moralisches Haupt ist“. Christus habe keinesfalls gelehrt, dass die „Vielheit und Mannichfaltigkeit der Glieder [...] durch eine ungeistliche Einheit in die alte jüdische Ungesundheit und Dürftigkeit abermalen versetzt werden sollen“.<sup>189</sup> Mit ihrer inneren Religion sind die wahren Christen in einem „unendlichen Dritten vereinigt“,<sup>190</sup> jenseits der Konfessionen und jenseits äußerer Räume äußerer Kirchen. Natürlich ließe sich fragen, inwieweit hier rezeptionelle Spuren für Kants später geäußerte Vorstellung vom Reich Gottes „in euch“ gesehen werden können, als ein „schönes Ideal“, das durch die unsichtbare Kirche oder die Tugendgesellschaft vorbereitet wird und die intelligible Welt der schon jetzt moralisch Handelnden verdiesseitigt,<sup>191</sup> sodass durch kontinuierliches Fortschreiten und Annäherung an das Höchste Gut (ein verdiesseitigter *progressus infinitus*) das Reich Gottes auf Erden entstehen kann, auch wenn es noch „in unabsehlicher Ferne“ sei.<sup>192</sup> Immerhin schreibt Kant diese Vorstellung nur sechs Jahre später in der Religionsschrift nieder.

Da war Semler aus dem Diskurs der Lebendigen längst ausgestiegen. Aber Semlers Vorstellung kommt dem sehr nahe, was er bei Swedenborg lesen konnte, den er – verbal zugestanden – als Theologen achtet und den er als Geisterseher gegen die Berliner verteidigt. Swedenborg glaubt, dass es eine im *mundus spiritualis* gegründete und in die irdische Welt wirkende überkonfessionelle Kirche ist, deren Glieder sich in einem moralischen Reich weiterentwickeln, ja die überhaupt nur durch moralisches Handeln Glieder dieser Kirche werden, einer Kirche, die über ein rein innerliches Christentum letztlich nicht hinausgeht und sogar die Mitgliedschaft in den bisherigen Kirchen ermöglicht. Ein zorniger Gott geschweige denn ein Teufel sind in Swedenborgs Theologie ausdrücklich abgeschafft. Swedenborgs Neues Jerusalem ist keine sichtbare Gemeinschaft. Seine Neue Kirche beschränkt sich auf das unsichtbare Reich der Tugendhaften, die sich auf dem Weg zur Wiedergeburt befinden. Sie umgreift aber auch die Anhängerschaft des neuen Wortes, der Theologie Swedenborgs nämlich, die sich selbst für ein überkonfessionelles aufgeklärtes Projekt hält, aber nicht den Anspruch auf Kirchengründung erhebt. Swedenborg selbst ist von den späteren Gründungen swedenborgianischer Gemeinschaften und Kirchen deutlich zu unterscheiden.<sup>193</sup>

Dem entspricht in gewisser Weise die Wahrnehmung Semlers im Gelehrtdiskurs. Ein Rezensent in den *Beyträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion* erblickte in Semler nach den *Unterhaltungen* geradezu einen Mystiker, der den „mystischen Verstand, oder den allegorischen Sinn der Geschichte Jesu und überhaupt der Lehre von den Veränderungen der unsichtbaren Welt, die mit der Geschichte Jesu zusammenhängen“, in den biblischen Erzählungen erkennen will. Die „buchstäbliche Vorstellung“ sei „jüdisch“. So wie Gnostiker sich an der unsichtbaren Geschichte Jesu und

189 Ebd., S. 419. Vgl. auch Semler, Vorbereitung (wie Anm. 29), S. 141.

190 Semler, *Unterhaltungen* (wie Anm. 40), S. 443 sowie S. 419.

191 Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. AA VI, S. 135 f., 152 f.

192 Ebd., AA VI, S. 155. Vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 689–695. Die Erforschung einer möglichen, zuweilen geradezu sinnfälligen Rezeption Semlers durch Kant steht aus.

193 Zu Swedenborgs Ekklesiologie vgl. Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 291–295, zu den swedenborgianischen Gemeinschaften vgl. zum Überblick ders., *Swedenborgianismus* (wie Anm. 88).

deren Bedeutung für „unsere moralische Wohlfahrt“ orientierten, gebe es Juden und schwache Christen, die auf die sichtbare Geschichte fixiert und dadurch begrenzt seien. Schwache Christen glaubten an den Buchstaben und hielten die Schrift für heilsnotwendig, der „vollkommenere, geübtere Christ“ trachte danach, dass Christus im Herzen und Christi Geist in ihm wohne. Er verstehe die „Schöpfung des Alls durch Christum geistlich“ als „Schöpfung der moralischen Welt [und die] Wiedergeburt der moralischen Wesen durch seine Kraft, wie er auch die „Zerstörung des Reichs des Satans“ allegorisch verstehe als Befreiung von der „Sklaverey der Laster“. Gott habe durch Christus eine neue moralische Welt ans Licht gebracht.<sup>194</sup>

Und in der Tat scheinen in der Christusfrömmigkeit von Semlers Konzept der inneren Religion in den *Unterhaltungen* Elemente der von ihm genau in dieser Lebensphase hochgelobten Theosophie auf: „Christus, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, wohnt durch den Glauben in den Herzen“.<sup>195</sup> Verbergen sich hierunter versteckte Referenzen auf einen subordinierten Christus, zugleich auf die „Abglänze“ Gottes in den Kosmologien Böhmies und des Sohar,<sup>196</sup> ja sogar auf die kabbalistische Theosophie von Semlers (vermeintlichem) Gegner Friedrich Christoph Oetinger, der seinem Swedenborg-Buch von 1765 einen ganzen „Anhang von den Sefhiroth oder Abglänze[n] der Herrlichkeit Gottes“ beifügte?<sup>197</sup> Was bei Kabbalisten und Theosophen in einen geradezu leiblichen Einfluss göttlichen Lebens, bei Oetinger in eine eschatologisch sich vollendende Geist-leiblichkeit mündet, versteht Semler als moralische Einwohnung und Teilhabe am mystischen Leib, wie in Swedenborgs *nova ecclesia* oder *sancta Hierosolyma* und in Kants „*corpus mysticum* der vernünftigen Wesen“ als Bezeichnung der moralischen, intelligiblen Welt in der *Kritik der reinen Vernunft*<sup>198</sup> gerade nicht physisch, sondern geistig *versus* moralisch und intelligibel.

Ist dies der Hintergrund dafür, dass Semler seine *Unterhaltungen* nach allen Seiten tarnt, seine Gesprächspartner nicht offenlegt, auf jeden Fall aber den *Revisionisten* von der Person Swedenborgs ablöst? Das Ergebnis dieses Prozederes wäre die Isolierung von Swedenborgs tatsächlichem Antiprottestantismus und Swedenborgs Rettung zugleich. Swedenborgs neue, innere Kirche, sein inneres Christentum, und Kants *corpus mysticum* der Tugendfrommen scheinen mit Semlers „noch lange nicht ganz bekannte[m] Land der moralischen guten Welt Gottes“<sup>199</sup> zusammenzufallen.

194 Etwas über H. D. Semlers *Unterhaltungen* mit H. Lavater über die freye praktische Religion, in: *Beyträge zur Beförderung des vernünftigen Denkens in der Religion* 11 (1788), S. 61–90, hier S. 65f., 71.

195 Semler, *Vorbereitung* (wie Anm. 29), S. 142.

196 Zur Böhme-Rezeption des Zeitgenossen Friedrich Christoph Oetinger, den Semler als Böhme-Rezipienten wahrgenommen haben dürfte, vgl. Friedemann Stengel, *Theosophie in der Aufklärung*. Friedrich Christoph Oetinger, in: Kühlmann/Vollhardt, *Offenbarung* (wie Anm. 34), S. 513–547. Zu weiteren Böhme-Rezeptionen im 18. Jahrhundert vgl. verschiedene Aufsätze ebd.

197 Vgl. Friedrich Christoph Oetinger, *Swedenborgs irdische und himmlische Philosophie*. Stuttgart 1977 [1765], S. 349–358; vgl. ders., *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*. Hg. v. Gerhard Schäfer. 2 Bde., Berlin, New York 1999, hier: Bd. 1, S. 225, Lemma: Licht. Thema der berühmten, von Oetinger ausgelegten Lehrtafel der Prinzessin Antonia waren die Zehn Abglänze (Sefhiroth) Gottes, vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Geschichte der christlichen Kabbala 1660–1850*. 3 Bde., Stuttgart-Bad Cannstatt, hier: Bd. 3 (2013), S. 328–346. Zum Verhältnis Oetingers zu Semler vgl. oben Anm. 146.

198 KrV. B 836, vgl. dazu Stengel, *Aufklärung* (wie Anm. 19), S. 689.

199 Vgl. oben Anm. 188.

Indem Semler dem *Revisionisten* den Aufbau einer höchst sichtbaren Kirche im Dienste Roms als Ziel unterstellt, schlägt er alle Fliegen mit einem Mal: Er trifft den Antikatholizismus der preußischen Aufklärer auf den Punkt, von Swedenborg als Autor wird allein durch Nennung Lavaters abgelenkt, mit dem Semler trotz aller Differenzen die Vorstellung einer unsichtbaren Kirche oberhalb der Konfessionen aber teilt; Semler findet sich in eins mit dem Antihierarchismus und Antitheosophismus vor allem der Berliner Polemiker; und er meint zugleich, seine eigenen hermetischen Projekte verteidigt zu haben.

Wie artifiziell Semler seine Fronten auch gezogen haben mag, in diesem Kampf um Aufklärung bleiben die Liberalität und Toleranz sogar im Hinblick auf die private Religion auf der Strecke. Nur drei Jahre vorher hatte Kant nachdrücklich Semlers ursprüngliche Verhältnisbestimmung umgekehrt und die Freiheit des Vernunftgebrauchs im öffentlichen Raum gefordert, während sie sich im privaten, nämlich im „bürgerlichen Posten oder Amte“ vielfach unterordnen müsse.

Ich antworte: der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft muß jederzeit frei sein, und der allein kann Aufklärung unter Menschen zu Stande bringen; der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern.<sup>200</sup>

Semler teilt diese aufklärerische Verhältnisbestimmung nicht. Er dehnt die Unfreiheit auf das Private *und* auf das Öffentliche aus. Der Opferung des Privaten auf dem Altar des Staates wird mit der Warnung vor Revolution und Umsturz das Wort geredet.<sup>201</sup> Und die private wahre Religion wird nicht nur verinnerlicht, sie wird gewissermaßen gänzlich unsichtbar gemacht und von allem äußerlich-Sinnlichen abgelöst.

Mit wem sprach Semler? Nur bedingt – (keine) Unterhaltungen mit Lavater ...

---

200 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? AA VIII, S. 37.

201 Öffentlich jedenfalls ging Semler nicht so weit wie der Eisenacher Superintendent Christian Wilhelm Schneider, der angesichts der Gründung der ersten swedenborgischen Neuen Kirche in London ausdrücklich die Einschränkung der Lehr- und Pressefreiheit in Deutschland zur Debatte stellte, damit sich nicht Lehrer einschleichen, die den Gemeinden die „so genannte Lehre des neuen Jerusalem aufdringen“. Christian Wilhelm Schneider, Nachricht von der so genannten neuen Kirche, oder dem neuen Jerusalem der Anhänger Emanuel Swedenborgs, und von ihren gottesdienstlichen Versammlungen in England. Dem Herrn Superintendent, Doctor [Johann Georg] Rosenmüller in Leipzig zugeeignet. Weimar 1789, S. 55; sowie die postwendende Rezension zu Schneiders Schrift in: Allgemeine deutsche Bibliothek 93 (1790), S. 608–611 – mit Hinweis auf die Einschränkung der Lehr- und Pressefreiheit. Schneiders Forderung zeigt jedenfalls, dass die Swedenborgianer keinesfalls als marginales Phänomen wahrgenommen worden sind.