

Markus Meumann (Berlin)

## Hermetische Grundlagen der 'Privatreligion' bei Johann Salomo Semler

[Bearbeitete Fassung des Stipendiaten-Vortrages am 23. Juni 2004]

Johann Salomo Semler (1725-1791) gilt „als der wohl bedeutendste dt. ev. Theologe des 18. Jahrhunderts“.<sup>1</sup> Als Professor in Halle, wo er von 1753 bis zu seinem Tode lehrte, war er nicht nur ein maßgeblicher Vertreter der Neologie, die für die Aufnahme von Naturerkenntnis und -wissenschaft in das christliche Weltbild eintrat und einer historischen Betrachtung der Heiligen Schrift bei gleichzeitiger Lösung vom biblischen Geschichtsbild den Weg ebnete, sondern auch einer der einflussreichsten Wegbereiter des historischen Denkens in Deutschland.<sup>2</sup> In seinen letzten Lebensjahren jedoch trat Semler, der bis dahin einen gut aufklärerischen Ruf genoss, mit mehreren Schriften über Alchemie (*Von ächter hermetischer Arznei*, 1786) und die Herstellung von „Luftgold“ sowie einer vierbändigen Geschichte der Rosenkreuzer (*Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, 1786-88) an das Licht der Öffentlichkeit. Dies brachte ihm umgehend harsche Kritik seitens der Berliner Aufklärung um Friedrich Nicolai und die *Berlinische Monatsschrift* sowie seines rationalistischen Kollegen in Halle, Karl Friedrich Bahrdt, ein, der ihn bereits in seinem *Kirchen- und Ketzer-Almanach* von 1781 scharf angegriffen hatte.<sup>3</sup> Bahrdt und andere warfen Semler vor, sich in seiner späten Lebensphase von der Aufklärungstheologie abgewandt und „in einen ängstlichen konservativ-orthodoxen Theologen verwandelt“<sup>4</sup> zu haben. Als Wendepunkt und Beginn dieser „unglückseligen Epoche“ galt ihnen Semlers Streit mit Bahrdt im Jahr 1779, der seine – aus Sicht der rationalistischen Aufklärung folgerichtige – Fortsetzung in Semlers Verteidigung des Preußischen Religionsediktes von 1788 fand, das gegen die Radikalaufklärung und die rationalistische Theologie verbindliche Vorschriften für den lutherischen Gottesdienst festlegte.<sup>5</sup> Ausgehend von diesem zeitgenössischen Urteil hat auch in der theologiegeschichtlichen Forschung die Auffassung von den 'zwei Phasen' Semlers lange Zeit dominiert. Von Wilhelm Dilthey stammt das Verdikt, Semler habe sich „in fruchtlosen Auseinandersetzungen mit Carl Friedrich Bahrdt verzettelt“ und sei „in alchemistischen Träumereien ganz versunken“ gewesen.<sup>6</sup> Einer der einflussreichsten protestantischen Theologen des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, meinte sogar, „Semler habe sich gegen Ende seines Lebens 'ganz von der Theologie abgewandt (um) sich der Naturgeschichte, der Rosenkreuzerei, der geheimen Chemie' zu widmen. Barth spricht in diesem Zusammenhang von einer gewissen „Dämonie dieses Ausgangs“.<sup>7</sup>

Um dem Dilemma der Einordnung dieser „okkulten Phase“ Semlers zu entgehen, hat sich die seit den 1960er und 1970er Jahren am Paradigma der Aufklärung orientierte Semler-Forschung lange gescheut, die alchemistischen und hermetischen Interessen ihres Protagonisten eingehender zu behandeln. Im Gegenteil ist sie sogar darum bemüht gewesen, deren Bedeutung für Semlers Gesamtwerk systematisch herunterzuspielen. Aus dieser Sicht war insbesondere das Konzept einer „Privatreligion“, das im Mittelpunkt der Theologie Semlers in seinen späteren Lebensjahren steht, ausschließlich durch aufgeklärte Ideale wie Toleranz und Gewissensfreiheit motiviert.

In den letzten Jahren haben nun einige Aufsätze die hermetisch-alchemistische Phase des späten Semler in den Blick genommen und dabei unterschiedliche Erklärungsversuche unternommen. In einer Weiterführung und Ergänzung der dort eröffneten Interpretationsansätze wird im Folgenden der Vorschlag gemacht, Semlers theologische Schriften mit seinen hermetisch-alchemistischen Interessen systematisch in Bezug zu setzen. Dabei geht es mir als Historiker – konzeptionell durchaus über die Person Semlers hinausweisend – um die Frage, wie sich die Beschäftigung mit der Hermetik als Wissenskonzeption, die ja bis weit in das 17. Jahrhundert noch gleichberechtigt neben der empirisch-naturwissenschaftlichen bzw. kritischen Methode als Erkenntnismodell gestanden hatte, auch mit dem aufklärerischen Denken verbinden ließ bzw. mit diesem in wechselseitigen Austausch trat.<sup>8</sup>

Zunächst werde ich daher kurz auf die näheren Umstände von Semlers „alchemistischem coming out“ eingehen und sodann schauen, wie die Autoren der erwähnten Aufsätze sich dem Problem stellen, Semlers hermetische Interessen und seine theologischen Arbeiten, die zum überwiegenden Teil früheren Lebens- und Schaffensphasen entstammen, zusammenzudenken.

Ausführlich thematisiert hat Semlers alchemistische Aktivitäten erstmals der Theologe Hartmut Schulz in einem Beitrag zur Festschrift für Gottfried Hornig, der die theologische Semlerforschung der letzten Jahrzehnte maßgeblich geprägt hat. Ausgangspunkt für Schulz' Überlegungen ist ein Vorfall aus dem Jahr 1788. Der Professor der Preußischen Staatsuniversität Halle Semler sandte dem Prinzen Ferdinand von Preußen, dem jüngsten Bruder des verstorbenen Friedrich II., eine Probe so genannten 'Luftgoldes' zu, welches er selbst hergestellt zu haben glaubte. Wie sich bald herausstellen sollte, muss es sich dabei allerdings um das Ergebnis eines Betrugers gehandelt haben, dem Semler selbst zum Opfer gefallen war: Wie eine zur Aufklärung des Vorfalls eingesetzte Untersuchungskommission feststellte, sei ihm in einem unbeobachteten Moment heimlich Goldschaum in seine Phiole geschmuggelt worden. Nach

üblicher Lesart war dies ein gelungener Versuch, sich über Semlers alchemistische Experimente lustig zu machen, vielleicht handelte es sich aber auch um eine gezielte Intrige, um seine diesbezügliche Interessen öffentlich zu desavouieren.

Schulz nähert sich diesem Vorfall, wie er selbst schreibt, ganz in der Absicht nachzuweisen, dass Semler sich „keineswegs von der Theologie seiner Zeit abgewandt“ habe, dass seine alchemistischen Experimente „vielmehr in engstem Zusammenhang mit seiner theologisch-aufklärerischen Arbeit [stünden], die stets gegen Vorurteil und vermeintliches Geheimwissen“ gerichtet gewesen sei. Auch die Alchemie habe Semler nicht hermetisch, sondern „vernünftig“ betrieben. Sein Bestreben, durch Alchemie und Naturerkenntnis auch Gott zu erkennen, sei immer an ein kritisches, „aufgeklärtes“ Christentum gebunden geblieben, wie es in der „Privatreligion“ seinen Ausdruck gefunden habe; also dem Raum, in dem jeder Christ nach Semler weitgehend unabhängig von der kirchlichen Lehre seinen Glauben pflege. Im übrigen hätten alchemistisch-hermetische Themen nur ein Viertel von Semlers rund 90 Werke umfassenden Spätwerk ausgemacht. Mit dieser Interpretation steht Schulz letztlich in der Tradition seines Lehrers Hornig, der stets darum bemüht gewesen ist, Semlers „naturwissenschaftliche“ Studien für eine reine Nebenbeschäftigung zu erklären, die ohne Einfluss auf seine theologischen Werke geblieben sei und diesen somit auch nicht habe zuwiderlaufen können.<sup>9</sup>

Diese Argumentation gleicht allerdings streckenweise einem Balanceakt und weist daher schon auf den ersten Blick erkennbare Brüche auf – so war der Preußische Staatsminister Wöllner, dessen Religionsedikt Semler laut Schulz nicht zuletzt wegen seiner Ablehnung der Gold- und Rosenkreuzer gutgeheißen habe, bekanntlich selbst führendes Mitglied des Ordens, wie Schulz sehr wohl weiß.<sup>10</sup> Zudem unterliegt Schulz dem hermeneutischen Fehlverständnis, alles, was ihm an Semler „modern“ erscheint, als „aufgeklärt“ auszuweisen. Dahinter steht letztlich der Glaube, die Moderne sei – neben dem weiter bestehenden Christentum natürlich – ausschließlich von rationalistischen Tendenzen geprägt worden.

Dabei ist Schulz zugute zu halten, dass es ihm an einem integrativen Konzept gefehlt hat, das es erlaubt hätte, Aufklärung und alchemistisch-hermetische Naturerkenntnis zusammenzudenken. Ein solches steht in dem Konzept einer „vernünftigen“ oder „aufgeklärten Hermetik“ zur Verfügung, das von dem Germanisten Rolf-Christian Zimmermann entwickelt und kürzlich von dem Literaturwissenschaftler und Pietismuskennner Christian Soboth auf Semlers Luftgoldexperiment angewandt wurde.<sup>11</sup>

In Soboths Interpretation war die Alchemie für Semler vor allem Praxis der Selbsterziehung und Selbstverkommenung. Semlers alchemistische Studien und Experimente stünden somit

nicht im Widerspruch zur Neologie, sondern hätten mit dieser die quellenkritische Methodik und die Ablehnung von Orthodoxie und Schwärmertum gemeinsam. Die Frontenbildung ist in dieser Argumentation eine doppelte: Semler stellt sich gleichermaßen gegen alchemistische Enthusiasten, die meinen, die Gesetze der Natur außer Kraft setzen zu können, wie gegen naturwissenschaftliche Rationalisten, die glauben, die Gesetze der Natur in ihrer ewigen Gültigkeit erkennen zu können. Die Alchemie kann daher nach Soboth für Semler niemals öffentliche Lehre, sondern nur „Privatangelegenheit“ sein. Damit aber gehöre sie zwangsläufig in den Bereich der „Privatreligion“.

Allerdings versteht Semler das Wort „privat“ im Konzept der Privatreligion meines Erachtens ganz aus der Opposition zur öffentlichen Religionsausübung, in der die Kirche bzw. die landesherrliche Obrigkeit das alleinige Gestaltungsrecht beanspruchen darf (daher auch seine Unterstützung des Preußischen Religionsediktes).<sup>12</sup> „Privat“ ist folglich keinesfalls gleichzusetzen mit nachrangig oder nebensächlich – dafür war im 18. Jahrhundert eher der Ausdruck der „Nebstunden“ gebräuchlich. Dies aber legt der von Christian Soboth einmal verwendete Ausdruck „Hobby“ nahe, der somit ähnlich der von Schulz verfolgten Intention suggeriert, Semlers alchemistische Experimente seien gänzlich von seiner Existenz als Theologe und seiner Auffassung von Religion zu trennen.

Demgegenüber vertritt der amerikanische Historiker Peter Reill, der sich seit seiner Dissertation mit Semlers geschichtlichem Denken beschäftigt, die viel weiter gehende These, „That Semler’s concepts of theology and religion, his view of history, his technical language, and his vision of the future cannot be explained without reference to his ‘scientific inclinations’, no matter how embarrassing they may seem to later commentators. (...) Mehr noch, „The period of his most intense concern with developing his new and revolutionary hermetical ideal corresponded to the deepening and clarification of Semler’s definition of religion and theology...“<sup>13</sup>.

Reill argumentiert dabei streng historisch: Im Gegensatz zum heutigen Verständnis seien die Zeitgenossen des 18. Jahrhunderts keineswegs in der Lage gewesen, scharf zwischen der Natur als der äußeren und dem Geist oder der Seele als der inneren Welt zu trennen. Im Gegenteil habe nach verbreiteter Auffassung gerade eine sichtbare Parallele zwischen der Sphäre der Natur und der moralischen Welt bestanden – eine Vorstellung die, da es sich um ein hermetisches Ideal handelte, geeignet erscheint, Semlers Interesse an Alchemie und seine diesbezüglichen Studien und Experimente zu erklären.

Wie Reill deutlich macht, unterscheidet Semler sehr genau zwischen Chemie und Alchemie.

Chemie beschäftigt sich in dieser Definition mit dem Ist-Zustand der Welt, dem Gewordenen, Alchemie dagegen mit dem Werdenden. Nur erstere kann daher Gegenstand öffentlicher Erziehung und institutionalisierter Forschung sein, die zweite muss dagegen dem privaten Tun des Einzelnen überlassen bleiben, der zudem über hohe moralische Qualitäten verfügen muss. Diese Auffassung bringt Semler in Gegensatz zu masonischen Geheimbünden wie den Gold- und Rosenkreuzern, die die Alchemie zum Kollektivprozess bzw. Gesellschaftsziel erheben, auch wenn sie in gewisser Weise die Forderung nach der Ausübung im privaten Raum teilen, indem sie sie in das Arkanum verlegen. Semlers Einstellung zur Hermetik spiegelt somit seine Definition der Religion, insbesondere die Auffassung von einer Trennung zwischen öffentlicher und privater Ausübung.

Vor dem Hintergrund dieser These soll im folgenden die Entwicklung des Konzeptes der „Privatreligion“ näher untersucht werden. Dabei ist vor allem interessant, wann und wie sich diese Entsprechung zwischen hermetischen und theologischen Studien bemerkbar macht, ob sie Semlers Denken und Werke durchzieht oder erst ein Ergebnis seiner späteren Lebensjahre ist, wie Semler überhaupt zur Hermetik gelangte und inwieweit sein Wirken in Halle dabei eine Rolle spielte.

Auch wenn Semler erst in vorgerücktem Alter mit alchemistischen Schriften an die Öffentlichkeit getreten ist, entwickelte er offensichtlich früh ein Interesse an naturgeschichtlichen Fragen. In seiner *Lebensbeschreibung* von 1781 attestiert er sich selbst „eine Neigung gegen Mineralien“, die er schon aus seiner Kindheit in Saalfeld in Thüringen, einer Bergbauregion, mitgebracht habe.<sup>14</sup> Dies allein ist sicher kein Beweis für alchemistische Beschäftigungen, wie Hartmut Schulz zu recht angemerkt hat. Semler berichtet aber weiter, dass er auch in Halle mit dem Steinesammeln fortgefahren sei und es sich zum Gesetz gemacht habe, „die Aufmerksamkeit ja von Zeit zu Zeit ganz aus der theologischen Sphäre wegzuheben, und sie stundenlang mit aller freien Begierde, auf ganz andere Dinge zu richten“, um dann in aller Ausführlichkeit über mehrere Seiten auch chemische Experimente mit „Salpeter, Vitriol, Mercurius, Bley, Zin, Kupfer“ zu schildern. Dabei betont er immer wieder, dass es sich um „Privatvergnügen“, „Motion“ oder „Privatfreude“ gehandelt habe, was ihm schließlich Anlass zu Reflexionen über die Alchemie gibt: „Wenn es wirklich Personen gibt, die der Entwicklung des Goldes zusehen könnten, so glaube ich es gerne (...), daß sie ein ganz neues Gefühl gleichsam durchdringen muß, und daß sie sehr leicht sich über alle sinliche Neigung und Absichten hoch erheben.“ Das deutet darauf hin, dass die in der Alchemie vorherrschende, ani-

mistische Vorstellung von der Entstehung der Metalle Semler zumindest geläufig war, wobei offen bleibt, inwieweit er sie auch teilt. Semler legt freilich auch hier Wert darauf, sich von öffentlichen alchemistischen Experimenten abzusetzen, und referiert eine Reihe von Begebenheiten und Anekdoten, in denen ihm Fremde und Universitätskollegen von alchemistischen Experimenten oder auch offensichtlichen Betrügereien berichtet hätten.<sup>15</sup>

Gleichwohl bekennt er, selbst „einige hundert Bücher“ alchemistischen Inhalts gelesen oder wenigstens durchgeblättert zu haben, auch wenn er diesem Sachverhalt sogleich eine abschwächende Wendung zu verleihen versucht, indem er anfügt, dass er alchemistische Werke ausschließlich auf dem Klosett lese. Dieser Umstand, der von Schulz prompt als Zeichen geringer Wertschätzung gewertet wird (!), wird von Christian Soboth übrigens aus der Logik seines eigenen Zugangs als zentrales Argument für die „Privatheit“ der diesbezüglichen Studien verstanden – der entsprechenden Szene kommt also zweifellos für den Stellenwert der Alchemie bei Semler mehr als nebensächliche Bedeutung zu. Ich selbst möchte deshalb zur Diskussion stellen, ob es sich nicht auch um einen rhetorischen Kunstgriff mit dem Ziel einer absichtlichen Abschwächung dieser Passagen gehandelt haben kann; immerhin ist ja die Lebensbeschreibung sieben Jahre vor dem „alchemistischen coming out“ entstanden. Indem Semler hier wahrscheinlich eine Anspielung auf das jüdische Verbot einfließen lässt, die Tora auf dem Abort zu studieren<sup>16</sup>, gibt er seinen Lesern zu verstehen, dass er die alchemistischen Schriften keinesfalls mit der Heiligen Schrift gleichsetzt, und vollzieht so auch an dieser Stelle die Trennung zwischen öffentlicher und privater Lektüre bzw. Religionsausübung.

Wichtig ist im Zusammenhang dieser Passagen aber vor allem, dass Semler berichtet, dass sein Lehrer Baumgarten ihn auf diese Angewohnheit angesprochen habe. Dies bedeutet, dass sich Semler schon *vor* Baumgartens Tod 1757 – und also wahrscheinlich gleich nach seiner Berufung nach Halle 1753 – dem Studium hermetisch-alchemistischer Schriften zugewandt haben muss. Trotz seiner Beteuerungen der Privatheit und des Studienortes, der diese nahelegt, geht aus der Lebensbeschreibung aber auch hervor, dass Semler in Kontakt zu anderen an der Alchemie Interessierten stand.

In die Zeit seiner alchemistischen Lektüren und vielleicht auch Experimente fällt auch Semlers erste öffentliche Auseinandersetzung mit schwärmerischen Tendenzen: 1759 wendet er sich gegen die Behandlung einer angeblich von Geistern besessenen jungen Frau in Kemberg in Anhalt-Dessau, die der dortige Pfarrer Müller vorgenommen und publik gemacht hatte (*Abfertigung der neuen Geister und alten Irrtümer in der Lohmannischen Begeisterung nebst theologischem Unterricht von den leiblichen Besitzungen des Teufels und Bezauberung der*

*Christen*). Diese Polemik fand in den nächsten Jahren eine Fortsetzung mit zwei weiteren Schriften Semlers (*Widerlegung G. Müllers Nachricht von einer begeisterten Weibsperson*, 1760; *Umständliche Untersuchung der dämonischen Leute oder so genannten Besessenen, nebst Beantwortung einiger Angriffe*, 1762).<sup>17</sup>

Das Thema der Geister und Exorzismen griff Semler erneut 1776 in den *Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen* auf (erschieden in 2 Stücken, Halle 1776), in denen er öffentlich Stellung gegen den Freimaurer und magischen Esoteriker Johann Georg Schrepfer (1739–1774) bezog, der großen Einfluss auf die Leipziger Loge genommen hatte. Dabei bekannte sich Semler als Gegner jeder öffentlichen oder organisierten Beschäftigung mit esoterischen Inhalten, die er als anfällig für Betrügereien betrachtete. In der fünf Jahre später veröffentlichten Lebensbeschreibung unterbricht er sogar den lebensgeschichtlichen Rückblick für einen Seitenhieb auf Schrepfer: „Nach dieser Ausschweifung, von Klosterlegenden, die man noch immer schwächen und lächerlich machen muß, wenn nicht Schröpfer und ähnliche politische Betrüger mehr gelten sollen, als guter Menschenverstand und reine christliche Religion, komme ich wieder zurück auf meinen Schülerstand.“<sup>18</sup>

Aus eben diesem Grund wandte er sich auch gegen die Gold- und Rosenkreuzer: nicht weil sie alchemistische Experimente betrieben, sondern weil sie ein falsches esoterisches Lehrgebäude errichtet hätten<sup>19</sup>, das sich nicht mit Semlers Auffassung „privater Religion“ vertrug: „Mir kan doch in der That gar nichts an der hermetischen Schule, was irgend ein Interesse beträfe, liegen. Ich gehöre selbst nicht dazu; ich bin sogar ein ernstlicher Gegner der falschen Rosenkreuzer, und falschen Maurer, an die ganz trüglichen Ignoranten nicht zu denken, die sich den Beruf gaben, so für sich Armut und Hunger zu laborieren“.<sup>20</sup> Alchemie gehörte somit, hierin ist Schulz und Soboth zuzustimmen, wenn auch nicht – oder doch nicht ursächlich – aus den von ihnen benannten Gründen, zum Bereich der Privatreligion.

Das Konzept einer privaten im Unterschied zu einer öffentlichen Religion wurde von Semler im Kontext seiner theologischen Schriften entwickelt und von der theologischen Forschung als Bestandteil der Neologie verstanden. Herzstück der Neologie Semlers ist die historische Bibelkritik; dabei unterscheidet er zwischen dem „Wort Gottes“ und der „Schrift“ als Menschenwerk.<sup>21</sup> Er trennt, so der Theologe Hans-Joachim Kraus, „zwischen den göttlichen Inhalten und Wahrheiten der Bibel einerseits und dem ‚Vehikel‘ menschlicher Überlieferung bzw. überhaupt menschlicher Form andererseits.“<sup>22</sup>

Dem entspricht die grundlegende Unterscheidung von Theologie und Religion. In deutlichem

Gegensatz zur lutherischen Theologie sieht Semler die Theologie als reine Fach- und Berufsangelegenheit, die vom Glauben deutlich getrennt sei. Im zweiten Teil der *Lebensbeschreibung* schreibt er, dass ihm „der Unterschied der Theologie, und ihre Bestimmung in der äusserlichen Religionsgesellschaft, für Lehrer; von der christlichen Privatreligion, für so viele verschiedene einzelne Menschen, ganz kentlich, so groß und gewis geworden...“ sei, dass sich all seine weiteren Urteile daraus ergeben hätten.

Erste Ideen dazu sind Semler offenbar schon als Student bei Baumgarten gekommen: „Wir bemerkten doch eine grosse Verschiedenheit der Urtheile und Entscheidungen, sowol bey Erklärungen der Schriftstellen, als der Einrichtung der Beweisarten; und ich hatte schon einige Einfälle von dem Unterschied der Theologie und der Religion des Christen; wenn gleich in der baumgartischen Definition der Theologie, das enthalten war, sie betreffe die Vereinigung der Menschen mit Gott.“<sup>23</sup>

Die weitere Entwicklung dieser Unterscheidung lässt sich in drei Phasen unterteilen:

- Die inhaltliche Differenzierung von Theologie und Religion fällt bereits in die 1750er Jahre, in denen Semler sich in seinen Schriften vor allem um ein wissenschaftliches Verständnis der Theologie bemüht.
- Die begriffliche Unterscheidung vollzieht er dann in den 1760er und 1770er Jahren, die vor allem der Auseinandersetzung mit der Orthodoxie und dem Verständnis der Heiligen Schrift gewidmet sind und in der Ausbildung einer konsequent geschichtlichen Auffassung von Theologie wie auch des biblischen Kanons münden.
- Die dritte und letzte Phase umgreift schließlich die Zeit von ca. 1779/80 bis zu Semlers Tod, in der er eine weitere Unterscheidung in öffentliche und private Religion unternimmt, um damit gegen das Konzept einer „natürlichen Religion“ Stellung zu beziehen, wie es vor allem von Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), dessen *Fragmente eines Ungenannten* von Lessing 1774-1778 veröffentlicht worden waren, vertreten wurde. Insbesondere lehnt Semler daran den antikirchlichen Anspruch ab, in seinen eigenen Worten die „Anmassungen, zu einer allgemeinen Besserung der Menschen viel geschickter zu sein, als selbst die (...) Obrigkeiten“, was ihn zunächst in scharfen Gegensatz zu seinem halleischen Kollegen Karl Friedrich Barth bringt und schließlich zum Parteigänger des preußischen Religionsediktes werden lässt.

Um der rationalistischen Kritik am Christentum zu begegnen, die sich gegen den kirchlichen Lehrbegriff – und damit aus Semlers Sicht gegen die unbedingt aufrechtzuerhaltende öffentliche Religion – richtet, verlegt Semler alle Fragen des Glaubens in die Privatreligion, also

letztlich in das Gewissen des einzelnen Christen. So bringt er das „Wesen des Christentums auf den Begriff einer allgemeinen, unendlichen, praktischen Religion“<sup>24</sup>, in deren Zentrum freilich nunmehr der einzelne Mensch in seinem unmittelbaren Verhältnis zu Gott steht.

Verbindliche Sprachregelungen und kirchliche Lehre spielen nach diesem Konzept nur noch in der öffentlichen Religion eine Rolle. Damit wird diese allerdings zu einem von der eigentlichen Religiosität immer stärker abgelösten Raum, der mit diesem nur noch in formaler, nicht aber in inhaltlicher Verbindung steht. Die öffentliche Religion wird somit immer mehr Teil der Kirchenpolitik, für die nach Semler allein die weltliche Obrigkeit verbindliche Festlegungen treffen darf, die auch die Toleranz für die verschiedenen Konfessionen und Glaubensgemeinschaften zu garantieren hat.<sup>25</sup>

Aus theologischer Sicht gibt Semler damit die Theologie als kritische Instanz des Glaubens preis: Die private Religion fällt nunmehr in die Verantwortung des Einzelnen, der seine Kriterien zur Unterscheidung von richtig und falsch aus seiner Gelehrsamkeit bezieht. Damit aber steht die Erkenntnis der wahren Religion vor allem „den Mündigen und den Wissenschaftlern zu“<sup>26</sup>, wie Hans-Joachim Kraus schreibt. Nähert sich Semler hier womöglich dem alten Renaissancekonzept der Gelehrtenreligion, das mit der Wiederentdeckung des *Corpus Hermeticum* und der Rezeption alchemistischer Schriften wie der *Tabula Smaragdina* verbunden war? Weist also das Konzept der Privatreligion womöglich nicht nur theologische, sondern auch hermetische Bezüge auf?

Auffallend ist zunächst einmal die zeitliche Parallelität zwischen Semlers Auseinandersetzung mit (ernstzunehmenden) hermetischen Inhalten bzw. (falschen) okkultistischen Spektakeln und der Entwicklung des Konzeptes der Privatreligion. Die erste Phase, die Entwicklung eines Programms der akademischen Theologie, fällt in die zweite Hälfte der 1750er Jahre, also ungefähr die Zeit zwischen der Aufnahme seiner alchemistischen Lektüre und der Polemik gegen die vermeintliche Besessenheit der jungen Anna Elisabeth Lohmann. Als er Mitte der 1770er seine neologischen Hauptwerke veröffentlicht – zwischen 1771 und 1775 erscheinen die *Abhandlungen von freier Untersuchung des Canon* in 4 Teilen, begleitend publiziert er 1774 zunächst in Latein, dann 1777 in deutscher Übersetzung seinen *Versuch einer freien theologischen Lehrart* mit der von nun an grundlegenden Unterscheidung zwischen Theologie und Glaube bzw. Religion –, trifft dies zeitlich exakt zusammen mit den *Sammlungen von Briefen über die Gäßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen*, die in zwei Teilen 1776 erscheinen. Darin wendet er sich gleichermaßen gegen den Aberglauben wie gegen

die Orthodoxie, die selbst zur Verbreitung des ersteren beitrage, indem „in allen Lehrbüchern von leiblicher unaufhörlicher Macht des Teufels so viel mit allem Ernst wiederholt wurde.“<sup>27</sup>

Als zuverlässigste Waffe gegen beide führt er die Textkritik ins Feld: „Wie überhaupt die Historie das mächtigste Licht ausbreitet und die Unwissenheit am gewissensten besiegt.“<sup>28</sup>

Seine philologisch-historische Kritik entwickelt Semler gleichermaßen an der Bibel wie an anderen Schriften des Altertums – dem klassischen Kanon der Hermetik. Zu seinen frühesten Werken zählt eine *Erleuterung der ägyptischen Altertümer*, die u.a. eine Übersetzung von Plutarchs Schrift über *Isis und Osiris* enthält. Im methodischen Zentrum des neologischen Programms macht Semler somit keinen Unterschied zwischen Hermetik und Theologie, die Schriften des Altertums sind ebenso geschichtliche und damit menschliche Hervorbringungen wie die Texte der Bibel und daher genauso wie diese geeignet, das ‚Natürliche‘ und ‚Vernünftige‘ zu erkennen: 1761 schreibt er in der *Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik*: „Schon vor den Zeiten Christi finden wir, daß nicht allein die ägyptischen Gelehrten, sondern auch andere den steten Wachstum der vernünftigen Erkenntnis von Gott, von der Welt, der Natur der Dinge, und alle dahin gehörigen Entdeckungen dazu gebraucht haben, eben diesen guten wichtigen Inhalt in ihren alten berühmten Schriften (...) zu finden und die Auslegungen derselben so zu erweitern, daß diese mancherlei moralischen und physikalischen Entdeckungen und Kenntnisse mit darunter gemeint und vorgetragen, folglich schon in ältesten Zeiten bei ihnen bekannt und entdeckt hießen.“<sup>29</sup>

Die *Sammlungen über die Geisterbeschwörungen* vollziehen somit auf ihrem Gebiet ebenfalls das neologische Programm der Historisierung ihres Gegenstandes. Im zweiten Teil schreibt Semler: „So gehört der ganze Name, Magie nicht mehr in unsere Zeit...“ Dabei gibt nicht nur die an der theologischen Arbeit geschulte Methodik Impulse für das Interesse an esoterischen Fragen, sondern der Austausch funktioniert auch umgekehrt: Jeannine Blackwell hat in ihrem Aufsatz über *Semler and the possession of Anna Elisabeth Lohmann* darauf aufmerksam gemacht, dass erst die Auseinandersetzung mit dem Geisterglauben seiner Zeitgenossen und dessen öffentlicher Verteidigung durch den Pastor Müller Semler zur historischen Kritik an der Dämonologie der Bibel gebracht hat.<sup>30</sup>

Es scheint also, als ginge für Semler die Entwicklung eines „vernünftigen Christentums“ mit dem Bemühen um eine „aufgeklärte Hermetik“ Hand in Hand. Dass die Beschäftigung mit der hermetischen Tradition aus Semlers Sicht eine vergleichbare Bedeutung besaß wie diejenige mit den Schriften der Bibel, zeigt auch die *Lebensbeschreibung*, in der er die Reformation aus dem Renaissancehumanismus erklärt, dessen Rezeption antiker Texte „die Verachtung gegen

die gemeine theologische damalige Wissenschaft (...) täglich befördert“ habe. Unter den diesbezüglichen Autoren nennt er mit „Picus Mirandulanus“ (Pico della Mirandola) und „Jac. Faber, von estaples“ (Jacques Lefèvre d'Étaples) zwei der bedeutendsten Vermittler der hermetischen Tradition, „an die Mystiker nicht zu denken“, die „alle Wahrheiten, die der gemeinen ungesunden Kirchenreligion entgegenstehen, schon eingesehen und ehrlich herausgesagt haben.“<sup>31</sup>

In der gemeinsamen Kritik an den als falsch verstandenen Lehrgebäuden, wie sie von der Scholastik und später von der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts vertreten wurden, weiß sich wohl schon der frühe Semler den Renaissancehumanisten verbunden. Und wie schon bei den heterodoxen Autoren der radikalen Frühaufklärung führt auch bei Semler die gelehrte Auseinandersetzung mit dem Christentum und den hermetischen Traditionen schließlich zum eklektischen Prinzip einer nur sich selbst und dem gelehrten Wissen verantwortlichen Privatreligion, die sich das Recht vorbehält, sich bei ihrem Streben nach Erkenntnis „weder von der Kirche noch von den Lehrern (...) hindern und einschränken“ zu lassen“. Aus dieser Perspektive kann er sogar der spätantiken Gnosis Sympathien entgegenbringen: „Die meisten Gnostiker habe ich für verständige geübte Christen gehalten; die keine äusserlichen Anstalten, zu einem grossen Kirchenstaat, unter sich festgesetzt und eingeführt haben.“<sup>32</sup>

Neben die Kritik an der theologischen Lehre tritt aber zunehmend auch die individuelle Frömmigkeit: 1786 schreibt Semler im ersten Band der *Unparteiischen Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer, Theosophie und Mystik* seien stets die „Privatreligion aller selbstdenkenden freien Christen“ gewesen. Wie wir wiederum aus der Lebensbeschreibung erfahren, hat er Paracelsus, Johann Valentin Andreae, Gottfried Arnold, Valentin Weigel, Jakob Böhme und die Rosenkreuzerschriften schon gelesen, bevor er Professor wurde, Robert Fludds Verteidigungsschrift für die Rosenkreuzer bald nach seiner Berufung gekauft.<sup>33</sup> Auch Mystik und Theosophie sind allerdings der privaten Religiosität vorbehalten und dürfen nicht, wie er es selbst im Pietismus erlebt hatte, zum Gegenstand öffentlicher Religion werden. In der Lebensbeschreibung heißt es: „Ich gestehe es, daß mir mancher Vortrag von der wahren inneren Religion für mich selbst, gefiel; ob ich gleich stets die Behauptung fortsetzte, es seyen solche Grundsätze, welche wirklich eine Verachtung äusserlicher Mittel zu äusserlichen Endzwecken recht ausdrücklich beförderten, der ganzen äusserlichen Gesellschaft und ihrer guten bisherigen Einrichtung wirklich nachtheilig.“<sup>34</sup>

Dasselbe gilt für die Alchemie als „spirituell aufgeladene Religiosität“, die neben praktischen Zwecken wie der Goldmacherei „über die Enthüllung der secreta naturae zur Gotteserkenntnis

führen sollte“<sup>35</sup>: Wie bereits Peter Reill herausgestellt hat, waren alchemistische Studien für Semler höchst individuelle Praxis – und damit Teil der Privatreligion: „Hermetical science is the product of private industry practiced by ‘quiet individuals’ whose main concern is to probe the depth of living nature.“<sup>36</sup> Sie dienten also dazu, die Tiefe(n) der lebenden Natur auszuloten.

Semler selbst schreibt im vierten Band der *Historie der Rosenkreuzer*: „... so wil ich auch 10 oder 20 Thaler zu einer Untersuchung, zu practischen Versuchen, ob ich etwa die Spur zu einer geheimen Chymie finden möchte, anwenden: damit ich wenigstens eigene Kenntnissen mir selbst erwecke. In dieser Voraussetzung ist geradehin nichts tadelhaftes; noch keine goldgierige Absicht, keine Schmälerung oder Hinderung des übrigen rechtmäßigen Berufes; sondern alle Neugier, alle Aufmerksamkeit, ist eines hiez zu aufgelegten Menschen ganz würdig“.<sup>37</sup> Für das gelehrte Individuum stehen hermetisches Wissen und alchemistische Studien damit gleichberechtigt neben der Bibel als Weg zur religiösen Erkenntnis. In der Vorrede zum vierten Band der *Historie der Rosenkreuzer* heißt es: „Ich suche also diese völlige Freiheit, (im Buche der Natur und der christlichen Offenbarung, nach eigener Erkenntnis unabhängig zu studiren,) aufrecht zu erhalten.“ Damit ist schließlich auch der glaubensrelevante Kern von Semlers späten Schriften berührt: der Gedanke der Vervollkommnung des Menschen, die er nur durch die Privatreligion erreichen kann, die im Sinne einer vernünftigen Hermetik zu einer „Synthese von äußerer Gelehrsamkeit und innerer Erfahrung“<sup>38</sup> und damit zum Raum für eine freie und in diesem Sinn aufgeklärte Religiosität wird.

<sup>1</sup> Werner Raupp, Art. „Semler, Johann Salomo“, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XIV, Herzberg 1998, Sp. 1444-1473, Zitat Sp. 1449.

<sup>2</sup> Siehe dazu Peter Reill, Die Geschichtswissenschaft um die Mitte des 18. Jahrhunderts, in: Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung. Aus Anlass des 250jährigen Bestehens des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht hg. von Rudolf Vierhaus, Göttingen 1985, S. 163-193.

<sup>3</sup> Vgl. Gottfried Hornig, Johann Salomo Semler: Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung 2), S. 82.

<sup>4</sup> Ebd.

<sup>5</sup> Vgl. Udo Krolzik, Das Wöllnerische Religionsedikt, Theol. Habil.schrift Hamburg 1998 (veröff. als Internet-Publikation unter <http://fachpublikation.de/dokumente/01/02/>), bes. 3.3: Reaktion Johann Salomo Semlers.

<sup>6</sup> Zitiert nach Hornig, Semler, S. 81.

<sup>7</sup> Hartmut H. R. Schulz, Johann Salomo Semler als er dreizehn Grane Luftgold unterthänigst einschickte, in: Wolfgang Erich Müller/Hartmut H.R. Schulz (Hg.): Theologie und Aufklärung. Festschrift für Gottfried Hornig, Würzburg 1992, S. 179-204, hier S. 180.

<sup>8</sup> Dieser Frage geht seit Mai 2004 auch die DFG-Forschergruppe „Die Aufklärung im Bezugsfeld neuzeitlicher Esoterik“ am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der europäischen Aufklärung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg nach.

<sup>9</sup> Hornig, Semler, S. 81 ff., insbes. S. 82.

<sup>10</sup> Schulz, Semler, S. 179, S. 189 f. Zu den Gold- und Rosenkreuzern vgl. jetzt Renko Geffarth, Religion und arkane Hierarchie. Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert, Diss. phil.

- 
- Halle 2003. Die Drucklegung der Studie ist für 2005 vorgesehen.
- <sup>11</sup> Rolf Christian Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, Bd. 1: München 1969, 2. Aufl. 2002, Bd. 2: 1979; Christian Soboth, *Die Alchimie auf dem Abtritt – Johann Salomo Semler und die hermetische Kehrseite der Neologie*, in: *Hermetik. Literarische Figurationen zwischen Babylon und Cyberspace*, hg. von Nicola Kaminski u. a., Tübingen 2002, S. 67-99. Siehe auch Hans-Georg Kemper, *Aufgeklärter Hermetismus. Brockes' irdisches Vergnügen in Gott im Spiegel seiner Bibliothek*, in: *Aufklärung und Esoterik*, hg. von Monika Neugebauer-Wölk unter Mitarbeit von Holger Zaunstöck, Hamburg 1999 (Studien zum 18. Jahrhundert; 24), S. 140-169.
- <sup>12</sup> Vgl. jetzt auch Martin Laube, *Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Reflexionsfigur*, in: *Zeitschrift für Theologiegeschichte* 11 (2004), S. 1-23.
- <sup>13</sup> Peter Hanns Reill, *Religion, Ideology, and the Hermetic Imagination in the late German Enlightenment: The Case of Johann Salomo Semler*, in: *Antike Weisheit und kulturelle Praxis*, hg. von Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann, S. 219-233, hier 223.
- <sup>14</sup> D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, *Erster Theil*, Halle 1781, S. 322.
- <sup>15</sup> *Lebensbeschreibung*, I, S. 324-328.
- <sup>16</sup> Für einen entsprechenden Hinweis während der auf den Vortrag folgenden Diskussion am 23. Juni 2004 danke ich Prof. Dr. Günter Hartung (Halle).
- <sup>17</sup> Vgl. dazu Jeannine Blackwell, *Controlling the Demonic: Johann Salomo Semler and the Possession of Anna Elisabeth Lohmann (1759)*, in: *Impure reason*, hg. von W. Daniel Wilson und Robert C. Holub, 1993, S. 425-442.
- <sup>18</sup> *Semler, Lebensbeschreibung*, I, S. 23.
- <sup>19</sup> Schulz, *Semler*, S. 200.
- <sup>20</sup> Johann Salomo Semler, *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, Zweites Stück, Leipzig 1787, S. X.
- <sup>21</sup> Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1956, 2. Aufl. 1969, S. 108, 111f.
- <sup>22</sup> Kraus, *Geschichte*, S. 108.
- <sup>23</sup> *Semler, Lebensbeschreibung*, I, S. 96.
- <sup>24</sup> Hans-Eberhard Heß, *Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*, Augsburg o. J. [Diss. Berlin 1974], S. 9.
- <sup>25</sup> D. Joh. Sal. Semlers Versuch einer freieren theologischen Lehrart, zur Bestätigung und Erläuterung seines lateinischen Buchs, Halle 1777, S. 665f. Semler lehnt die „Anmassungen, zu einer allgemeinen Besserung der Menschen viel geschickter zu sein, als selbst die (...) Obrigkeiten“, ab.
- <sup>26</sup> Kraus, *Geschichte*, S. 112.
- <sup>27</sup> *Sammlungen von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerischen und Schröpferischen Geisterbeschwörungen / mit eigenen vielen Anmerkungen herausgegeben von Johann Salomon Semler*, Erstes Stück, Halle 1776, Vorrede.
- <sup>28</sup> Ebd.
- <sup>29</sup> D. Joh. Salomo Semlers Vorbereitung zur theologischen Hermenevtik; zu weiterer Befoerderung des Fleisses angehender Gottesgelehrten (...), *Zweites Stück*, Halle 1761, S. 65.
- <sup>30</sup> Blackwell, *Possession*.
- <sup>31</sup> D. Joh. Salomo Semlers Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, *Zweiter Theil*, Halle 1782, S. 179.
- <sup>32</sup> *Semler, Lebensbeschreibung*, II, S. 168.
- <sup>33</sup> *Lebensbeschreibung*, I, Abschn. „Vom Studiren bis auf Baumgartens Tod“:
- <sup>34</sup> *Lebensbeschreibung* II, S. 40.
- <sup>35</sup> Vgl. Anne-Charlott Trepp, *Religion, Magie und Naturphilosophie. Alchimie im 16. und 17. Jahrhundert*, in: *Im Zeichen der Krise. Religiosität im Europa des 17. Jahrhunderts*, hg. von Anne-Charlott Trepp und Hartmut Lehmann, Göttingen 1999, S. 473-493, Zitat S. 478.
- <sup>36</sup> Reill, *Religion*, S. 227.
- <sup>37</sup> Johann Salomo Semler, *Unparteiische Sammlungen zur Historie der Rosenkreuzer*, Viertes Stück, Leipzig 1788, S. 88.
- <sup>38</sup> Soboth, *Alchimie*, S. 89.