

Friedemann Stengel

Gefühl – Autorität – Religion. Verschiebungen in aufklärerisch-frommen Gefühlsdebatten

1 Sehe-Punkte

Religion, Rationalität, Gefühl und Erfahrung sind in den Debatten des 18. Jahrhunderts eng aufeinander bezogen. Religion wird einerseits dadurch bestimmt, dass sie mit Vernunft und Verstand durchdrungen werden könne und eher kognitiv zu fassen sei. Andererseits wird der Anspruch erhoben, Religion als eine fühlbare und gefühlte Lebenswirklichkeit auch erfahren zu können. Die jeweiligen Verständnisse von Erfahrung, von Rationalität und von Religion sind in den Debatten eng aufeinander bezogen und verschieben sich in ihnen. In den im Folgenden untersuchten Diskussionen geht es um die Frage, welchen Erfahrungshorizont Religion besitzt und besitzen soll, inwiefern diese Erfahrungen verallgemeinert werden können und ob diese Erfahrungen eine nicht mit den körperlichen Sinnen erfassbare göttliche Wirklichkeit umgreifen. Ausgehend von Immanuel Kants rückblickender Unterscheidung verschiedener Formen von »Religion« aufgrund ihres jeweiligen Verhältnisses zu Gefühl und Vernunft wird den zentralen Frontstellungen des theologisch-philosophischen Diskurses im langen 18. Jahrhundert nachgegangen.

1.1 Kant: *Pietism, Moravianism*, innerliche Vernunftreligion

Es wäre »Herculische« und auch noch »undankbare Arbeit, nur bloß die Secten des Christenthums« aufzuzählen, wenn man unter dem Christentum den »messianischen Glauben« verstünde, von dem das Christentum selbst nur eine Sekte sei, dem Judentum als einem Volk entgegengesetzt. Im Gegensatz zum Heidentum jedoch sei die allem wahren Christentum zugrundeliegende Religion nicht Kirchenglaube, sondern Religionsglaube – ein Glaube, der nicht statutarisch äußeren Geboten folgt, sondern »der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen« setze. Der auf die Einhaltung nur von Vorschriften setzende Kirchenglaube enthalte immer eine Beimischung von Heidentum; und die reine moralische Religion sei zugleich die »Euthanasie« des Judentums, das auf äußerliche Regeln und auf die Erwartung eines bloß irdischen messianischen Reiches gerichtet sei.

Diese schroffe Abrechnung mit Kirchenlehre, Orthodoxie und Judentum stammt von Immanuel Kant (1724–1804).¹ Seine späte Diagnose ist vorausset-

¹ Immanuel Kant: Der Streit der Facultäten (1798). In: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Hg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften (Bde. 1–22), Deutschen Akademie der

zungsreich, sie basiert auf seinen moralphilosophischen Prämissen und nicht zuletzt auf seinem äußerst tendenziösen Bild vom Judentum. 1798 notierte Kant im *Streit der Facultäten*, was er offenbar für die Grundfrage seines Jahrhunderts hielt, das er an anderer prominenter Stelle² als »Zeitalter der Aufklärung« und als »Jahrhundert Friederichs« proklamiert hatte: »der Religionsvortrag muß zum Zweck haben, aus uns andere, nicht bloß bessere Menschen« zu machen. Philipp Jakob Spener (1635–1705) sei es gewesen, der diesen Satz, so Kant, den »Orthodoxisten (ein nicht übel ausgedachter Name) in den Weg geworfen« habe.

So sehr man sich aus meiner Sicht hüten sollte, Kant zum Vollstrecker des Pietismus zu machen – die entsprechende Linie hat Kant damit anscheinend selbst hergestellt. Und er hat sich sogleich wieder von ihr distanziert. Denn Speners Aufgabe sei, so Kant, zwar ganz in der Vernunft gegründet, aber die Lösung dieser Aufgabe sei »völlig mystisch ausgefallen«. Kant erkannte zwei Christentumstypen, die sich dabei gebildet hätten und die beide nichts anderes seien als »Secten des Gefühls übernatürlicher Einflüsse«, die aus der »Herrschaft des Bösen« befreien und den Menschen befähigten, das »gute Princip« aufzunehmen. Die »Spener-Franckische« Sekte sei der »Pietism«. Er gehe vom Gefühl »herzzermalender (zerknirschender)« Art aus, das durch Buße bis zur Verzweiflung führe, in Gestalt einer übernatürlichen Operation bis zur »Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses«, wie schon Johann Georg Hamann (1730–1788) gemeint habe. Erst dann werde der Mensch zum »moralisch-guten Lebenswandel« wiedergeboren, den man sonst gerade nicht für übernatürlich, sondern für vernünftig halte.³

Dem herzzermalenden »Pietism« steht für Kant als zweiter Typ die »herzerschmelzende« Mährisch-Zinzendorfische Art des Gefühls gegenüber, der »Moravianism«: Aus Vernunft und ohne ein übernatürliches Wunder wendet sich der Mensch vom Bösen ab und dem Guten zu. Aber beim Guten bleiben kann er nur durch das »Gefühl übernatürlicher Gemeinschaft und sogar das Bewußtsein eines kontinuierlichen Umganges mit einem himmlischen Geiste«.⁴

Moravianismus und Pietismus, das sind aus Kants Sicht die falschen Alternativen der von Spener gestellten moralisch-religiösen Aufgabe, die auf nichts anderes hinausläuft als auf die »übernatürliche und radicale Revolution im Seelenzustande«,⁵ die »Revolution in der Gesinnung«, wie er ein paar Jahre vorher noch gesagt hatte.⁶

Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23), Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24). Berlin 1900ff. (Akademieausgabe) [nachfolgend AA], hier AA VII, 48f., 53. Alle folgenden Hervorhebungen im Original.

² Immanuel Kant: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784). In: AA VIII, 40.

³ Kant, *Facultäten* [s. Anm. 1], 54f.

⁴ Kant, *Facultäten* [s. Anm. 1], 55f. »Moravianism« ist hapax legomenon in Kants Gesamtwerk. »Pietism« kommt noch ein zweites Mal vor im *Opus postumum* (unter »Der höchste Standpunct der Transscendental Philosophie im System der Ideen Gott die Welt und der seiner Pflicht angemessene Mensch in der Welt«; AA XXI, 57) und in der *Religionsschrift* noch einmal in Verbindung mit einer »knechtische[n] Gemüthsart« oder »Selbstverachtung« im »Pietismus oder der Frömmeleik«. AA VI, 85.

⁵ Kant, *Facultäten* [s. Anm. 1], 57.

⁶ Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1794). In: AA VI, 47.

Eine dritte Alternative einer übernatürlichen Erfahrung neben Herzzermalmung und Herzzerschmelzung, beides *innere* Vorgänge, wird im *Streit der Facultäten* nicht mehr explizit genannt, obwohl sie Kant seit der ersten Hälfte der 1760er Jahre beschäftigt hat. Bis zum Ende seiner Lehrtätigkeit hat er in seinen Metaphysikvorlesungen auf sie zurückgegriffen: die Behauptung einer direkten Offenbarung, wie sie Emanuel Swedenborg (1688–1772) erlebt haben soll.⁷ Im *Streit der Facultäten* hält er alle Formen von übernatürlicher Erfahrung für unbeweisbar und für einen Widerspruch in sich⁸ – nach seiner seit langem entwickelten Überzeugung vor allem deshalb, weil Erfahrung sinnlich und natürlich ist. Intelligibilität und Geistigkeit können nach dieser Auffassung nicht Gegenstand der Erfahrung, der Empirie, sein, sondern gehören ins Reich der Vernunft.

Bei der Bewertung der ihn am stärksten beschäftigenden Offenbarungsbehauptung Swedenborgs schwankt Kant zwischen der Empfehlung, Swedenborg als Kandidaten des Hospitals zu betrachten, und epistemologischer Zurückhaltung, weil man solche Erfahrung weder beweisen noch widerlegen könne und sich deshalb mit einem *non liquet* begnügen müsse.⁹

Nicht schwärmerische Gefühle sind Kants Alternative gegenüber dem »seelelosen Orthodoxismus und dem vernunfttödtenden Mysticism«, sondern ausdrücklich der »Geist Christi« – und der scheine, so meint er im Konjunktiv, biblisch zu sein. Diese wahre Alternative ist für Kant die »auf dem Criticism der praktischen Vernunft gegründete wahre Religionslehre«.¹⁰ Kants Akzentuierung einer innerlichen Religion, die erstens in Vernunft gegründet ist, die zweitens keine sinnliche Herkunft besitzt und sich drittens als Moral äußert, finden wir in verschiedenen Varianten des Aufklärungsdiskurses und wir können deutlich sehen, welche Auffassungen von Religion hiermit gezielt ausgeschlossen werden.

1.2 Paradigmen und Achsenzeit?

Lassen wir Kants implizite Anregung beiseite, neben Pietismus, Aufklärung und Orthodoxie noch den Moravianismus zum religions- und moraltheoretischen Paradigma des 18. Jahrhunderts zu machen. Mit Kants Diagnose sind jedoch bemerkenswerte Bestimmungen verbunden, die vielfach wiederholt oder geteilt worden sind: Spener sei revolutionäre Gründungsfigur gegen die Orthodoxie; Kern einer auf sittliche Autonomie drängenden Religion sei die Moral und insbesondere das

⁷ Vgl. dazu ausführlich: Friedemann Stengel: *Aufklärung bis zum Himmel. Emanuel Swedenborg im Kontext der Theologie und Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2011, 636–700.

⁸ Vgl. Kant, *Facultäten* [s. Anm. 1], 57.

⁹ Vgl. Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 640–648. »Non liquet« notierte Johann Gottfried Herder als Hörer in einer Metaphysikvorlesung Kants zwischen 1762 und 1764, vgl. Johann Gottfried Herder: *Metaphysik*. In: AA XXVIII/1, 113f.

¹⁰ Kant, *Facultäten* [s. Anm. 1], 59. »[S]elbst die Bibel scheint nichts anders vor Augen gehabt zu haben, nämlich nicht auf übernatürliche Erfahrungen und schwärmerische Gefühle hin zu weisen, die statt der Vernunft diese Revolution bewirken sollten: sondern auf den Geist Christi«.

sinnlich erfahrbare religiöse und aus übernatürlicher Quelle erregte Gefühl, das Kant hier gegen die Vernunft und den reinen Vernunftglauben absetzt. So sehr Kant das Gefühl hier im Sinne von Hartmut und Gernot Böhme zum »Anderen der Vernunft«¹¹ zu stilisieren scheint und so sehr seine holzschnittartigen Kategorisierungen historisch fragwürdig sind: Kant dürfte mit seiner Diagnose Fährten zu den Hauptthemen zentraler Debatten im Jahrhundert von Aufklärung und Pietismus, Rationalität und Erfahrung, Vernunft und Offenbarung gelegt haben. Inwieweit dieses Jahrhundert in der Tat auch die Epoche paradigmatischer Umbrüche gewesen ist, die als anhaltend wirksam behauptet werden, steht immer zur Debatte.

Die Kontexte der Themen, die Kant hier berührt, sind Gegenstand der folgenden Ausführungen und waren das Thema des Internationalen Kongresses für Pietismusforschung 2018.

Gerade in dem Bezugsfeld Religion – Gefühl – Norm wird das 18. Jahrhundert gemeinhin für eine Achsenzeit gehalten, in der sich paradigmatische Veränderungen mit Wirkungen ereignet haben sollen, die die europäische Kultur bis heute nachhaltig prägen.¹²

Als Epoche der Empfindsamkeit in Religion, Literatur und Kunst hat sie unter anderem Gerhard Sauder ausgewiesen: als subjektive, private Innerlichkeitskultur nicht zuletzt gegen Absolutismus und dogmatische Glaubensansprüche sowohl eines konfessionalistischen als auch eines philosophisch-rationalistischen Absolutismus.¹³

Ein religionstheoretischer Paradigmenwechsel ist mit einem »Modernisierungsprogramm« verbunden worden, das von Halle ausgegangen und in Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers (1768–1834) Begriff von Religion als innerem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit jenseits von Moral und Metaphysik in einer eigenen Provinz im Gemüt gemündet sei.¹⁴ Albrecht Beutel, der die Genealogie von Schleiermachers Formel aufgezeigt hat,¹⁵ hat auch die These aufgestellt, Schleiermachers mitten in der theologischen Aufklärung wurzelnder Religionsbegriff wirke in seiner neuzeitlichen Bedeutung bis in die

¹¹ Hartmut Böhme u. Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. Frankfurt/Main 1983, z. B. 434–437 (»Gründung des Charakters: Zeugungsmythos der Vernunft« und die darauffolgenden Kapitel über Gefühle, Triebe, Sinnlichkeit und Körperlichkeit).

¹² Mit dieser Überzeugung und unter Berufung auf Ernst Troeltsch und Emanuel Hirsch z. B. Martin Fritz: Aufklärung als religiöser Stimmungswandel. In: Religion und Aufklärung. Akten des Ersten Internationalen Kongresses zur Erforschung der Aufklärungstheologie (Münster, 30. März bis 2. April 2014). Hg. v. Albrecht Beutel u. Martha Nooke. Tübingen 2016, 646–659, hier 647.

¹³ Vgl. Gerhard Sauder: Empfindsamkeit. 2 Bde. Stuttgart 1974, 1980; ders.: Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang. Stuttgart 2003.

¹⁴ Vgl. Ulrich Barth: Schleiermachers Reden als religionstheoretisches Modernisierungsprogramm. In: Ästhetische Moderne in Europa. Grundzüge und Problemzusammenhänge seit der Romantik. Hg. v. Silvio Vietta u. Dirk Kemper. München 1998, 441–474.

¹⁵ Vgl. Albrecht Beutel: Frömmigkeit als »Empfindung unserer gänzlichen Abhängigkeit von Gott«. Die Fixierung einer religionstheoretischen Leitformel in Spaldings Gedächtnispredigt auf Friedrich II. von Preußen. In: ZThK 106, 2009, 177–200.

Gegenwart fort.¹⁶ Im Anschluss an Gerhard Feil, der diesen Religionsbegriff für bis heute dominierend hält, hat Clemens Schwaiger erwogen, diesen epochalen Wandel des Religionsbegriffs mit »Interiorisierung, Emotionalisierung und Moralisierung« zu charakterisieren.¹⁷ Religion habe sich, vor allem infolge des Säkularisierungsprozesses, von Theologie und Glauben emanzipiert.

Ganz intrinsisch auf nichthistorische Rationalisierungsprozesse hat Günter Scholz, einer der wichtigsten Vorarbeiter für Beutel, den Zusammenhang zwischen der »Einsicht in die abhängige endliche Natur« und der »Erkenntnis des vollkommenen unendlichen Gottes« zurückgeführt. In Metaphysik und Deismus sei diese Einsicht ein Ergebnis bloßen »philosophischen Nachdenkens« gewesen. Bei Schleiermacher sei sie zur »Tatsache« des Selbstbewusstseins und des Gefühls geworden. Sie habe aus der bloß »phänomenologischen Beschreibung und Interpretation dieses Selbstbewusstseins« resultiert.¹⁸

Alle diese Annahmen gehen, wie oben bemerkt, von einer modernestiftenden, universalen, in Wirklichkeit aber westlichen Grundlegung religiösen Gefühls oder gefühlter, moralischer Religion aus, die in ihrer Wirkung bis heute anhalte. Die damit verbundenen Linienführungen müssten allerdings der historisch-kritischen Perspektive standhalten. So ist beispielsweise die solchen Annahmen zugrundeliegende Theorie einer im 18. Jahrhundert anhebenden und in dessen Folge bis heute anhaltenden Säkularisierung ebenso umstritten wie etwa die Behauptung, Schleiermachers Religionsbegriff sei heute alles beherrschend – schon Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) hatte ihn nur ein Jahr nach der Publikation von Schleiermachers Dogmatik am mächtigsten kritisiert, weil ihm nicht die Abhängigkeit, sondern die Freiheit als Kern von Religion galt.¹⁹

Es mag ferner der Hinweis auf den ostdeutschen, osteuropäischen oder nichteuropäischen Kontext genügen, um die Umstrittenheit eines systematischen Religionsbegriffs allein in der religionswissenschaftlichen Fachdiskussion zu belegen. Michael Bergunder²⁰ hat nachdrücklich die Historisierung von »Religion« unter poststrukturalistischer Perspektive eingefordert und vor einer Betrachtung von »Religion« als einer universal-anthropologischen Konstante ge-

¹⁶ Vgl. Albrecht Beutel: »Eine Angelegenheit des Menschen«. Beobachtungen zum Religionsdiskurs im 18. Jahrhundert. In: *Alter Adam und Neue Kreatur. Pietismus und Anthropologie. Beiträge zum II. Internationalen Kongress für Pietismusforschung*. Hg. v. Udo Sträter [u. a.]. Tübingen 2009, 23–43, hier 23.

¹⁷ Clemens Schwaiger: Alexander Gottlieb Baumgartens Begriff der Religion im Spannungsfeld von Wolffianismus und Pietismus. In: *Religion und Aufklärung* [s. Anm. 12], 437–447, hier 437.

¹⁸ Gunter Scholz: Gefühl der Abhängigkeit. Zur Herkunft von Schleiermachers Religionsbegriff. In: *Philotheos* 4, 2004, 66–81, hier 80.

¹⁹ So auch Scholz, Gefühl [s. Anm. 18], 66; Georg Friedrich Wilhelm Hegel: Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie (1822). Theorie Werkausgabe. Bd. 11. Frankfurt/Main 1970, 58.

²⁰ Vgl. Michael Bergunder: Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, 2011, 3–55; ders.: Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingengeburt von »Religion« und »Esoterik« in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte. In: *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*. Hg. v. Klaus Hock. Leipzig 2020, 47–131.

warn, die durch Schleiermacher und seine theologischen Nachfolger formuliert worden ist. Die Historisierung des Religionsdiskurses bringt demgegenüber die Heterogenität und Polyvalenz, vor allem aber auch die begrenzte Wirksamkeit europäischer, christlicher, lutherischer, römisch-katholischer oder agnostischer Religionsverständnisse ans Licht. Ein vermeintlich alles beherrschender oder allgemein anerkannter oder wenigstens akzeptabler Religionsbegriff kann nicht Ausgangspunkt, sondern nur Gegenstand einer historischen Untersuchung sein.

1.3 Kontext statt Paradigma

Im Folgenden geht es um die Kontexte, in denen das religiöse Gefühl im 18. Jahrhundert thematisiert worden ist. Es geht hierbei um Debatten, die sich literarisch niedergeschlagen haben und auf der Basis dieser Verschriftlichung untersucht werden können. Unbestritten ist die Emotionalisierung von Religion auf verschiedenen anderen Gebieten der Kunst ein weit verbreitetes Phänomen, das mit den literarisch geführten Gefühls- und Religionsdebatten korrespondiert oder mit ihnen parallel läuft.

Mein Versuch, einige Schwerpunkte und Hauptbezüge zu nennen, in denen Religion, Gefühl und Norm, Autorität und Disziplin diskutiert worden sind, ist mit der Frage verbunden, welche Ausgrenzungen und Neubestimmungen gegenüber anderen Auffassungen oder anderen Betonungen von Gefühl und Religion hierbei zu verzeichnen sind. Sind hierbei Horizontverengungen geschehen, wurde kritisches Potential ausgespart, diszipliniert, unterbunden? Inwieweit ist die Betonung eines (inneren) Gefühls und womöglich eines unmittelbaren Gotteszugangs Dogmen, Disziplinen, der Rason von Staatskirchen entgegengesetzt? Hat es innovative Neubestimmungen des psychophysischen anthropologischen Apparats gegeben, um Gefühl und Empfindung auch ›wissenschaftlich‹ abzusichern? Wie haben Debatten über die Physiologie des Gefühls das Verständnis von Religion geändert, wie umgekehrt die Auffassung von Religion die Physiologie beeinflusst? Und wie ist in der Gefühlsdebatte der Widerstand gegen die genannte Rason oder auch die Apologie gegen die Bestreiter einer bestimmten Auffassung von Religion ausgefallen? Angesichts der anhaltenden normativen Vereinnahmungen des aufgeklärten europäischen oder westlichen Jahrhunderts bleibt es eine Aufgabe der Kritik, zu fragen, inwiefern Referenzen auf vermeintlich aufklärerisch- oder pietistisch-normative Gefühlsreligionen solche Ausgrenzungen, Abschließungen und Reduktionen wiederholen oder ob heutige Normative solche Ausgrenzungen und Reduktionen ins 18. Jahrhundert zurückschreiben und sich dadurch mit der Autorität des Aufgeklärten abzusichern versuchen.

1.4 Diskursivität und Polyvalenz des ›Gefühls‹

Wir kommen zu Anfang an einem Dilemma im Geflecht aus Gefühl, Religion und Norm nicht vorbei. Wir können nicht von einem allgemein anerkannten Begriff von Gefühl ausgehen. Was ein Gefühl sei, geht nicht den Debatten voraus, es

wird vielmehr bewertet und erzeugt und diese historischen Bewertungen unterliegen den Kontexten, in denen sie vorgenommen werden.²¹ Weithin bestimmend ist das Verständnis von Gefühlen auf der Ebene der Physiologie als körperliche Wahrnehmungen durch die Sinne – in der Regel fünf –, von denen der Tastsinn, das Gefühl im engeren Sinne, eines ist.²² Es werden aber auch mehr angenommen. Francis Hutcheson (1694–1746) definiert in der *moral-sense*-Debatte neben den fünf körperlichen Sinnen noch mindestens zwei bis vier weitere innere Sinne, die nicht nur die Eindrücke der äußeren Sinne reflektieren.²³ Aber noch weiter gehen die Meinungen über die Abgrenzung der Gefühle gegenüber Affekten und Emotionen auseinander. Gegenstand der Debatte ist, ob innere Empfindungen physiologisch, quasiphysiologisch oder nicht-physiologisch verstanden werden. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, in welches Verhältnis die Seele zum Körper gesetzt wird, als dem Körper entgegengesetzt und ihn nicht berührend wie in der prästabilierten Harmonie oder im Okkasionalismus oder, den Körper durchdringend, im *influxus physicus* (oder gar *realis* und *mutuus*).²⁴ Das wird noch zu besprechen sein. Das Gefühl kann also – wie auch die Religion – nur in dem jeweiligen Kontext bestimmt werden, in dem darüber debattiert wird.

1.5 Diskursivität und ›Unaufgeklärtheit‹ von Erfahrung

In der Debatte um die Bestimmung von Gefühl wird noch ein zweiter Horizont berührt. In der Regel wird das Gefühl dem Bereich der Erfahrung zugeordnet, doch auch der Erfahrungsbegriff ist ein Phänomen, das nicht den Debatten vorausgeht oder unabhängig von ihnen ist. Erfahrungsbegriffe, also die sprachlichen Konzepte dessen, was Erfahrung kategorial ausmacht, werden erzeugt. Für Hans-Georg Gadamer scheint Erfahrung zu den »unaufgeklärtesten Begriffen« überhaupt zu gehören, versehen mit einem »notorische[n] Reflexionsdefizit.«²⁵ Und Werner Schneiders ergänzt, gemessen am Erfahrungsbegriff sei »das apostolische Glaubensbekenntnis von luzider Klarheit.«²⁶ Dass man die einfache Gegeneinanderstellung von Vernunft und Erfahrung nicht einmal für den philosophischen Rationalismus behaupten könne, hat Clemens Schwaiger am Bei-

²¹ Vgl. Wolfgang Behringer: Art. »Gefühl I. Allgemein.« In: Enzyklopädie der Neuzeit 4, 2006, 247–252, hier 247f.

²² Vgl. Art. »Fühlen, Gefühl.« In: Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste 9. Hg. v. Johann Heinrich Zedler. Halle, Leipzig: Zedler, 1735, 2225–2229.

²³ Vgl. Gerhard Sauder: Empfindsamkeit. Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente. Stuttgart 1974, 77.

²⁴ Vgl. die verbreitete Darstellung dieser drei klassischen Erklärungen des *commercium corporis et animae* in Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica*. Halle: Hemmerde, ⁶1768, 304–310 (§§733–739); deutsch ders.: *Metaphysik*. Hg. v. Georg Friedrich Meier. Halle: Hemmerde, 1766, 280–284 (§§563–568).

²⁵ Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen ²1965, 329; zit. bei Clemens Schwaiger: *Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, 57.

²⁶ Werner Schneiders: *Erfahrung im Zeitalter der Vernunft*. In: *Concilium* 14, 1978, 149–153; zit. n. Schwaiger, Baumgarten [s. Anm. 25], 57.

spiel Christian Wolffs (1679–1754) betont, dessen Verständnis von Vernunft so empiristisch sei, dass man von einem »Empiriorationalismus« sprechen müsse.²⁷ Genau besehen ist diese Unklarheit aber kein Defizit. Sie ist darin begründet, dass das Gefühl wie auch die Erfahrung historisch bewertet und beurteilt werden und den Normativen unterliegen, die in diesen Kontexten als gültig anerkannt werden.

Auch der Ansatz Georg Friedrich Meiers (1718–1777) beruht letzten Endes auf einer *petitio principii* oder einem hermeneutischen Zirkel. Im Vorfeld und mit großem Einfluss auf Kant definiert Meier Erfahrung als – sinnliche – Erkenntnis, »welche durchs Empfinden klar wird«,²⁸ Ein aus Erfahrung gewonnenes Urteil sei gewiss, weil es durch Erfahrung gewiss sei. Meier hat Erfahrung und Empfindung als Erkenntnisquellen zugleich ungemein aufgewertet.

Als Befund aus den philosophisch-theologischen Debatten des 18. Jahrhunderts lässt sich zunächst festhalten, dass die leitenden Begriffe, Religion, Gefühl oder Empfindung oder Seele, aus historischer Perspektive nur im Rahmen ihres Kontextes beschrieben werden. Eine dieser Definitionen als Sehe-Punkt heutiger Betrachtungen zu privilegieren, wäre mit der Nivellierung der historischen Kontexte verbunden und würde zugleich von einem heutigen Verständnis von akzeptabler Aufgeklärtheit ausgehen, das selbst seiner Kontextualität jedoch nicht zu entrinnen vermag.

1.6 Religion, Gefühl und Norm im Kontext

In den Debatten des 18. Jahrhunderts begegnen Religion und Gefühl stets als Kontrastbegriffe, die gegen andere Verständnisse von Religion und Gefühl eingesetzt werden. »Norm« fasse ich in diesem Zusammenhang als hegemonialen Ordnungsbegriff auf. Religion und Gefühl werden nach dem Konfessionalisierungsparadigma²⁹ als Bestandteile von Herrschaftsdiskursen betrachtet, die sich auch im Vollzug von sozial-religiöser Disziplinierung, Ökonomisierung und im Kontext der Konfessionalisierung von Gesellschaften vollziehen. Ich gehe vom Ineinander und von der Aufeinanderbezogenheit dieser Achsen – Norm, Religion/Moral, Gefühl – aus, ohne vorweg wissen zu können, ob die Moralisierung bzw. die Theologisierung den Debatten bestimmend vorausgehen oder ob um-

²⁷ Schwaiger, Baumgarten [s. Anm. 25], 58.

²⁸ Vgl. Georg Friedrich Meier: Auszug aus der Vernunftlehre. Halle: Johann Justinus Gebauer, 1752, 57 (§201); zit. bei Schwaiger, Baumgarten [s. Anm. 25], 65f.

²⁹ Vgl. als Überblick Thomas Kaufmann: Art. »Konfessionalisierung«. In: Enzyklopädie der Neuzeit 6, 2007, 1053–1070; ders.: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte (Teil I). In: ThLZ 121, 1996, 1009–1025; sowie für die klassischen Positionen: Wolfgang Reinhard: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. In: Zeitschrift für Historische Forschung 10, 1983, 257–277; Heinz Schilling: Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft. Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas. In: Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993. Hg. v. Wolfgang Reinhard u. H. Schilling. Gütersloh 1995, 1–49.

gekehrt die Hegemonialisierung und Disziplinierung Theologie und Moral kreieren.³⁰ Das zwingt zur strengen Konzentration auf die Kontexte, in denen diese Achsen ineinander wirken und Gefühls- und Religionsverständnisse produzieren, die ihrerseits wiederum gesellschaftliche und politische Kontexte mitbestimmen. Im Folgenden wird an diskursiven Knotenpunkten aufgezeigt, inwiefern das religiöse Gefühl als eine Kategorie von Erfahrung in Debatten des 18. Jahrhunderts in Abgrenzung gegenüber anderen religiös konnotierten Lagern bestimmt, eingesetzt und entwickelt worden ist. Dabei wird geprüft, inwieweit sich die jeweilige Empirisierung, »Sensualisierung«, Physiologisierung, Internalisierung, Moralisierung oder Anthropologisierung von Religion der Bestreitung anderer Auffassungen von Religion in Verbindung mit Norm und Normen verdankt. In partieller Überschneidung mit Kants selbst ja kontemporärer Diagnose scheinen es holzschnittartig vier Hauptfronten zu sein, zwischen denen das Bezugsfeld Religion/Gefühl diskutiert wird. Es handelt sich um:

- a) die Vertreter eines inneren moralischen Gefühls;
- b) die Vertreter eines tatsächlichen oder unterstellten Atheismus, der in der Polemik zuweilen mit Materialismus gleichgesetzt wird;³¹
- c) die häufig anti-orthodoxen Repräsentanten eines persönlichen, übernatürlichen und sinnlich wahrnehmbaren göttlichen Einflusses oder göttlicher Offenbarung sowie
- d) eine jeweils neu von Kritikern und Opponenten bestimmte oder sich selbst bestimmende Orthodoxie, die gegenüber dem Erfahrungsbegriff auf dem Vorrang (vermeintlich) feststehender Glaubensinhalte insistiert und in der Regel einen über die Heilige Schrift hinausgehenden Erfahrungsbezug von Religion bestreitet.

Orthodoxe, Moralreligiöse, »Offenbarungsempiristen«, Atheisten und Materialisten werden dabei als Positionierungen verstanden, bei denen zwischen Selbst- und Fremdzuschreibung unterschieden werden muss und die nur unter Verlust ihrer historischen Konkretheit und Singularität als Repräsentanten übergeschichtlicher Kategorien gefasst werden können. Gegenüber der Kirchen- und Staatsnorm changieren die Positionen der vier Lager. Sie sind ebenfalls Gegenstand der Debatten. Die vorliegende Untersuchung bleibt auf die historischen Positionen

³⁰ In Entsprechung zu Foucaults Achsen des Diskurses: die Achse der Macht auf der Ebene der Beziehungen der Wirkung auf andere, die Achse des Wissens auf der Ebene der Beziehungen der Beherrschung von Dingen, die Achse der Ethik auf der Ebene der Beziehungen zu sich selbst; vgl. Michel Foucault: Was ist Aufklärung? In: Ethos der Moderne: Foucaults Kritik der Aufklärung. Hg. v. Eva Erdmann [u. a.]. Frankfurt/Main, New York 1990, 35–54, hier 51f. Diesen Achsen entsprechen die Ausschließungsprozeduren des Diskurses nach Foucault: erlaubt/verboten, wahr/falsch, vernünftig/wahnsinnig und die drei kantischen Fragen nach dem Wissen, Tun und Hoffen; vgl. dazu Friedemann Stengel: Discourse Theory and Enlightenment. In: Aries 16, 2016, 49–85; ders.: Diskurstheorie und Aufklärung. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 61, 2019, 453–489.

³¹ Zur frühneuzeitlichen Debatte und zur Konstruktion von Atheismus vgl. umfassend Björn Spiekermann: Der Gottlose. Geschichte eines Feindbildes in der Frühen Neuzeit. Frankfurt/Main 2020.

beschränkt und geht gerade nicht zur Konstruktion von übergeschichtlichen Identitäten über. Es wird sich gleichwohl herausstellen, dass die unter konkreten Umständen vorgenommenen Definitionen von Religion und Gefühl ›suprahistorische‹ Universalitätsansprüche erheben.

2 Um 1700: Religiöse Gefühle zwischen Erfahrung, Auflehnung, Gottesbeweis und Universalität

2.1 Spener: Herzensaffekt statt Religionsstreit

Nach der These von Ernst Feil ist es vor allem dem Einfluss theosophischer Autoren zu verdanken, dass sich um 1700 eine Tendenz zur Verinnerlichung von Religion vollzog.³² Und das liegt auf der Hand: Es sind nicht nur die in Schütz³³ und Speners Frankfurter Umfeld breit rezipierten Jeanne Marie Guyon (1648–1717), Pierre Poiret (1646–1719), Jean de Labadie (1610–1674) und andere, sondern Spener ist es selbst, der mit seinem Reformprogramm deren Anregungen aufnahm. Dass er »pia desideria«, fromme Wünsche, schon in der Vorrede mit »hertzlich« und »hertzlichem Verlangen« übersetzt und nicht wie sonst mit »gottselig« oder »fromm«, scheint Programm.³⁴ Nicht Religionsstreit und Wissenschaft, sondern »hertzens affect«³⁵ und Liebe sind für Spener entscheidend, selbst Wort und Sakrament haben es mit dem innerlichen Menschen zu tun.³⁶ Und Spener wendet sich klar gegen Enthusiasmus und Schwärmertum, was vielen kirchenkritischen und zugleich geistorientierten Vertretern der frühen pietistischen Bewegung vorgeworfen wird wie Johann Wilhelm (1649–1727) und Johanna Eleonora Petersen (1644–1724) und »begeisterten Mägden« wie Rosamunde Juliane von der Asseburg (1672–1712).³⁷

2.2 Arnold: Sophia als fühlbare göttliche Gegenwart und Emanzipationskraft

Während Spener auf die Harmonie von außen und innen sowie auf die Übereinstimmung von Herzensfrömmigkeit und Praxis aus ist, halten die böhmistischen Theosophen³⁸ eine noch deutlicher akzentuierte Agenda bereit. Im Jahre 1700

³² Vgl. hier Ernst Feil: Art. »Religion. II. Religion und Geschichte.« In: TRE 7, 2004, 267–274.

³³ Vgl. insbesondere Andreas Deppermann: Johann Jakob Schütz und die Anfänge des Pietismus. Tübingen 2002.

³⁴ Vgl. Ernst Feil: Religio. Bd. 3: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert. Göttingen 2001, 290.

³⁵ Philipp Jakob Spener: Pia desideria. In: Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe. Bd. 1,1: Die Grundschriften. Hg. v. Kurt Aland u. Beate Köster. Gießen, Basel 1996, 86–257, hier 228.

³⁶ Vgl. Spener, Pia desideria [s. Anm. 35], 246–248.

³⁷ Vgl. jetzt: Begeisterte Mägde. Träume, Visionen und Offenbarungen des frühen Pietismus. Hg. v. Ruth Albrecht. Leipzig 2018, darin insbesondere die Polemik Johann Heinrich Feustkings, 181–204.

³⁸ Im Gegensatz zur Theosophie seit dem späten 19. Jahrhundert ist frühneuzeitliche Theo-

betont Gottfried Arnold (1666–1714) in seiner Schrift *Geheimnis der göttlichen Sophia*, woher seine Glaubensgewissheit stamme: In der Heiligen Schrift und in seinem »Gemüt« habe er Empfindungen erlebt und Erfahrungen gemacht, und was er in der Schrift nicht gefunden habe, habe der Heilige Geist selbst ersetzt.³⁹ Das ist seine »Erfahrung« jenseits der *Schrift*. Und neben Vater, Sohn und Geist setzt er nun noch die Sophia als wirkende göttliche Kraft wie eine vierte Person der Trinität, denn er will nicht die Gleichewigkeit⁴⁰ des Sohnes mit dem Vater leugnen. Dennoch ist Sophia »ein Geist mit dem Vater und Sohn«.⁴¹ Und Sophia ist in alten, auch nichtbiblischen Schriften bezeugt. Weisheit durchzieht Natur, Kunst und menschliche Seelen gleichermaßen. Sie ist daher universal im Menschen, anerschaffen und angeboren allen Menschen im Mutterleib nach der *imago Dei*,⁴² ein göttlicher »trieb und zug«,⁴³ sie *kann* im Gemüt erfahren und im Gewissen bezeugt werden – wenn der Mensch sich öffnet.⁴⁴ Auf das »Gemüt« ist genauer zu achten, denn die zeitgenössischen Autoren geben mit »Gemüt« keinesfalls einheitlich eine der drei Seelenschichten wieder: gottähnliche *anima mens* als Verstand oder *animus* als unterer Seelenteil.⁴⁵

Wie Sophia erfahren wird, beschreibt Arnold mit sinnlich konnotierten Worten: Sophia wirkt als ein »sanfter und lieblicher hauch und einspruch in die seele, der ihr unversehens und ungesucht geschieht, wenn sie etwa inwendig

sophia mit dem Rezeptionsraum Jakob Böhmes verbunden; vgl. Friedemann Stengel: Art. »Theosophie«. In: Enzyklopädie der Neuzeit 13, 2011, 527–531. Vgl. auch die Zusammenfassung von Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Frankfurt/Main 1998, 319–326; und Siccio Lehmann-Brauns: *Weisheit in der Weltgeschichte. Philosophiegeschichte zwischen Barock und Aufklärung*. Tübingen 2004, 266–307, bes. 269–283.

³⁹ Gottfried Arnold: *Das Geheimnis der göttlichen Sophia* [1700]. ND Stuttgart-Bad Canstatt 1969, 2^r–3^v.

⁴⁰ Er habe durch Achtung auf Schrift und Gemüt gefunden, »daß nicht allein der ewige GOTT und Vater seinen Sohn JESum CHRISTUM zu offenbahren und nach allen dessen wunden zu verklären gesucht, sondern hiebey absonderlich die Göttl. weißheit durch ihre geheime wirkungen nach einander sich geäußert gehabt«; Arnold, *Sophia* [s. Anm. 39], 2^f. Er wolle aber der »Hoheit und Glori« des Sohnes dadurch keinen Abbruch tun und [der Sophia] beilegen; Arnold, *Sophia* [s. Anm. 39], 4^v.

⁴¹ Sophia sei »an und vor sich selbst eben ein Geist mit dem Vater und Sohn«, zugleich ewig, kein Wesen außerhalb der Gottheit und »die offenbahrende, verklärende ankündigende kraft der ganzen hochheil. Dreyeinigkeit«; Arnold, *Sophia* [s. Anm. 39], 5^r; sie ist von Ewigkeit mit Gott gewesen; Arnold, *Sophia* [s. Anm. 39], 180.

⁴² Arnold differenziert: Sophia habe unter allen Völkern und Heiden gewohnt und sei allen Gläubigen »anerschaffen oder angebohren«. Aber jeder, der nach Gottes Ebenbild geschaffen sei, könne »die Göttliche Jungfrau in ihm selbst und in seinem wesen finden«, denn Sophia wolle nach dem »Fall« bei allen Menschen »auff eine geheime geistliche art [...] ihr voriges leben in ihnen beginnen«; Arnold, *Sophia* [s. Anm. 39], 51^f.

⁴³ Arnold, *Sophia* [s. Anm. 39], 5^r, 8^r.

⁴⁴ Vgl. Arnold, *Sophia* [s. Anm. 39], 6^r, 7^r.

⁴⁵ Es ist meines Erachtens nicht ausgemacht, dass »Gemüt« die Übersetzung von *mens* oder *anima* sein kann, wie Feil, *Religio* 3 [s. Anm. 34], 332, meint, zumal die Verortung der Theosophie in der neuplatonisch-hermetisch triadischen Seelenlehre (*animus/mens/anima*) zu variieren scheint. Vgl. auch die Verwendung des Begriffs bei Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], sowie weitere Beispiele bei Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 139, 236^f., 348–355 passim.

stille ist«. Das geschieht durch »ihr geheimes regen, erinnern, bestraffen, rufen und locken in der seele, welches kein Mensch läugnen, auch nicht gänzlich austilgen, wol aber hindern, und eine zeitlang dämpffen kann; woher auch alle blindheit, irrung und verstockung entsteht.« Durch den kleinsten Einfluss der »groben natur in worten oder wercken, ja auch durch gedanken« kann Sophia »gedämpffet werden«. ⁴⁶ Für Arnold liegt Weisheit nicht allein im Buchstaben, sondern man muss Gottes Stimme hören. ⁴⁷ Und die Weisheit ist Ordnungsprinzip und Lebenskraft in allen, auch in den nicht organischen Kreaturen. ⁴⁸

In Arnolds historiographischem Konzept fungiert Sophia als entscheidendes Instrument zur Kritik an Institutionen und zur Bestreitung, dass sichtbare Kirche und göttliche Wahrheit deckungsgleich seien. ⁴⁹ Sophia emanzipiert gegenüber der Kirchenautorität. Gottesbeziehung wird bei Arnold nicht deziert gegensätzlich, aber komplementär zur Schrift gefühlt und dadurch erfahren. Gewissen und Gemüt sind Provinzen, in denen das geschehen kann, und zwar – das ist ein neuer Horizont – jenseits der verfassten Glaubensrichtungen und Kirchengemeinschaften, als Wissenschaft göttlicher Dinge, als Magie im Sinne der *Magia naturalis*, die schon von den alten Heiden beschrieben worden sei ⁵⁰ (aber sich in Wirklichkeit der Rezeption der Renaissancemagie in theosophisch-hermetischen Zirkeln seit dem 15. Jahrhundert verdankt). Sophia ist am Beginn der Schöpfung dabei, komplementär zum Logos als weibliche Seite Gottes. Sie ist nicht bloß angeborene Idee auf der Ebene des zeitgenössischen Rationalismus, sondern Schöpfungsstruktur und Erfahrungspotenz, wenn der Mensch sich von seinem *amor sui* und seiner Begierde reinigt, zur Wiedergeburt, die aber nicht »witz, verstand oder kunst« aufhebt, sondern nur alles »vom unreinen« trennt. ⁵¹

Bei Arnold wirkt das von der göttlichen Sophia verursachte Gefühl universal, jenseits von Schrift, schriftauslegenden Autoritäten und von Institutionen. Neben die Schrift tritt damit eine göttliche Norm, die bestehende Normen konterkariert oder diesen entgegengestellt werden kann, mit kirchen- und dogmenkritischen Konsequenzen. Die Wirkung der Sophia bzw. eines von der Heiligen Schrift unabhängigen Geistes erstreckt sich über die christlichen Konfessionen hinaus auch auf Nichtchristen. Sie zieht die Forderung nach Religionstoleranz nach sich.

⁴⁶ Arnold, Sophia [s. Anm. 39], 53.

⁴⁷ Vgl. Arnold, Sophia [s. Anm. 39], 57, 59.

⁴⁸ Vgl. Arnold, Sophia [s. Anm. 39], 180–187.

⁴⁹ Vgl. Lehmann-Brauns, Weisheit [s. Anm. 38], 284–287.

⁵⁰ Vgl. Arnold, Sophia [s. Anm. 39], 183, 186. Zur frühneuzeitlichen, vor allem von Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola begründeten *Magia naturalis* vgl. Stephan Alan Farmer: Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. With Text, Translation, and Commentary. Tempe, AZ. ²2008, 115–132; sowie Friedemann Stengel: Reformation, Renaissance und Hermetismus. Kontexte und Schnittstellen der frühen reformatorischen Bewegung. In: Archiv für Reformationsgeschichte 104, 2013, 35–81, hier 44–49; ders.: Reformation, Renaissance and Hermeticism. Contexts and Interfaces of the Early Reformation Movement. In: Reformation & Renaissance Review 1, 2018, 1–31, hier 7–10.

⁵¹ Arnold, Sophia [s. Anm. 39], 185.

2.3 Francke: Die Disziplinierung des natürlichen Gefühls als pädagogisches Instrument

Während Arnolds an Jacob Böhme (1575–1624) anknüpfendes Sophienkonzept mit Orthodoxie- und Kirchenkritik einhergeht und zugleich wie eine theosophische Entgegnung auf den zeitgenössisch vieldiskutierten Spinozismus erscheint,⁵² spielt die Bändigung und Disziplinierung des natürlichen Gefühls⁵³ im Erziehungskonzept August Hermann Franckes (1663–1727) eine zentrale Rolle, das auf die Wiederherstellung von Gottes Ebenbild abzielt, wofür aber der »natürliche Eigen Wille« der Zöglinge erst »gebrochen« werden muss.⁵⁴ Wie Arnold befreit sich Francke, hier in seinem *Kurzen und Einfältigen Unterricht* von 1702, auf Erfahrung: Gott hat es ihm anvertraut, er hat ihm die Augen geöffnet.⁵⁵ Und das »Werk der Erziehung« gehe zudem über die menschlichen Kräfte hinaus. Wie bei Arnold braucht man daher Gott, von dem alle Weisheit kommt.⁵⁶ *Cultura animi* oder »gemüths Pflege«⁵⁷ heißt nun aber nicht nur, den Verstand zu pflegen, sondern den Willen unter den Gehorsam zu bringen.⁵⁸ Francke hat nicht ein Coaching im Sinne fördernder Begleitung der natürlichen Potenzen im Blick, sondern die »Einpflanzung der wahren Gottseligkeit«⁵⁹ durch Unterricht, gewährleistet durch die Autorität der Erzieher, damit die Kinder stille werden und dem Heiligen Geist »Raum geben« – nachdem ihr Wille gebrochen ist.⁶⁰ Nicht die Klugheit des natürlichen Willens und eben auch nicht die Gewohnheiten und Gefühle des alten Menschen, sondern die Weisheit von oben ist das Erziehungsziel.⁶¹ Bestrafungen sollen von den Kindern als Wohltat verstanden werden.⁶² Ermahnungen sollen auf die Heilige Schrift gegründet werden, »damit die Kinder immer sehen, dass es nicht nur ihres Informatoris, sondern Gottes Willen sey.«⁶³

⁵² Vgl. dazu Walter Sparr: *Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza*. In: Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Hg. v. Wilhelm Schmidt-Biggemann. Heidelberg 1984, 27–64; sowie als zeitgenössische Kampfschrift: Johann Georg Wachter: *Der Spinozismus im Jüdenthumb, oder, Die von dem heütigen Jüdenthumb und dessen Geheimen Kabbala vergötterte Welt an Mose Germano sonsten Johan Peter Speeth*. Amsterdam: Wolter, 1699.

⁵³ Francke spricht wie Spener und Arnold meist von Herz und Gemüt und in der Seele erweckten Empfindungen, vgl. Feil, *Religio* 3 [s. Anm. 34], 303f.

⁵⁴ August Hermann Francke: *Kurzer und Einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind*. In: A. H. Francke: *Werke in Auswahl*. Hg. v. Erhard Peschke. Berlin 1969, 124–150, hier 126, sowie 129, 137, 143.

⁵⁵ Vgl. Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 120.

⁵⁶ Vgl. Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 123.

⁵⁷ Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 125.

⁵⁸ Vgl. Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 126. Vgl. dazu Andreas Rydberg: *August Hermann Francke and the Early Modern Cultura Animi*. In: *PuN* 44, 2018, 31–49.

⁵⁹ Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 127, sowie 140.

⁶⁰ Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 128.

⁶¹ Vgl. Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 147. Gegenüber dieser schroffen Bewertung der natürlichen Beschaffenheit des Menschen vor Willensbruch und Wiedergeburt finden sich in Franckes Text jedoch widersprechende Aussagen: Die Erhaltung der natürlichen Kräfte solle von den Lehrern so vorgenommen werden, dass sie sich nicht nachteilig auswirkten; Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 140.

⁶² Vgl. Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 146.

⁶³ Francke, *Unterricht* [s. Anm. 54], 132f.

Autorität, Schrift, Institution und Erziehungsperson fließen hier ineinander. Die religiösen Gefühle werden diszipliniert und nicht dem Verstand, sondern der Autorität unterstellt. Dazwischen liegt der Bruch durch die Wiedergeburt, der ein lutherisches Verständnis von Erbsünde als einem den natürlichen Menschen bestimmendem Wesen korrespondiert, das radikal geändert werden muss. Wie die natürlichen Gefühle der Zöglinge, Scherz, Narretei, Musik, Spiel, Hoffart, auch weiterhin in Schach gehalten werden müssen, ist in Franckes Präzeptoreninstruktion nachzulesen.⁶⁴

Kants Spener in den Mund gelegte Frage – wie bekommen wir nicht bessere, sondern andere Menschen – wäre hier zu präzisieren: Wie bekommen wir den vorfindlichen, erbündigen Menschen so unter Kontrolle, dass der Geist in ihn einzieht? In Franckes Verständnis muss das wahre religiöse Gefühl trotz der ursprünglichen Prädisponiertheit des Menschen seine »natürliche« Substanz dominieren. Es muss erst in ihn hineingebracht werden, damit seine Grundausrichtung, sein Wille und Verstand, der göttlichen, von Schrift und Erzieher repräsentierten Autorität unterworfen wird.

Der Umgang mit dem natürlichen Menschen und seinem Gefühl – ob nun angeboren, veranlagt oder hineingebracht – ist nicht der einzige Streit- und auch Trennungsgegenstand zwischen den verschiedenen pietistischen und aufklärerischen Bewegungen. Entscheidend scheint mir zu sein, dass das Gefühl in Opposition zur Norm und deren Institution aufgebracht wird, dass es mit der Wirkung von Geist versus Sophia und oft einer alternativen schriftlichen Überlieferung in Zusammenhang gebracht wird und mit einer eigenen Gotteserfahrung jenseits der von der Autorität repräsentierten Schrift verbunden ist. In der Pädagogik Franckes scheint dieser Gefühlsimpuls, institutionalisiert und kontrolliert, kanalisiert worden zu sein.

2.4 Malebranche. Das Gefühl der Abhängigkeit als göttliche Wirkung – und »Gottesbeweis«

Eine vierte Variante um 1700 bietet der in der deutschen 18.-Jahrhundert-Forschung noch unterschätzte Nicolas Malebranche (1638–1715), der zeitgleich zu Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und Anthony Ashley Cooper of Shaftesbury (1671–1713) schrieb und dessen Schriften auf Französisch und dann in lateinischer Übersetzung früh gelesen worden sind, bevor die erste – und einzige vollständige – deutsche Übersetzung seiner *Recherche de la Vérité* 1776 bis 1780 in Halle erschienen ist.⁶⁵ Malebranches Rezeption auch in den frühen Debatten,

⁶⁴ Vgl. August Hermann Francke: Instruction für die Praeceptores, was sie bei der Instruction wohl zu beachten. In: A. H. Francke, J. J. Rousseau, H. Pestalozzi. Ein Vortrag auf Veranstaltung des Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke zu Berlin am 20. Februar 1854 gehalten. Hg. v. Gustav Kramer. Berlin 1854, 39–51.

⁶⁵ Vgl. Nicolas Malebranche: Von der Wahrheit, oder von der Natur des menschlichen Geistes und dem Gebrauch seiner Fähigkeiten um Irthümer in Wissenschaften zu vermeiden; sechs Bücher. 4 Bde. Halle: Johann Christian Hendel, 1776, 1777, 1778, 1780. Im 18. Jahrhundert waren auch im deutschsprachigen Diskurs die französischen (seit 1678) und lateinischen Ausgaben Malebranches verbreitet (Nicolas Malebranche: *De inquirenda veritate libri sex in quibus mentis humanae natura disquiritur*. Genevae 1685 u.ö.). Im 20. Jahrhundert ist

nicht erst seit Johann Joachim Spalding (1714–1804), Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)⁶⁶ oder Johann Caspar Lavater (1741–1801) bis hin zu Schleiermacher, harrt noch einer genauen Untersuchung. Malebranches *Vision en Dieu* scheint mir von dem Wunsch geleitet zu sein, den zeitgenössischen Spinozismus zu christianisieren und zugleich die Versuche zu attackieren, die Wirksamkeit Gottes aus der Welt herauszuverlegen, vor oder in die Schöpfung, oder sie ganz zu leugnen.⁶⁷ Mit dem Cambridger Platoniker Henry More (1614–1687) behauptete Malebranche beispielsweise die intelligible Ausgedehntheit Gottes – wegen dessen Omnipräsenz und gegen René Descartes' (1596–1650) Einwand, diese Ausgedehntheit könne nur kausal, also mittelbar, verstanden werden.⁶⁸

Durch seine Ausdehnung bringt Gott die substantiellen Formen, Kräfte und Seelen hervor.⁶⁹ Der Mensch ist nicht nur in seiner Existenz, sondern in seiner Erkenntnis insgesamt von Gottes Gegenwart abhängig. Wir sehen und erkennen alle Dinge in Gott,⁷⁰ nur durch die Inkarnation ist überhaupt die Schöpfung und auch die Empfindung der Natur möglich geworden. Empfindungen sind Modifikationen der Seele, die von dem bewirkt werden, der empfunden wird, von Gott selbst also, und diese Gefühle hängen nicht an Worten.⁷¹ Diese Empfindung wird erst nach dem Ende des Körpers vollständig sein, aber sie ist schon irdisch möglich – wo? Im *sentiment intérieur*, der inneren Empfindung oder dem inneren Bewusstsein, das deckungsgleich ist mit *conscience*, wird das *Cogito gefühlt!*⁷² Empfindung bezieht sich auf wahrgenommene Sinnlichkeit, die nur durch Gott selbst möglich ist. Die *Recherche de la Vérite* ist 1674/75 entstanden und in deutscher Übersetzung 1778 erschienen. Darin findet sich der Gedanke, dass wir alles in Gott sehen, wodurch

die erschaffne Geister in die größte und vollkommenste Abhängigkeit von Gott gesetzt werden. Denn, wenn sich das so verhält, so können wir nicht nur nichts sehen, von dem Gott nicht will, daß wir es sehn sollen, sondern sogar werden wir nichts zu sehen im Stande seyn, wenn es Gott nicht selbst uns zeigt.⁷³

1968 in Übersetzung von Alfred Klemmt lediglich Bd. 3 in Hamburg bei Meiner erschienen.

⁶⁶ Vgl. Hermann Samuel Reimarus: Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. [1766]. ND Göttingen 1985, Bd. 1, 697–699 (§3). In der Zehnten Abhandlung beruft sich Reimarus auf Malebranches Vorstellung, im Wachstum der Seele nach dem Tod seien keine Sinneswerkzeuge mehr nötig, es würden nicht mehr nur Erscheinungen (Phaenomenis) wahrgenommen, sondern es sei unmittelbare Erkenntnis ohne körperlichen Spiegel möglich; wir sähen alles in Gott. Schon im Leben brauche der Mensch keine äußeren Sinne, allein die Vorstellung reiche. Vielleicht verfüge man postmortal auch über ein corpusculum, wie nach den Kirchenvätern nun auch Leibniz meine.

⁶⁷ Vgl. Stefan Ehrenberg: Gott, Geist und Körper in der Philosophie von Nicolas Malebranche. Sankt Augustin 1992, 76–102; sowie Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 373–375, auch 609–616.

⁶⁸ Vgl. Andreas Schmidt: Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz. Frankfurt/Main 2009, 169, sowie 162–168; Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 612;

⁶⁹ Vgl. Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 85.

⁷⁰ Vgl. Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 83, 86.

⁷¹ Vgl. Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 95.

⁷² Vgl. Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 103–107, 131; Schmidt, Gedanken [s. Anm. 68], 126–134; Feil, Religio 3 [s. Anm. 34], 449.

⁷³ Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 86.

Diese Abhängigkeit entstehe durch die Verbindung unseres Verstandes mit seinem Wort;⁷⁴ durch das *sentiment intérieur* erkenne man es. Wie Arnold und Francke übrigens berief sich Malebranche darauf, dass er darin von Gott selbst »unterrichtet« worden sei und es deswegen mit »Evidenz und Gewißheit« wisse.⁷⁵

Diese Zusammenhänge findet man fortan von Spalding über Lavater bis Schleiermacher in seinen Reden *Über die Religion*: »Alles Anschauen gehet aus von einem Einfluß des Angeschaueten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird.«⁷⁶ Alle religiösen Gefühle hält Schleiermacher für »übernatürlich«, sie seien nur deshalb religiös, weil sie »durchs Universum unmittelbar gewirkt« seien, und wer sich »nicht seiner Gefühle Religion als unmittelbarer Einwirkung des Universums bewußt ist, und etwas eignes in ihnen kennt was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion.«⁷⁷ Schon bei Malebranche ist Gott selbst Ursache der Empfindungen, der göttliche Verstand reicht durch intelligible Ausdehnung, durch seine *immensité*, in die Seele hinein, schon in diesem Leben nehmen wir Gott wahr. Aber Gott wirkt *nicht* durch direkte Offenbarungen oder übernatürlich, sondern durch die inneren und gleichzeitig sinnlichen Empfindungen, durch die sich die Seele sicher ist, dass sie selbst existiert und grundlegend von Gott selbst abhängt. Noch bei Meier oder bei Spalding wird Gott damit zum letzten Grund aller Wahrnehmungen. Dass Malebranche bei Spalding, der mit Lavater vielleicht am deutlichsten hinter Schleiermachers Abhängigkeitsformel steht, nur selten namentlich erwähnt wird, sagt wenig über den tatsächlichen Umfang der Rezeption aus.

Die kosmische Variante: Religion als Abhängigkeitsgefühl, das jedem Menschen, auch dem Nichtchristen, innewohnt, mag im Kontext der Debatten um natürliche Religion angesiedelt sein. Bei Malebranche ist sie im Kern christlich, mit dem Schwerpunkt auf der Inkarnation, durch die Erkenntnis überhaupt möglich ist. Schon protestantische Zeitgenossen haben dem Oratorianer Malebranche den klammheimlichen Versuch der Katholisierung aller Religion vorgeworfen. Sein Konzept richtete sich aber vor allem gegen Spinozas Pantheismus, während Leibniz sich mit der prästabilierten Harmonie auch gegen den Okkasionalismus Malebranches gewandt haben dürfte, der den unmittelbaren Einfluss Gottes in Seele und Welt behauptet, ja sogar als Bedingung aller Erkenntnis und aller

⁷⁴ Vgl. Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 97.

⁷⁵ Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 64], Bd. 2, 109.

⁷⁶ Friedrich [Daniel Ernst] Schleiermacher: *Über die Religion*. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: Friedrich Daniel [Ernst] Schleiermacher: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt. Bd. 2: Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799. Hg. v. Günter Meckenstock. Berlin, New York 1984, 184–326, hier 213f. Belege zu Spalding, der einen ständigen Einfluss Gottes in die Seele annimmt in: Johann Joachim Spalding: Gedanken über den Werth der Gefühle im Christenthum. Tübingen 2005, 94. Zu Lavater vgl. unten 3.5.

⁷⁷ Schleiermacher, Religion [s. Anm. 76], 241.

Empfindung betrachtet.⁷⁸ Das innere Gefühl wird bei Malebranche zum apologetischen Gottespunkt gegen die, die Gott mit Natur und Welt identifizieren oder ihn möglichst weit aus der physischen Welt heraushaben wollen, sei es als *clock-worker* oder als ersten Architekten. Wenn dieser Gott, durch den Menschen überhaupt zur Empfindung und Wahrnehmung fähig sind, auch noch der christliche Gott ist wie bei dem cartesischen Christozentriker⁷⁹ Malebranche, dann handelt es sich in der Tat um eine universale Christianisierung auf der Ebene philosophischer Anthropologie – und das Gefühl als Erfahrung, nicht die *ratio*, gilt als Beleg für die Existenz und die andauernde Wirkung Gottes.

2.5 Budde: Die Universalität der innerlichen moralischen (Ur-) Religion

Auf einer anderen Ebene besitzt das Argument eines universalen, auch jenseits der Konfessionsgrenzen wirkenden Religionsgefühls Relevanz im Diskurs. Für Johann Franz Budde (1667–1729) ist Religion dem Menschen eingegeben wie auch seine Vernunft, sie beruht auf der *agnitio Dei*, die jedem Menschen innewohnt, aber nicht im Sinne einer angeborenen Idee und auch nicht im Sinne eines *verbum internum*, sondern als innerer Kultus, der Menschen durch das »naturale conscientiae dictamen« Tugend gebietet.⁸⁰ Zum Heil reicht deren Erfüllung nicht, sondern dafür braucht es die offenbarte Religion, die aber nach Buddes christlich-kabbalistischer Lehre als *religio patriarchalis* letztlich mit der natürlichen Religion identisch ist und schon alle christlichen Dogmen wie Trinität, Messias-Lehre und Schöpfung sprachlich verschlüsselt in sich fasst. Im Umkehrschluss verstößt keine christliche Lehre gegen die natürliche Religion.⁸¹ Konsequenterweise können Andersgläubige und eben auch nicht christlich Missionierte und »Unerzogene« dennoch moralisch handeln. Religion wirkt für Budde nicht nur auf der Ebene einer kognitiven Erkenntnis, sondern auch »kraftvoll und lebendig«. Das nennt Budde übrigens *ἀστέσις*, Jahre vor Alexander Gottlieb Baumgarten (1714–1762), der darin an Budde anzuknüpfen scheint, als er die Ästhetik als eigene Disziplin der Erkenntnislehre begründet.⁸²

⁷⁸ Vgl. Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 90.

⁷⁹ Vgl. insgesamt Margit Eckholt: Vernunft in Leiblichkeit bei Nicolas Malebranche. Die christologische Vermittlung seines rationalen Systems. Innsbruck, Wien 1994.

⁸⁰ Johann Franz Budde: Institutiones Theologiae Dogmaticae Variis Observationibus Illustratae. 2 Bde. Lipsia: Fritschius, 1723 [ND Hildesheim (u. a.) 1999], hier Bd. 1,1, §§12, 14f.; Bd. 2,1, §5; vgl. jetzt Joseph S. Freedman: All You Need is Love? Emotion (Gefühl) and Norm in the Synopsis (Tabula synopticae: 1728) of Philosophical Writings by Johann Franz Buddeus (1667–1729). In: PuN 44, 2018, 13–30.

⁸¹ Vgl. Budde, Institutiones [s. Anm. 80], §§23, 27. Zur kabbalistischen Rezeption bei Budde vgl. Rüdiger Otto: Johann Franz Buddes Verständnis der Kabbala. Einführung und Bemerkung zum Forschungsstand. In: Leibniz und das Judentum. Hg. v. Daniel J. Cook [u. a.]. Stuttgart 2008, 223–249; sowie, mit anderen Gewichten Wilhelm Schmidt-Biggemann: Die Historisierung der »Philosophia Hebraeorum« im frühen 18. Jahrhundert. Eine philosophisch-philologische Demontage. In: Historicization – Historisierung. Hg. v. Glenn W. Most. Göttingen 2001, 103–128.

⁸² Vgl. Schwaiger, Begriff [s. Anm. 17], 443; Horst Bergmann: Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alex. Gottlieb Baumgarten und Georg Friedrich Meier. Mit einem Anhang: G. F. Meiers ungedruckte Briefe. Leipzig 1911; Fritz, Stimmungswandel [s. Anm. 12].

Über Budde hat dieser Ansatz einer, auch jenseits der christlichen Konfessionen gefühlten, moralischen und natürlichen Religion in den Toleranzdiskurs des 18. Jahrhunderts hineingewirkt.⁸³ Schon für Spener sollen die Ungläubigen »auß recht der allgemeinen schöpfung und gegen alle sich erstreckenden Göttlichen Liebe« als nächste Brüder anerkannt werden, wenn auch nicht unter dem Kriterium der Wiedergeburt.⁸⁴ Und Christian August Crusius (1715–1775) identifiziert letztlich natürliche und geoffenbarte Religion. Die wahre Religion sei von der Schöpfung an offenbart, nur die *religio patriarchalis* oder Mosaische Religion, die Crusius gelegentlich mit dem Adjektiv »prisca« ergänzt, sei zwar untergegangen, aber in Resten erhalten geblieben.⁸⁵

Georg Friedrich Meier, Crusius' halleischer Kollege, geht noch viel weiter: Ungläubige, Heiden, Türken, Ketzer sündigen nicht, wenn sie keine Kenntnis von der christlichen Religion haben und selbst wenn, wäre es mit der Liebe Gottes unvereinbar, wenn sie verdammt würden. Ein Türke könne sogar eine Erkenntnis Gottes besitzen, wenn er die richtigen Tugenden lebe. Auch ein Ungläubiger könne die Seligkeit erlangen als natürliche Frucht seiner Religion, so Meier, einer der wichtigsten Protagonisten einer innerlich empfundenen, moralischen Religion.⁸⁶ »Die Wahrheit der christlichen Religion fordert nicht, daß in allen übrigen Religionen nichts als Irrthum und Gottlosigkeit angetroffen werde.«⁸⁷ Selbst Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) scheint davon auszugehen: Man solle keinesfalls Menschen mit Zwang zu einer äußerlichen Religion, d.h. Konfession bekehren; sie sollten lieber bei der Religion der Väter bleiben und nach deren Prinzipien handeln.⁸⁸ Für Religion sind ihm aber »das gefühl, die empfindung und bewegung«⁸⁹ maßgeblich. Auch Heiden, Juden, Mahometaner und Christen griechischer und römischer Provenienz besitzen sie.⁹⁰

Einer der striktesten Gegner dieses Gedankens war übrigens der Hallenser Johann Salomo Semler (1725–1791). Der alte Semler wandte sich scharf gegen die zeitgenössischen Projekte von Kirchenunionen oder auch nur ökumenischen Annäherungen.⁹¹ Doch schon Anfang der 1760er Jahre attackierte Semler

⁸³ Vgl. Matthias J. Fritsch: Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung – konfessionelle Differenzen. Hamburg 2004, 103–117 passim.

⁸⁴ Vgl. Spener, *Pia desideria* [s. Anm. 35], 214.

⁸⁵ Vgl. Christian August Crusius: *Hypomnemata ad Theologiam Propheticam*. 3 Bde. Lipsiae: Langenheim 1764, 1771, 1778, 112, 126, 163, 197; vgl. Ernst Feil: *Religio*. Bd. 4: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Göttingen 2012, 50–67.

⁸⁶ Vgl. Georg Friedrich Meier: *Philosophische Betrachtungen über die christliche Religion*. 8 Bde. Halle: Gebauer, 1761–1767, hier Bd. 2, §191, §819; Bd. 8, §124; zit. n. Feil, *Religio* 4 [s. Anm. 85], 115, 120.

⁸⁷ Georg Friedrich Meier: *Betrachtungen über die wirkliche Religion des menschlichen Geschlechts*. Halle: Hemmerde, 1774, §19; zit. n. Feil, *Religio* 4 [s. Anm. 85], 119.

⁸⁸ Vgl. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Die Homilien über die Wunden-Litaney [1747]*. In: N. L. Zinzendorf: *Hauptschriften*. Hg. v. Erich Beyreuther u. Gerhard Meyer. Bd. 3. Hildesheim 1963, 26. Homilie, 258–278, hier 265–268.

⁸⁹ Zinzendorf, *Hauptschriften* [s. Anm. 88]. Bd. 5: *Londoner Predigten*. 2 Teile. Hildesheim 1963, hier Teil 1, 154 (Predigt von 1753).

⁹⁰ Zit. n. Feil, *Religio* 4 [s. Anm. 85], 193.

⁹¹ Vgl. dazu Friedemann Stengel: Mit wem sprach Semler? Unterhaltungen mit Lavater oder Johann Salomo Semler und das Ende der Aufklärung. In: *Kampf um die Aufklärung? Institutionelle Konkurrenzen und intellektuelle Vielfalt im Halle des 18. Jahrhunderts*. Hg. v.

scharf einen Autor, angeblich einen »Laien«, Fanatiker und Naturalisten, der alle Juden, Türken und Heiden unter die Mitglieder der wahren Kirche zähle, wenn sie nur »lieblich« seien. Solche »Religionsverbesserung« oder eine »allgemeine Religion« ist für Semler »Religionsfricassee«.⁹²

Die Frage nach der Universalität eines religiösen Gefühls als Veranlagung oder als zusätzlich in den Menschen durch Offenbarung hineinzubringende Erfahrung ist zudem in der *moral-sense*-Debatte behandelt worden: Als »immediate and finer internal sense« oder »moral virtue« etwa bei Samuel Clarke (1675–1729).⁹³ John Locke (1632–1704) und selbst sein Schüler Shaftesbury haben angeborene Ideen abgelehnt, aber Shaftesbury hat wenigstens von »innate emotional propensities«⁹⁴ gesprochen, die allen Menschen universal eingeschrieben seien – ein religiöser Hang gewissermaßen, der nicht antrainiert oder anerzogen wird. Es wäre noch genauer zu untersuchen, inwiefern die Behauptung einer universalen Ur-Religion mit der Konstruktion der *prisca theologia*-Vorstellung durch Theologen wie Nikolaus von Kues (1401–1464) und die Florentiner Hermetiker und christlichen Kabbalisten Marsilio Ficino (1433–1499) und Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) zusammenhängt.⁹⁵ Wie die genannten Autoren behauptete auch Emanuel Swedenborg Mitte des 18. Jahrhunderts eine prähistorische Urkirche, die sich trotz ihrer Verfallsgeschichte in Rudimenten bei allen Völkern erhalten habe.⁹⁶

Bei den Cambridge Platonists und den sogenannten Deisten scheint wie bei Malebranche ein apologetisches Argument im Hintergrund zu stehen: die Verteidigung von Religion gegen die zeitgenössischen Atheisten. Der religiöse Mensch, der bestenfalls auch hinter seinen nichtchristlichen Vorstellungen christlich denkt und handelt, ist der Normalfall und anthropologische Norm und damit das religiöse, in der Regel moralisch identifizierte Gefühl.

3 Religion als inneres Gefühl gegen sinnlich wahrnehmbare göttliche Erfahrung

3.1 Zedler: Physiologisches Gefühl und sinnliche Erfahrung

Ein zweites Schlaglicht führt in die Zeit nach Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Frontstellungen, zwischen denen über Religion debattiert wird, haben sich verschoben, Gewichte haben sich verlagert. Es sind zwei Stichworte, die jetzt noch stärker die Debatten bestimmen: das Moment der Empirie und die Physiologie

Renko Geffarth [u. a.]. Halle 2018, 300–334, hier 316–320; Christopher Spehr: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts. Tübingen 2005, 338–373.

⁹² Johann Salomo Semler: Eigne historische theologische Abhandlungen, nebst einer Vorrede vom Fanaticismo. 2 Bde. Halle: Hemmerde, 1760, 1762, hier Bd. 1, 432–434. Der anonyme »Laie« wird mit J.G.A. bezeichnet.

⁹³ Sauder, *Empfindsamkeit* [s. Anm. 23], Bd. 1, 73.

⁹⁴ Sauder, *Empfindsamkeit* [s. Anm. 23], Bd. 1, 77.

⁹⁵ Vgl. dazu Stengel, *Hermetismus* [s. Anm. 50].

⁹⁶ Vgl. Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 210–214, 439–442.

des Gefühls zwischen Körper und Seele, dem *commercium corporis et animae*. Zedlers *Universal-Lexicon* enthält schon 1735 unter dem Lemma »Fühlen, Gefühl« eine rein physiologische Bestimmung: Es wird durch äußeren Einfluss auf einen der fünf äußeren Sinne bewirkt.⁹⁷ Wenn die Fibern der Haut etwas berühren, wird der *spiritus animalis* oder der »Nervensaft« in den Röhren angegriffen, der Lebensgeist, der gemeinhin als Bestandteil des Blutes oder als eine imponderable, das heißt unberechenbare und unwägbare Substanz zwischen Geist und Materie verstanden wird.⁹⁸ Dessen Bewegungen mitteln zwischen der Materie des Körpers und der Seele, wo wiederum die rein physiologisch verstandenen Gefühle bemerkt oder eben empfunden werden. Beurteilt werden diese Gefühle durch die Vernunft. Was da empfunden wird, Kälte oder Wärme, auch Luft und »aethera« beispielsweise, ist selbst Ursache der Empfindungen, die physiologisch-materiell vorgestellt werden.

Es sei vorweggenommen, dass es mit dieser Vermutung nahezuliegen schien, als Ursache religiösen Gefühls, sogar schlechthinniger Abhängigkeit, Gott anzunehmen, denn die Ursache des Gefühls selbst wird empfunden. Malebranche hat in der *Recherche de la Vérité* lange Überlegungen zum Effekt der Lebensgeister, *esprits animaux*, zwischen Körper und unsterblicher Seele angestellt.⁹⁹ Vielfach rezipiert worden ist Charles Bonnets (1720–1793) an Albrecht von Haller (1708–1777) anknüpfende Physiologie von 1769/70, in der die Fibern des Gehirns zusammen mit einem *fluidum* als Speicher des individuellen Gedächtnisses und als Träger der Seele betrachtet werden, die den Tod des Körpers überleben und zum Kern der unsterblichen Person gehören.¹⁰⁰

Festzuhalten ist die Beobachtung, dass in dieser frühen cartesisch-mechanistisch geprägten Physiologie keine anthropologischen Sonderplätze für Emotionen oder Religion angenommen worden sind. Selbst die Modifikationen, die die Seele infolge von Sinneseindrücken durchläuft, hängen mit äußeren sinnlichen Einflüssen zusammen. Religion, die kein reines Vernunft- oder Rationalitätsphänomen ist, sondern auch einen Erfahrungshorizont besitzt, muss kausal mit Physiologie in Verbindung gebracht werden: als Gefühl oder Empfindung. Von unbestimmten religiösen Seelenzuständen ohne physiologische Ursachen ist dabei keine Rede.

3.2 Reimarus: Die Erfahrung vor Gericht und die Apologie der – christlichen – Religion

»Erfahrung« ist der zweite Zentralbegriff, der umstritten und breit diskutiert worden, ja womöglich »unaufgeklärt« geblieben ist.¹⁰¹ Eine der wirkmächtigsten Ar-

⁹⁷ Vgl. Zedler, Art. »Fühlen« [s. Anm. 22], 2225–2229.

⁹⁸ Vgl. dazu Friedemann Stengel: Lebensgeister – Nervensaft. Cartesianer, Mediziner, Spiritisten. In: Aufklärung und Esoterik. Wege in die Moderne. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk [u. a.], Berlin, Boston 2013, 340–377.

⁹⁹ Vgl. Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 334–337, 368–375.

¹⁰⁰ Vgl. Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 165f.; Daniel Cyranka: Lessing im Reinkarnationsdiskurs. Eine Untersuchung von Kontext und Wirkung von G.E. Lessings Texten zur Seelenwanderung. Göttingen 2005, 429–455.

¹⁰¹ Vgl. oben Anm. 25 und 26.

beiten zu diesem Thema hat Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), ein Schüler Buddes, vorgelegt, ausgerechnet mit seiner *Vernunftlehre* von 1756, die eine der beiden veröffentlichten Vorarbeiten seiner zu Lebzeiten unveröffentlichten *Apologie oder Schutzschrift*¹⁰² gewesen ist. Neben die Vernunft stellte Reimarus zwei Erkenntnisquellen: Erfahrung als Empfindung und das Zeugnis anderer. Erfahrung ist sowohl äußerlich und sinnlich als auch innerlich und geistig. Auch das göttliche Zeugnis ist ein Zeugnis anderer.¹⁰³ Während die verworrenen, nicht deutlichen Empfindungen in den zeitgenössischen empiristischen Debatten aufgewertet werden,¹⁰⁴ bleibt bei Reimarus die Vernunft das Kriterium, um Erfahrungssätze zu beweisen, denn Erfahrungen beziehen sich nur auf besondere, nicht allgemeine Wahrheiten. Die Vernunft behält die Dominanz über die Erfahrung, die zugleich als Erkenntnisquelle ernstgenommen wird. Aber nur die Vernunft kann einen Erfahrungssatz beweisen.¹⁰⁵ Und jede Empfindung ist bei Reimarus sinnlich-physiologisch; die Seele selbst kann ohne Sinnesorgane nichts wahrnehmen; Körper und Seele durchdringen sich physisch und gegenseitig; der inneren Erfahrung der Seele korrespondiert die äußere Sinneserfahrung des Körpers.¹⁰⁶

Sechs Regeln für die Erfahrungskunst und ein geradezu juristisch brauchbares Regelwerk zur Prüfung von Zeugen, Umständen und anderen Quellen von Erfahrung stellt Reimarus auf. Besondere Aufmerksamkeit widmet er der Frage, nach welchen Kriterien eine fremde Erfahrung anerkannt und inwiefern sie als eine eigene Erfahrung behandelt werden kann.¹⁰⁷ Das ist Vorspiel seiner berühmten Fundamentalkritik der biblischen Wunder- und Auferstehungsberichte in der *Apologie*. Entscheidend ist, dass die Erfahrung anderer wie Vernunftgrundsätze Quelle von Wissenschaft und sogar Grundlage des eigenen Glaubens werden kann, wenn sie an die Stelle der eigenen Erfahrung tritt.¹⁰⁸

In den *Vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* zeigt Reimarus ein paar Jahre später, was sein eigentliches Ziel ist: die Verteidigung des Christentums überhaupt, das er im Kern für vernünftig und natürlich hält. Gerichtet ist Reimarus' Apologie gegen die Hauptfront der Deisten, Freidenker, Atheisten, Materialisten (immer wieder genannt: der französische Arztphilosoph Julien de La Mettrie [1709–1751]), die die Sitten verrohen lassen und an keine Religion, vor allem an keine unsterbliche Seele mehr glauben.¹⁰⁹ Aus demselben

¹⁰² Vgl. Hermann Samuel Reimarus: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. 2 Bde. Frankfurt/Main 1972.

¹⁰³ Vgl. Hermann Samuel Reimarus: *Vernunftlehre*. [1756, 1766]. ND München 1979, §157f.

¹⁰⁴ Vgl. Fritz, *Stimmungswandel* [s. Anm. 12], 649.

¹⁰⁵ Vgl. Reimarus, *Vernunftlehre* [s. Anm. 103], §162.

¹⁰⁶ Vgl. Hermann Samuel Reimarus: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion* [1766]. Hg. v. Günter Gawlick. Göttingen 1985, §§11–14. Anstelle von Leibniz' *harmonia praestabilita* setzt Reimarus einen *influxus realis, mutuus et efficiens*: eine tatsächliche, wechselseitige und »wirksame Vereinigung von Leib und Seele« (§14).

¹⁰⁷ Vgl. Reimarus, *Vernunftlehre* [s. Anm. 103], §166f.

¹⁰⁸ Vgl. Reimarus, *Vernunftlehre* [s. Anm. 103], §167, §169–174.

¹⁰⁹ Vgl. Reimarus, *Wahrheiten* [s. Anm. 106], »Vorbericht«, besonders 2–5f; 9. Abhandlung: »Worinn die Nichtigkeit der Zweifel gegen die göttliche Vorsehung gezeigt wird«, ebd., 609–677. Vgl. dazu Friedemann Stengel: *Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung. Luther im Aufklärungsdiskurs*. In: *Das Bild der Reformation in der Aufklärung*. Hg. v. Wolf-Friedrich Schäufele u. Christoph Strohm. Gütersloh 2017, 98–130, hier 120–123.

Grund bekämpft Reimarus die unglaubwürdige Orthodoxie und das unvernünftige Dogma,¹¹⁰ um die Religion und die Moral, insbesondere die Unsterblichkeit der Seele vor den Angriffen auf deren Vernunftgemäßheit zu retten. Die eigene (eben auch: religiöse) Erfahrung und der Anspruch einer fremden, eben biblischen Erfahrung und Offenbarung, als Grundlage des eigenen Glaubens anerkannt zu werden, wird allerschärfster Kritik unterzogen, um der Religion keine unzumutbaren Hürden aufzurichten. Mit anderen Worten: Man muss nichts Widervernünftiges glauben, auch nicht die leibliche Auferstehung Christi – das sagt Reimarus nie öffentlich, sondern nur posthum und anonym durch den Wolfenbüttler Herausgeber.¹¹¹ Was vernünftig ist, kann nach Reimarus jedoch *a priori* erkannt werden: die Unsterblichkeit der Seele, die auf Vollkommenheit hin sich entwickelnde Schöpfung und Seele in der Teleologie – eine für diese Art theologisch-philosophischen Rationalismus programmatische Wortschöpfung übrigens Christian Wolffs.¹¹² Das sei aus der Schöpfung erkennbar.¹¹³ Reimarus legt sogar nahe, dass die Seele postmortal keine Sinneswerkzeuge mehr benötige, sondern in der »Zahl der reinen Geister« ohne den körperlichen Spiegel »alles in Gott sehe«, wie es Malebranche mit der Figur der *Vision en Dieu* schon für den diesseitigen Zustand behauptete.¹¹⁴

Halten wir fest: Die Erfahrung wird als Erkenntnisquelle scharfer Kritik unterzogen. Bei Reimarus ist diese Kritik eine Apologie gegenüber denjenigen, die sowohl die Erfahrung der biblischen Zeugen und der biblischen Urkunde nicht als eigene Erfahrung anerkennen als auch die gesamte Moral-Religion und die Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele ablehnen. Reimarus verschärft auf der einen Seite ihr kritisches Anliegen und treibt es auf die Spitze wie kaum ein anderer Theologiekritiker, um zugleich das Christentum als solches zu verteidigen. Die Apologie des Eigenen ist zugleich auch die massive Umformung des Eigenen; das apologetische Projekt wirkt sich als Kritik an der Norm von Bibel und Dogma aus. Der Geltungsbereich religiöser Erfahrung wird mit rationalen Mitteln deutlich begrenzt. Reimarus betont einerseits ihren rein physiologischen Charakter, plädiert aber zugleich für den wechselseitigen Einfluss von Seele und Körper und damit für eine enge Bezogenheit von Vernunft und Erfahrung aufeinander.

»Fremde« Erfahrung, also auch biblisch oder dogmatisch begründete, ist in ihrer Reichweite auf die eigene Erfahrung ebenfalls engstens eingeschränkt. Die normative Geltung von Bibel und Dogma ist auf der Basis eines bestimmten Vernunftverständnisses radikal der Kritik unterworfen. Die Religion jedoch basiert im Wesentlichen auf einer Vernunft, aus der die Teleologie von Natur und Seele und insbesondere deren Unsterblichkeit geschlossen wird. Schon Reimarus' Kritik scheint sich gegen religiöse Erfahrung und in diesem Sinne auch gegen

¹¹⁰ Vgl. sein Programm in Reimarus, Wahrheiten [s. Anm. 106], »Vorbericht«, 3^r, 4^v, 5^v–7^r.

¹¹¹ Vgl. Fünftes Fragment: Über die Auferstehungsgeschichte. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke. Bd. 8. Hg. v. Wilfried Barner [u. a.]. Frankfurt/Main 1989, 277–311.

¹¹² Vgl. Schwaiger, Begriff [s. Anm. 17], 440.

¹¹³ Vgl. vor allem Reimarus, Wahrheiten [s. Anm. 106], vor allem 10. Abhandlung: »Von der Seelen Unsterblichkeit, und den Vortheilen der Religion«, 691–766.

¹¹⁴ Vgl. vor allem Reimarus, Wahrheiten [s. Anm. 106], 696f.

Gefühle zu richten, die den Kriterien der Rationalität nach seinem Verständnis nicht genügen, aber gegenüber dieser Rationalität Gleichwertigkeit oder sogar Superiorität beanspruchen. Reimarus' Projekt stellt sich gegen die Religions- und Christentumsbestreiter und zugleich gegen die »Orthodoxisten«. Sein vernünftiges Christentum der Moral geht mit dem Unsterblichkeitsglauben einher. Erfahrung wird in enge Schranken gewiesen, um nicht das Urteil der Vernunft zu beeinflussen, geschweige denn zu dominieren.

3.3 Semler: Innere Gefühle – gegen »Fanatiker« und »Herrnhuter«

Parallel zu Reimarus wurde im deutschen aufklärerischen Diskurs eine Alternative entwickelt, die im Kern auf die Erfahrung einer innerlich empfundenen Religion und eben das Gefühl unbedingter oder grundsätzlicher und später als schlechthinnig bezeichneter Abhängigkeit abzielt, mit einer klaren Stoßrichtung. Der jüngere Semler wandte sich 1760 vor allem gegen die Theosophen: gegen eine ganze Reihe von Strömungen, die unter Theosophie subsumiert werden. Ihnen unterstellt er pauschal, sie hätten »lauter Gesichter, Engel, Erscheinungen, Stimmen, Einsprechungen, Offenbarungen, kurz, so viel fanatischen Narrenwerks, daß mich wundert, daß man die Bibel nicht gar weggeworfen hat; wiewohl die Mystiker auch es nicht viel anders gemacht haben.«¹¹⁵ Namentlich nennt Semler neben »münsterischen« Täufern und »schwenckfeldischen« Anhängern die Nachfolger Böhmes, Christian Hohburg (1607–1675), Christoph Seebach (1675–1745), Tobias Eisler (1683–1753), Johannes Tennhardt (1661–1720), die Berleburger Bibel, die »peterseniusischen ganz elenden Vorspiegelungen, Poirets Seltenheiten, Gichtels Dreistigkeiten, Arnolds grobe Empfindungen«, Methodisten, Quäker, Separatisten, Theosophen und Naturalisten.¹¹⁶

Nicht erwähnt wird hier der zu ebendieser Zeit von Semler, Johann August Ernesti (1707–1781), Spalding, Lavater, Kant, Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) und anderen gelesene und öffentlich rezensierte Emanuel Swedenborg, der mit umfangreichen Schriften seine Behauptung zu zementieren versuchte, er habe eine persönlich von Gott gewährte Offenbarung erfahren, ihm sei ein innerer Sinn geöffnet worden, der ihm den Einblick in die Welt der Seelen verstorbener Menschen ermögliche.

Swedenborgs in ihrer (umstrittenen) Popularität unterschätzte »Offenbarungsempirie« ist seit den frühen 1760er Jahren breit diskutiert worden.¹¹⁷ Beispielsweise hat Lavater 1763 bei seinem Aufenthalt in Spaldings Haus von Swedenborgs Büchern erfahren.¹¹⁸ Swedenborg ist 1765 erst durch Oetinger und 1766 durch die

¹¹⁵ Semler, *Abhandlungen* [s. Anm. 92], Bd. 1, Vorrede, b8^v.

¹¹⁶ Semler, *Abhandlungen* [s. Anm. 92], Bd. 1, Vorrede, b5^f.

¹¹⁷ Vgl. Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 454–721, zur Rezeption bei und im Umfeld Ernestis und Semlers, 457–500; ders.: *Prophetie? Wahnsinn? Betrug? Swedenborgs Visionen im Diskurs*. In: *PuN* 37, 2011, 136–162; ders.: *Swedenborg in German Theology in the 1770's and 1780's*. In: *Emanuel Swedenborg – Exploring a »World Memory«*. Context, Content, Contribution. Hg. v. Karl Grandin. Stockholm, West Chester 2013, 334–355.

¹¹⁸ Vgl. Johann Caspar Lavater: *Tagebuch von der Studien- und Bildungsreise nach Deutschland 1763 und 1764*. Hg. v. Horst Weigelt. Göttingen 1997, 437.

viel und jahrzehntelang gelesenen und rezensierten *Träume eines Geistersehers* Kants bekannt gemacht worden.¹¹⁹ Im Laufe der folgenden Jahrzehnte häuften sich die Debatten um angebliche Offenbarungen, Nekromantien und Séancen.¹²⁰ Seit den 1780er Jahren verbanden sich die mesmeristische Magie und der Somnambulismus mit Versatzstücken von Swedenborgs Werk. Empirisch-religiöse und sich medizinisch-wissenschaftlich gebende Lehren flossen in einer populären Praxis zusammen.¹²¹

Semler steht mit seinen *Eigenen historischen theologischen Abhandlungen, nebst einer Vorrede zum Fanaticismo* von 1760 und 1762 für eine große Anzahl von Theologen, die sich nun massiv gegen die Behauptung, ja gegen die Möglichkeit von sinnlich wahrnehmbaren übernatürlichen Begegnungen wenden. Fanatiker sind für Semler – und auch für Ernesti¹²² – nichts anderes als Naturalisten, die die sinnlich wahrgenommenen Objekte mittels Imagination – Kant spricht von einem verschobenen *focus imaginarius*¹²³ – in die jenseitige, intelligible Welt versetzen. Fanatisch ist für Semler ein Mensch, der eine »besondre, vom Verstande und Willen« und der »Einbildungskraft und den Leidenschaften verschiedene Kraft« annimmt, die »Geist, oder ein inneres Licht, oder das Herz, oder das Gewissen, oder gar Christum oder GOtt selbst« genannt werden mag.¹²⁴

Gegen diesen »Fanatismus« vorzugehen, den Semler zu diesem Zeitpunkt auf seelenimmanente innere und auf sinnlich erfahrene göttliche Einflüsse bezieht, ist die eine Herausforderung für Semler. Die andere Herausforderung besteht darin, dass Enthusiasten, die empirische, sinnlich wahrnehmbare Gotteserfahrungen behaupten, auf andere Christen den Druck ausüben, ebenfalls solche empirischen, gefühlten Beweise zu erleben oder zu erfahren, denn sie fordern, man solle von Gott selbst »geleret und erleuchtet seyn und werden«¹²⁵ – durch »Gesichter, Engel, Erscheinungen, Stimmen, Einsprechungen, Offenbarungen.«¹²⁶ Dieses

¹¹⁹ Vgl. Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 512–527, 555–565, 640–656.

¹²⁰ Zur Debatte um Johann Georg Schrepfer vgl. Renko Geffarth: Von Geistern und Begeisterten. Semler und die »Dämonen«. In: Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation. Hg. v. Monika Neugebauer-Wölk u. Andre Rudolph. Tübingen 2008, 115–130; ders.: The Masonic Necromancer. Shifting Identities in the Lives of Johann Georg Schrepfer. In: Polemical Encounters. Esoteric Discourse and its Others. Hg. v. Olav Hammer u. Kocku von Stuckrad. Leiden 2007, 181–197.

¹²¹ Vgl. Friedemann Stengel: Aufgeklärte Dämonologie. Fluida und Geister bei Swedenborg und seinen Lesern. In: Von der Dämonologie zum Unbewussten. Die Transformation der Anthropologie um 1800. Hg. v. Maren Sziede u. Helmut Zander. Berlin [u. a.] 2015, 21–46; sowie die weiteren Beiträge in diesem Band insbesondere von Maren Sziede: Jenseits der fünf Sinne. Sinneserweiterungen bei Mesmer als Innovation um 1800. In: Dämonologie, ebd., 85–108; Karl Baier: Mesmer versus Gaßner. Eine Kontroverse der 1770er Jahre und ihre Interpretationen. In: Dämonologie, ebd., 47–84; Tilman Hannemann: Konzepte und Praxis des Somnambulismus zwischen 1784 und 1812. In: Dämonologie, ebd., 109–131. Zum Verhältnis von mesmeristischer Magie und Somnambulismus: 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, 184–196.

¹²² Vgl. Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 461.

¹²³ Vgl. Immanuel Kant: *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch *Träume der Metaphysik* (1766), AA II, 344.

¹²⁴ Semler, *Abhandlungen* [s. Anm. 92], Bd. 1, c7r.

¹²⁵ Vgl. Semler, *Abhandlungen* [s. Anm. 92], Bd. 1, b4v.

¹²⁶ Vgl. Semler, *Abhandlungen* [s. Anm. 92], Bd. 1, b8f.

neue Phänomen hält Semler für verbreitet, in allen Stätten des Christentums und sogar unter Mohammedanern und Heiden gebe es viele fanatische Menschen.¹²⁷

Semler bekannte zwar, selbst einmal in einer Erbauungsgesellschaft gewesen zu sein, wandte sich jetzt aber scharf und explizit gegen den »das ganze Christentum beschimpfende[n] herrnhutische[n] Geist«, der diesen »Fanaticismus und Naturalismus« wieder erlaubt und billig gemacht habe.¹²⁸

Zu diesem Zeitpunkt lehnt Semler es noch ausdrücklich ab, seine Religion auf innere Empfindungen zu bauen oder sein inneres Gefühl bei göttlichen Wahrheiten zum Erkenntnis- und Beurteilungsgrund zu machen. Diese Konsequenz ändert sich im Laufe seines Lebens maßgeblich und Semler wird zum Vertreter eines innerlichen, auf Glückseligkeit abzielenden, moralischen Christentums, das den äußerlichen Kultus akzeptiert und mitvollzieht, aber innerlich – privat – frei ist. Der späte Semler würdigt an vielen Stellen insbesondere die ältere Theosophie,¹²⁹ er sieht Offenbarungen wie die Swedenborgs im Bereich des Möglichen, ohne sie selbst für sich in Anspruch zu nehmen.¹³⁰ Seine Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion akzeptiert äußerlich die Norm und will innerlich die Freiheit, sofern nicht aus ihr die Forderung abgeleitet wird, selbst eine neue Norm aufzurichten. Was im Herzen geglaubt und empfunden wird, ist für Semler frei,¹³¹ nicht jedoch, was öffentlich zu bekennen und zu glauben ist.

Für den früheren Semler war jedes Erfahrungschristentum, das mit sinnlicher Erfahrung einhergeht, abzulehnen, sei es nun, in Kants Worten, herzzermalmend oder herzzerschmelzend oder offenbarungsempirisch, nämlich mit der Behauptung, eine Offenbarung nicht im Herzen, sondern mit den äußeren Sinnen erfahren zu haben. Diese strikte Ablehnung ließ der ältere, wegen hermetischer Praktiken selbst attackierte Semler fallen.

3.4 Spalding: Gänzliche Abhängigkeit von Gott – gegen Enthusiasten und Atheisten

3.4.1 Gegen Gottesleugner: Religion, Recht und Moral als von Gott gewirkte anthropologische Konstanten

Als unmittelbarer Zeitgenosse Semlers und Reimarus' hatte es Johann Joachim Spalding mit denselben Herausforderungen zu tun und bezog eine bekannte und im 18. Jahrhundert verbreitete Position sowohl gegen die Behauptung von außen verursachter und sinnlich wahrgenommener religiöser Erfahrung als auch gegen die Bestreitung von religiöser Erfahrung durch die Religionskritiker überhaupt.

¹²⁷ Vgl. Semler, Abhandlungen [s. Anm. 92], Bd. 1, b3^vf.

¹²⁸ Semler, Abhandlungen [s. Anm. 92], Bd. 1, b6^f.

¹²⁹ Vgl. Stengel, Semler [s. Anm. 91], 300, 311–313, 324f. passim.

¹³⁰ Vgl. Stengel, Semler [s. Anm. 91], 325–327 passim; Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 723f.; Stengel, German Theology [s. Anm. 117], 342–344; Stengel, Prophetie [s. Anm. 117], 150–152.

¹³¹ Semler war allerdings an diesem Punkt inkonsequent und billigte bestimmten theologischen Positionen auch »privat« keine Freiheit zu. Paradebeispiel sind seine Auseinandersetzungen in den 1780er Jahren, insbesondere seine umfangreiche Schrift *Unterhaltungen mit Lavater*, in denen es gar nicht um Lavater, sondern um seine ambivalente Auseinandersetzung mit Swedenborg geht; vgl. dazu Stengel, Semler [s. Anm. 91].

Er gelangte zu einer Umformung und sogar teilweisen Eliminierung klassischer theologischer Topoi, vor allem der Soteriologie und Christologie.¹³² Schon in der *Bestimmung des Menschen* folgt auf ein Kapitel über »Religion« ein langer Abschnitt über die Unsterblichkeit, den er vor allem seit Mitte der 1760er Jahre, mitveranlasst durch seine Lektüre Swedenborgs, deutlich ausgebaut und – allerdings ohne irgendeine Namensnennung – mit Anleihen aus Swedenborgs Lehre ergänzt hat.¹³³ Anstelle der Christologie und der traditionellen Rechtfertigungslehre tritt bei Spalding als populärem Theologen der preußischen Aufklärung die Unsterblichkeit der Seele ins Zentrum der Theologie – und der Moral. Beide jedoch werden nicht vernünftig geschlossen, »räsonniert«, sondern empfunden und gefühlt.

Die Empfindung von Recht und Pflicht wird bei Spalding von Gott verursacht, Moral und religiöses Gefühl selbst haben damit einen göttlichen Ursprung.¹³⁴ Spalding spricht von einer zuversichtlichen, süßen Entzückung,¹³⁵ die eben von Gott herrührt. Bei der Betrachtung der »Regelmäßigkeit« und »unermesslichen Ausdehnung« der »Welten« [!] erweitert sich seine »erstaunte Seele bis zum Unendlichen«. Ihn »dünkt« und er empfindet »mit einem entzückendem Schauer, die Wirklichkeit dieses obersten Geistes«. ¹³⁶ Zum Gefühl der größeren, also der fünf Sinne kommt bei Spalding noch »das ungleich würdigere Gefühl der Seele von Zärtlichkeit und Menschenliebe, und insonderheit das unendlich erhabene und erfreuliche Gefühl von dem Wohlgefallen der Gottheit hinzu«. ¹³⁷ Religion als inneres Gefühl wird hier additiv oder auch komplementär zu den physiologischen Sinnesgefühlen als eine Art sechster Sinn verstanden, möglicherweise eine affirmative Aneignung von theosophisch inspirierten Anregungen Shaftesburys oder Hutchesons.¹³⁸

3.4.2 Gegen »Offenbarungsempiristen«: wahre und falsche Gefühle

1769, als Spalding verschiedene zentrale Segmente aus Swedenborgs Texten über den *status post mortem* aufgenommen hatte, wie vor allem das Wiedersehen geliebter Menschen im Jenseits,¹³⁹ attackierte er offen Behauptungen äußerer Offenbarungen sowie Fanatismus und schien sich dabei – ohne Erwähnung des Namens – explizit gegen Swedenborg zu wenden, von dem er zugleich Elemente

¹³² Die Themen Imputation, Satisfaktion, Gericht fehlen in der *Bestimmung des Menschen*, Jesus Christus figuriert vier Mal – aber nur als Urheber einer Lehre und als Vertreter einer bestimmten Form von Gottesverehrung (Religion), nicht mit soteriologischen Implikationen wie Opfer und Imputation, vgl. Stengel, Seele [s. Anm. 109], 119.

¹³³ Vgl. Stengel, Seele [s. Anm. 109], 117–120.

¹³⁴ Vgl. Johann Joachim Spalding: *Die Bestimmung des Menschen*. Hg. v. Albrecht Beutel. Tübingen 2006, 139. Ab Ausgabe k (1794): Er empfinde den Urheber seines Wesens auch als Urheber des Edelsten in demselben: der Empfindung von Recht und Pflicht (143). Die große Empfindung des Guten und Bösen, Rechts und Unrechts rühre von dem her, der seine mächtigen Einflüsse überall ausbreitet (153–155). Seinen Lehrer und Gesetzgeber habe er »an seinem Gewissen« und sei mit diesem deshalb so viel mehr verbunden auf seine Sprache, dies lasse »sich ohne Unterlaß in dem innersten Grunde seiner Seele hören« (155).

¹³⁵ Spalding, *Bestimmung* [s. Anm. 134], 151.

¹³⁶ Spalding, *Bestimmung* [s. Anm. 134], 135.

¹³⁷ Spalding, *Bestimmung* [s. Anm. 134], 139.

¹³⁸ Zur *moral-sense*-Theory: Sauder, *Empfindsamkeit* [s. Anm. 23], Bd. 1, 73–85.

¹³⁹ Vgl. Stengel, Seele [s. Anm. 109], 117f.

seiner Jenseitslehre übernahm. Er betonte nun, dass die mächtigen Einflüsse Gottes als »göttliche Stimme« in ihm redeten, als »Stimme der ewigen Wahrheit«. Eine andere »Stufenleiter« gebe es für ihn nicht.¹⁴⁰ Das ist bereits eine Akzentverschiebung gegenüber der Ausgabe der *Bestimmung* von 1763, eben dem Jahr, in dem Lavater notiert, er habe in Spaldings Pfarrhaus zum ersten Mal von Swedenborg erfahren. Schon zu diesem Zeitpunkt hatte Spalding gehofft, »doch niemals diese meine gänzliche Abhängigkeit von Dir«, Gott, zu vergessen.¹⁴¹ Während die Betonung der religiösen Innerlichkeit bereits hier der Behauptung der äußeren Gotteserfahrung entgegengesetzt zu sein scheint, liegt das Gewicht in den früheren Ausgaben der *Bestimmung des Menschen* vor allem auf der Abwehr der Atheisten und Religionsspötter.

Ebendiese Entgegensetzung von innerlich gefühlter, aber nicht von Träumen und Erscheinungen begleiteter Religion wird auch in der 1769 deutlich veränderten und erweiterten Neuauflage der *Gedancken über den Werth der Gefühle im Christenthum* klar verschärft und auch hier ist die Rede von der »gänzlichen Abhängigkeit des Menschen von Gott als dem großen Geschäfte seiner Tüchtigmachung zur Seligkeit«,¹⁴² also eine Verknüpfung des Abhängigkeitsgefühls mit dem Unsterblichkeitsglauben. Auch hier wird in Gott selbst der Urheber dieser Empfindungen erkannt, weil er Urheber aller Gesetze und eben auch der »Gesetze der Einbildungskraft« sei und zudem mit seiner Gnade auch in die Seele wirke. Dass Spalding sich damit vor allem gegen die Behauptung stellt, man würde tatsächlich von Gott verursachte Offenbarungen sinnlich erfahren und fühlen können, macht er gleich im Anschluss deutlich:

Aber daraus wird schwerlich sogleich die Folge gezogen werden können, daß man einen heilsamen Traum, wegen der starken und lebhaften Rührung, womit er verknüpft ist, mit den eigentlichen Eingebungen in einen und denselben Rang stellen, und ihm, als unterschieden und abgesondert von dem ordentlichen Laufe der Natur, einen nähern göttlichen Ursprung beylegen dürfe.¹⁴³

Gott wirkt also nicht im Einzelfall, Offenbarungen sind wenigstens tendenziell unmöglich. Spalding beruft sich an dieser Stelle zwar nicht direkt auf Leibniz, aber nach der in den wolffianisch beeinflussten Theologien seiner Zeit verbreiteten Theorie der prästabilierten Harmonie gilt ihm Gott selbstverständlich als Urheber aller Gesetze und eben auch der Gesetze, nach denen sich Menschen einbilden, sie würden direkten Kontakt zu Gott haben. Zwar ging Spalding nicht so weit, solche Wirkungen grundsätzlich für unmöglich zu erklären. Wie Reimarus forderte er aber, erst alle anderen Möglichkeiten zu erforschen, die hinter solchen Erfahrungen stehen könnten.¹⁴⁴ Eine biblische Begründung der »Merkbarkeit der

¹⁴⁰ Vgl. Spalding, *Bestimmung* [s. Anm. 134], 153–155.

¹⁴¹ Spalding, *Bestimmung* [s. Anm. 134], 195, Formulierung ab Ausgabe i (1768).

¹⁴² Spalding, *Werth* [s. Anm. 76], 51 (ab ³1769).

¹⁴³ Spalding, *Werth* [s. Anm. 76], 49. Es handelt sich um eine Ergänzung ab 1769.

¹⁴⁴ Um zu schließen, dass eine Empfindung auf die »übernatürliche Wirkung Gottes in meiner Seele« zurückgehe, müsse man erweisen, dass es für solche Gefühle keine andere Ursache geben könne. Wenn »dieser Beweis mangelt«, müssten noch andere »Gründe, z. B. glaubwürdige Zeugnisse und Versicherungen« erbracht werden, dass diese Empfindung »wirklich

göttlichen Wirkungen in der Seele«¹⁴⁵ wies Spalding an mehreren Stellen zurück und meinte zugleich, dass es sogar unmöglich sei, die göttlichen Gnadenwirkungen von den natürlichen Veränderungen der Seele zu unterscheiden.¹⁴⁶ Das betrifft für Spalding auch die Fälle, in denen es der göttlichen Weisheit und Güte entspreche, »schwächere Seelen durch Gefühle und sinnlichere Vorstellungen zu Besserung und Gottseligkeit« zu bringen.¹⁴⁷ Dass solche Träume tatsächlich unmittelbar von Gott gewirkt würden, ist damit für Spalding nicht gesagt, auch wenn er »die Nutzbarkeit« entsprechender Erfahrungen für »manche Gemüther« nicht leugnen wolle und sie daher auch als »Mittel in der Hand Gottes« betrachtet werden könnten.¹⁴⁸ Für Spalding werden sie aber nicht direkt von Gott gewirkt, der jedoch durch seine Gesetze indirekt ermöglicht, dass Menschen sich so etwas als Erfahrung einbilden. Anstelle solcher Erfahrungen legt Spalding, vielleicht in Anknüpfung an Malebranche, nahe:

Sollte nicht die große Analogie und Gleichförmigkeit, die sich immer mehr und mehr zwischen der materialischen und intellektualistischen Welt entdecken lässt, sich auch hierüber erstrecken? Ich rede hier in der Voraussetzung und nach dem Begriff, daß ein beständig daurender Einfluß der Kraft Gottes, die zur geistlichen und ewigen Glückseligkeit erforderlichen Veränderungen in dem Menschen zuwege bringe.¹⁴⁹

In diesem Sinne wirkt der göttliche Geist gemäß den Naturgesetzen, die Spalding wie Kant 1766 auch dem moralischen, intelligiblen Bereich analog setzen will,¹⁵⁰ kausal alles. Alle »Regungen des Schreckens, der Scham, des Verlangens, des Zweifels, der Zuversicht, der Freude« werden – wie bei Malebranche im Gewissen – empfunden.¹⁵¹

ein Werk Gottes« sei. Wenn nur eines von beiden »verweislich gemacht werden« könne, habe derjenige Recht, der meine: »Mir ist so und so zu Muthe; darum ist das von Gott.« Solange diese Beweise nicht vorhanden seien, handle man »ohne Grund, wenn man behauptet, eine göttliche Wirkung der Seele mache sich eben durch das Gefühl als göttlich merkbar und kenntlich«. Spalding, Werth [s. Anm. 76], 53 [Hervorhebung im Original].

¹⁴⁵ Spalding, Werth [s. Anm. 76], 66–69, hier 67.

¹⁴⁶ Vgl. Spalding, Werth [s. Anm. 76], 77. Spalding grenzt auf die heiligende und bekehrende Gnade ein. Beziehen sich die Veränderungen der Seele auf die Modifikationen im Sinne Malebranches, dessen Texte Spalding kannte und von dem er auch die Abhängigkeitsfigur entlehnt haben könnte? Für Malebranche werden – anders als bei Leibniz – durch Sinneswahrnehmungen Empfindungen nur *in* der Seele ausgelöst. Begriffe wie Haus, Sonne und Pferd sind für Malebranche nichts anderes als Modifikationen der Seele; vgl. Malebranche, Wahrheit [s. Anm. 65], Bd. 2, 80.

¹⁴⁷ Spalding, Werth [s. Anm. 76], 81.

¹⁴⁸ Spalding, Werth [s. Anm. 76], 49 (Ergänzung seit 1769).

¹⁴⁹ Spalding, Werth [s. Anm. 76], 94. Da die bloße Analogie beider Welten eine Referenz auf die *harmonia praestabilita* sein dürfte, die aber einen ständigen direkten *influxus* göttlicher Kräfte nicht vorsieht, scheint sich dieser Einfluss einer Anlehnung an Malebranches Insistieren auf der *creatio continua* und dem Influx von lebendiger Gotteskraft in die menschliche Seele zu verdanken; vgl. Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 368–373.

¹⁵⁰ Vgl. die Annahme pneumatischer Gesetze in der immateriellen Welt, nach denen die Moralität eine vollständige Wirkung entfalten könnte; in: Kant, Träume [s. Anm. 123], 335f.; Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 645–647.

¹⁵¹ »Es sey als das Gewissen der moralische Sinn der vernünftigen menschlichen Seele« und deren Eindrücke ließen sich aus der »einfachen thätigen Vorstellungskraft« erklären. Spalding erwog aber, dass »das Moralische« Ergebnis eines »beständigen Eindruck[s] der allgegenwärtigen alles erleuchtenden Gottheit, so wie die Schwere vielleicht eine beständi-

Durch diese Universalisierung der göttlichen Kausalität wird einer Doppelfront begegnet: *Erstens* ist Religion als Gefühl universal und dadurch der anthropologische Normalfall. Gottesleugnung ist damit abnorm, auch wenn der scheinbar eher zurückhaltend agierende Spalding nicht selten im Konjunktiv oder als Frage formuliert. Damit ist *zweitens* der empirisch-sinnliche Gotteskontakt zunächst unnötig, tendenziell eingebildet, »imaginiert«, aber auf jeden Fall kein Maßstab für Religion, sondern auf der Ebene »schwacher Gemüter« anzusiedeln.

3.4.3 Gegen kalte Aufklärer und erhitzte Geister – das moralische Gefühl

Spalding verschärft seine Position Mitte der 1780er Jahre noch einmal. Der siebente der *Vertrauten Briefe, die Religion betreffend* ist der »Wichtigkeit, das moralische Gefühl aufzuwecken«, gewidmet und schon am Anfang mit Beschwerden über die »Schwärmerey« verbunden, die durch »unrechtes Verfahren beym Aufklären« vermehrt würde.¹⁵² Bereits im Titel werden hier die Frontstellungen aufgemacht: das Postulat eines (inneren) moralischen Gefühls wird a) gegen eine illegitime Anwendung der Vernunft ins Feld geführt und b) gegen »Schwärmerey«, die der Lutheraner Spalding als eine irreguläre Auffassung der Wirkung des (Heiligen) Geistes versteht. Was heißt das?

In einer für den moderaten Populartheologen Spalding ungewöhnlichen sprachlichen Schärfe ist der gesamte Text von Attacken gegen die »Schwärmerei« durchzogen, die man »in unsern Tagen überall, wo sie ist und wo sie nicht ist, zu erblicken« wisse, sei es, dass man sich eine unsichtbare Verbindung mit unsichtbaren Wesen vorstelle und sich Kräfte und mögliche Gewalten über diese einbilde. In diesem Phänomen erblickte Spalding eine »eben so unrühmliche als schädliche Verirrung der jetzigen Zeit«.¹⁵³ Es wird als Kompensation des Mangels, als eine Verstopfung der »Quelle der empfindungsvollen Liebe und des aufmunternden Trostes« ohne Ersatz bei den »Religionsskeptikern«¹⁵⁴ gedeutet, mit anderen Worten: Wo es an innerlich empfundener Religion mangelt, ist der enthusiastischen Offenbarungsempirie Tür und Tor geöffnet. Die Suche nach äußerlich verursachter religiöser Erfahrung zum Beweis der Religion wird damit einerseits mit innerlichem Gefühl erledigt und beantwortet. In der Behauptung sinnlich-religiöser Erfahrung wird eine Konsequenz des Empirismus erkannt. Diejenigen, denen es an empfindungsvollem Trost mangelt, »fallen desto eifriger auf eine jede sinnliche Religiosität zu, von welcher sie mehr Befriedigung in diesem Stücke erwarten; und so werden sie Schwärmer, um nicht ohne Empfindung von Gott zu leben«.¹⁵⁵

ge Wirkung ihrer allgegenwärtigen bewegenden Kraft« sei. Spalding, Werth [s. Anm. 76], 96.

¹⁵² 7. Brief: »Wichtigkeit, das moralische Gefühl aufzuwecken. – Beschwerde über Schwärmerey. – Diese wird durch unrechtes Verfahren beym Aufklären vermehrt. – Empfindung, Rührung ist Bedürfnis der Seele – wird in der Religion auf Abwegen gesucht, wenn man sich nicht durch Wahrheit erregt. – Ob die sogenannten Geistlichen für und durch die Religion etwas nützen?« Johann Joachim Spalding: *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*. Tübingen 2004, 144–169. Die *Vertrauten Briefe* sind in drei Aufl. 1784, 1785 und 1788 bei Gottlieb Löwe in Breslau erschienen.

¹⁵³ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 151.

¹⁵⁴ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 153.

¹⁵⁵ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 153.

Eine zweite Ursache der verbreiteten Offenbarungsempirie macht Spalding aus: Neben dem Mangel an innerlicher Empfindung sind die »Bekämpfer der Vorurtheile«,¹⁵⁶ die Rationalisten, schuld. Und noch eine andere Form von Rationalismus identifiziert Spalding als Grund dafür, dass

religiöser Fanatismus sich immer weiter ausbreitet und immer tiefere Wurzel schlägt. Lauter kaltes Licht, auch in der Geisterwelt, wenn es je wirkliches Licht und nicht bloß Blendwerk und Schimmer ist, gleicht zu sehr einem Wintertage, der bis zum Glänzen helle seyn, und doch, wie es oft genug geschieht, einen unerträglich schneydenden Frost bey sich führen kann; daß es gar nicht zu verwundern ist, wenn viele, denen dann keine bequemere und gesündere Ernährung dargeboten wird, noch immer lieber zu einem schwindlich machenden Kohlenfeuer ihre Zuflucht nehmen, als dass sie sich der Gefahr einer unmittelbaren tödlichen Erstarrung aussetzen wollen.¹⁵⁷

Die »Schwärmer« sind eine Gegenreaktion gegen die »Kälte« dieser Rationalisten, die hier nicht genauer genannt werden; die »Kälte«, mit der die »Geisterwelt« »aufgeklärt« worden ist, scheint mir jedoch auf die *Aufklärung des Himmels* durch Swedenborg hinzuweisen, bei dem es aufgrund der durchgängigen Analogien zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt im *mundus spiritualis* keine Mysterien mehr gibt, alle *Arcana* sind »aufgeklärt«. ¹⁵⁸ Womöglich richtet sich Spalding deshalb gegen die auch von Swedenborg vertretene scharfe Zurückweisung der *Apokatastasis panton* und dessen schroff dualistische Eschatologie, die für die Bösen keine Erlösungsmöglichkeit sieht, wenn diese sich bis zu ihrer Todesstunde nicht einem *amor Dei* zugewandt haben.¹⁵⁹ Dies widersprach den oft, aber nicht immer offen vertretenen und von Spalding geteilten Tendenzen in der Aufklärungstheologie und im Pietismus, die Allversöhnung ans Ende aller Dinge zu setzen und nicht wie Swedenborg – und Kant – die selbstverursachte, nicht durch einen Richtergott verhängte, Ewigkeit der Höllenstrafen.¹⁶⁰ Es ist gut nachvollziehbar, die Bestreitung der Ewigkeit als integratives Anliegen zu betrachten – jedoch nicht nur der »Neologie«, ¹⁶¹ sondern eben auch der kabbalistisch und theosophisch geprägten Strömungen neologiekritischer Theologien innerhalb der pietistischen Bewegungen, nicht nur Württembergs.¹⁶²

¹⁵⁶ Vgl. dazu Rainer Godel: Vorurteil – Anthropologie – Literatur. Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert. Tübingen 2007.

¹⁵⁷ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 156.

¹⁵⁸ Vgl. dazu insgesamt Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 271–295.

¹⁵⁹ Zu Swedenborgs Eschatologie vgl. Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 271–295.

¹⁶⁰ Vgl. zu diesen Parallelen Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 666–673.

¹⁶¹ So beispielsweise Albrecht Beutel: *Aufklärung und Pietismus auf dem Weg nach Berlin. Die Figur des »Frömmings« in Friedrich Nicolais Roman »Sebaldus Nothanker« (1773–1776)*. In: *Reflektierte Religion: Beiträge zur Geschichte des Protestantismus*. Hg. v. A. Beutel. Tübingen 2007, 170–185, hier 172.

¹⁶² Vgl. dazu Friedhelm Groth: *Die »Wiederbringung aller Dinge« im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 1984; Elisa Bellucci: *Origenian, English and Kabbalistic Influences in Johann Wilhelm Petersen's Apokatastasis Doctrine. The Case of Mysterion apokatastaseos panton*. In: *Origen's Philosophy of Freedom in Early Modern Times. Debates about Free Will and Apokatastasis in 17th Century England and Europe*. Hg. v. Alfons Fürst u. Christian Hengstermann. Münster 2019, 181–193.

3.4.4 Gegen Swedenborgianismus und mesmeristische Magie

Als dritte Ursache für die Offenbarungsempirie macht Spalding neben Empirismus und Rationalismus jedoch die penetrante Forderung nach »Wegschaffen der Religiosität«¹⁶³ aus; man meine, das wahre Paradies auf Erden zu haben, wenn man nicht mehr Christ sei und keine Prediger mehr habe.¹⁶⁴ Als Hauptgegner nennt er 1787, in einer Zugabe an Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789), »todtkranke Fühllosigkeit und wilde Schwärmerey«,¹⁶⁵ also diejenigen, die nur das »Außerordentliche und Wunderbare« als Religion erkennen wollten und

ungewöhnliche sichtbare Wirkungen, die allen bisher anerkannten allgemeinen Gesetzen der Natur am geradesten widersprechen, uns für die sichersten Gründe des Glaubens an Gott und der christlichen Frömmigkeit gegeben werden [...].¹⁶⁶

Das neue Antichristentum ist jedoch hier nicht Atheismus, sondern eine neue, sich für wissenschaftlich haltende Natur- und Weltauffassung, die durch die Erfahrung kosmisch-fluidal vermittelter Kräfte den spirituellen und den natürlichen Kosmos erlebbar zu machen vorgibt. Spalding wendet sich ganz ausdrücklich gegen den umstrittenen, gerade aufbrechenden Mesmerismus und Somnambulismus,¹⁶⁷ und nun, das ist eine der wenigen Stellen, an denen Spalding ihn namentlich nennt: gegen Swedenborg, der hinter diesen Bewegungen zu stehen scheint:

Das fehlte uns noch, daß diese noch wilderen Auswüchse der schon genug verwilderten *Swedenborgischen* Imaginationen uns für Religion, für *neue Offenbarung Gottes vom Himmel*, gegeben werden mußten, und daß sie, durch ihre siegende Macht, nur erst Licht, Glauben, Tugend und vollkommene Glückseligkeit über die Erde ausbreiten sollen.¹⁶⁸

Daneben verweist er noch auf die Debatten um Johann Joseph Gaßner (1727–1779), Johann Georg Schrepfer (1738–1774) und Alessandro Cagliostro (1743–1795),¹⁶⁹ die zeitgenössisch in der Regel mit Swedenborg parallelisiert worden

¹⁶³ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 166.

¹⁶⁴ Vgl. Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 167.

¹⁶⁵ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 216 [Hervorhebung im Original].

¹⁶⁶ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 217.

¹⁶⁷ Er schreibt gegen die Behauptung der Erkenntnis sinnlicher Gegenstände ohne Gebrauch sinnlicher Werkzeuge und gegen die Behauptung, auf vorgelegte Fragen ohne Bewusstsein höherer Weisheit zu antworten, sowie über die unsichtbare Welt und »mancherlei Kläßen von Geistern zu gebieten«; er erwähnt den magnetischen Schlaf und die ekstatische Genesung von einem Übel, den Magnetismus und die Elektrizität, für die man entweder neu entdeckte Naturkräfte, ein »alles durchdringende[s] Fluidum und dessen recht geleitete Richtung« oder gar eine »unmittelbare Einwirkung der allmächtigen Kraft Gottes« verantwortlich mache; Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 221–223.

¹⁶⁸ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 223 [Hervorhebung im Original].

¹⁶⁹ Vgl. Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 224. Zu Gaßner vgl. oben Baier, Gaßner [s. Anm. 121]; zu Schrepfer vgl. oben Anm. 120; zu Cagliostro vgl. Anne Fleig: »Wahrheitsliebe und Anstand« – Zur Entlarvung Cagliostros durch Elisa von der Recke und Friedrich Nicolai. In: Friedrich Nicolai im Kontext der kritischen Kultur der Aufklärung. Hg. v. Stefanie Stockhorst. Göttingen 2013, 235–252; Klaus H. Kiefer: »Die famose Hexenepoche«. Sichtbares und Unsichtbares in der Aufklärung; Kant – Schiller – Goethe – Swedenborg –

sind, insbesondere, nachdem die Exegetische und Philanthropische Gesellschaft von Stockholm im Juli 1787, 14 Jahre nach Swedenborgs Tod, in einem persönlich an Hunderte von Gelehrten in Europa und auch an Spalding versandten Schreiben dafür geworben hatte, die als wunderbare Innovation faszinierende, umstrittene, aber sehr populäre mesmeristische Praxis und ihre Séancen nicht als Wirkung eines kosmischen Fluidums zu interpretieren, sondern als Wirkung von Seelen Verstorbener nach der Lehre Swedenborgs.¹⁷⁰ Insbesondere die Zugabe an Abt Jerusalem vom 7. September 1787 dürfte in erste Linie eine scharfe Entgegnung auf diesen Vorstoß aus Stockholm gewesen sein. Denn jetzt wird es noch deutlicher: Gegen Fluida, Nekromantie, Offenbarungen und jeden physischen oder quasiphysischen Einfluss der intelligiblen oder geistigen Welt in die natürliche wird das bloß innere, moralisch-religiöse Gefühl platziert.

Gegenüber der Wundersucht nach sinnlich wahrnehmbaren Begegnungen mit der anderen Welt möchte Spalding nicht nur Verstand und Herz für die »glückselige Ueberzeugung von den wahren Quellen der Tugend und Seelenruhe in dem Glauben an Gott und das Evangelium« interessieren.¹⁷¹ Er setzte ihr auch »die vernunftmäßige rührungsvolle Freude der Anbetung« entgegen, die aus dem »Anblick und der Empfindung der großen allgemeinen Regelmäßigkeit und Ordnung in den Veränderungen der erschaffenen Dinge entspringt.«¹⁷² Kosmo- und Physikotheologie sollen demnach Empfindung bewirken, nicht »kabbalistische Glückseligkeitslehre«¹⁷³ und nicht die »Wanderschaft dieser neuen Schwärmer sucht« aus einem Land, »wo man immer von der neueren Weise« sein wolle und wo Aufklärung seit je mit »Unglauben und Gottesleugnung«¹⁷⁴ verbunden sei, so der Seitenhieb auf Frankreich, wo Mesmer wirkte und von wo sich die mesmeristischen Logen, die sogenannten »Harmonischen Gesellschaften« ausbreiteten.¹⁷⁵ In diesem Umfeld machte Spalding die unselige »Zusammenschmelzung des Christenthums mit Alchymie und Geisterbeherrschung und *geheimen Arbeiten*« aus.¹⁷⁶ Auch in die deutschen Landen seien die »beiden Extreme des dreitesten Unglaubens und des verwirrtesten Schwärmergeistes« eingezogen, wovon das erstere bei weitem nicht so verbreitet sei wie der zweite, »modische

Mesmer – Cagliostro. München 2004.

¹⁷⁰ Vgl. 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, 153–192; vgl. dazu vorläufig Stengel, Dämonologie [s. Anm. 121], 39–43.

¹⁷¹ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 243.

¹⁷² Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 225.

¹⁷³ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 227. Swedenborgs Geisterweltlehre wurde zeitgenössisch – und schon seit Kant 1766 – als Spielart der Kabbala qualifiziert und zu diskreditieren versucht, obwohl Rezeptionsbelege fehlen und Swedenborg an entscheidenden Stellen kabbalistischen Kernthemen dezidiert widerspricht; vgl. Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 408–419.

¹⁷⁴ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 231.

¹⁷⁵ In der zeitgenössischen Debatte stand vor allem die von Marquis de Puységur gegründete Harmonische Gesellschaft in Straßburg; vgl. Stengel, Dämonologie [s. Anm. 121], 39–41; Hannemann, Somnambulismus [s. Anm. 121] 112–117.

¹⁷⁶ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 235 [Hervorhebung im Original].

Schwindel«, der sich gegen den ordentlichen Menschenverstand und die natürliche moralische Empfindung hoffentlich nicht lange halten werde.¹⁷⁷

3.4.5 Gefühlte Abhänglichkeit – gegen Schwärmer, Zweifler und Leugner

Dass Spalding seinen Konfirmandinnen und Konfirmanden »den Glauben an Gott als die Erkenntniß unserer Abhängigkeit von ihm« weitergab, hatte Lavater schon in den 1760er Jahren berichtet.¹⁷⁸ Albrecht Beutel hat aufgezeigt, inwiefern Spalding darin von der Übersetzung eines Buches von Benjamin Hoadley (1676–1761) beeinflusst war, wo der auffällige Begriff »Abhänglichkeit« vorhanden war, den Spalding so übernahm.¹⁷⁹ Dass Spalding (und Hoadley) darin lediglich einen Kernbestand abendländischer Metaphysik, nämlich die Einsicht in die Unterworfenheit unter die göttliche »Dependenz«,¹⁸⁰ rezipiert haben sollen, macht diesen Befund scheinbar wieder überflüssig und ersetzt den entscheidenden historischen Kontext durch die Konstruktion einer vermeintlich überhistorischen Metaphysik im diskursfreien Raum. Gegenüber diesem Dilemma hilft die historische Suche nach dem Ort der konkreten Rezeption, denn dadurch gerät die Vielfältigkeit, Widerständigkeit und Ambivalenz von Debatten in den Blick. Bei der Suche nach den Referenzautoren für die vielfach verwendete Religionsformel von dem real wirkenden – nicht nur wie bei Leibniz prästabilierten und lediglich indirekt kausalen – Einfluss Gottes auf die innerliche Empfindung von der grundlegenden oder schlechthinnigen Abhängigkeit im »Gemüt« und »Gewissen« ist aus meiner Sicht Malebranche einzubeziehen.

1786 brachte Spalding die Formel von der Empfindung der »gänzliche[n] Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Omnipotenz«¹⁸¹ zu Friedrichs des Großen Tod von der Kanzel aus der versammelten preußischen Hof-Prominenz zu Gehör, mit einer an Malebranche erinnernden Akzentuierung der Erkenntnis: Gott möge die »Weisheit erschließen, daß wir in Allem, was da geschieht, deine allwaltende Hand erkennen«.¹⁸² Dabei charakterisierte er zugleich den religiös abnormen Menschen, indem er meinte, wer von Gott abgewendet sei, verfehle sein wahres innerliches Glück, zu dem »weder Weisheit noch irdisches Vergnügen, auch nicht Philosophie, Sarkasmus oder das Trugbild selbstbestimmter Autonomie zureichende Kompensation zu leisten vermögen«.¹⁸³ Im Grunde unternahm der zu Lebzeiten des Preußenkönigs nicht gerade wohlgeleitene Konsistorialrat den provozierenden Versuch einer posthumen Rechristianisierung Friedrichs.

¹⁷⁷ Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 235f. Manche betrachteten den »völligen Unglauben« als das einzige »Heilungsmittel wider die Krankheit der Schwärmerey«; Spalding, Briefe [s. Anm. 152], 243.

¹⁷⁸ Zit. n. Beutel, Frömmigkeit [s. Anm. 15], 195.

¹⁷⁹ Beutel, Frömmigkeit [s. Anm. 15], 197; vgl. Benjamin Hoadly: Deutlicher Unterricht von der Natur und dem Zwecke des Heiligen Nachtmals [...]. Berlin, Potsdam: Voß, 1758 [engl. 1735].

¹⁸⁰ Beutel, Frömmigkeit [s. Anm. 15], 193.

¹⁸¹ Formulierung von Beutel, Frömmigkeit [s. Anm. 15], 185.

¹⁸² Aus Spaldings Gedächtnispredigt, zit. bei Beutel, Frömmigkeit [s. Anm. 15], 185.

¹⁸³ Formulierung von Beutel, Frömmigkeit [s. Anm. 15], 190.

Spaldings Position verschiebt sich im Laufe der 1760er Jahre bis zu seinen letzten Texten zur Ablehnung jedweder Form von extern verursachten göttlichen Offenbarungen. Der Behauptung von Offenbarungsempirie setzt Spalding das innere Gefühl gänzlicher »Abhänglichkeit« von Gott entgegen, das – in möglicher Anlehnung an Malebranche – von Gott selbst verursacht wird. Jede Möglichkeit sinnlich-physiologischer Wahrnehmung eines göttlichen Einflusses weist Spalding erst gegenüber dem mesmeristischen und von Swedenborgianern okkupierten Somnambulismus in den 1780er Jahren zurück.

Mit seiner Behauptung, alle Empfindungen, und also auch die religiösen, würden von Gott gewirkt, erhebt er einen verschärften Anspruch auf Bestimmung anthropologischer Normativität und weist zugleich die Möglichkeit und Notwendigkeit von sinnlich wahrnehmbarer, »gefühlter« Offenbarungsempirie zurück.

Die Bestimmung von Religion als inneres, von Gott gewirktes Gefühl schlechthinniger oder grundsätzlicher Abhängigkeit ist demnach *erstens* konkret als Apologie gegen Religionsgegner oder vermeintliche Atheisten entworfen und *zweitens* konzipiert, um gegen die Behauptung äußerlich affizierter, sinnlicher religiöser Erfahrung vorzugehen bzw. sie für überflüssig, unmöglich oder psychisch abnormal zu erklären.

Spaldings Religionskonzept steht in zweifacher Hinsicht für den Versuch, Christentum »modern« und »kulturell« akzeptabel umzugestalten. Auf der empirischen Ebene wird die »Zumutung« sinnlicher religiöser Erfahrung von »oben« destruiert; auf der rationalen Ebene wird das christliche Bekenntnis von den »Zumutungen« als irrational aufgefasster Glaubensinhalte zu befreien versucht, bei Spalding vor allem von der Christologie, der Kreuzes-Satisfaktionslehre und der Imputationslehre. In den Kern rückt als »Zentraldogma der Aufklärung«¹⁸⁴ die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

3.5 Lavaters Grundgefühl im andern Leben: die »unmittelbarste Abhänglichkeit von GOTT«

Der innere, nicht durch die fünf Sinne, aber auch nicht durch zusätzliche äußere Sinnesorgane gefühlte oder empfindsame Glaube und die gefühlte Moralität einerseits und andererseits die Religionsbestreitung oder unterstellte »Atheisterei« sind für Spalding entscheidender Hintergrund für sein Konzept der Sensualisierung und Empirisierung, Universalisierung und Interiorisierung von Religion. Dass Religion hier in erster Linie als Moral im Sinne einer Tugendhaftigkeit erscheint, die sich im Übrigen wie bei Swedenborg, Spalding, A.G. Baumgarten, Meier oder Kant noch postmortal in einem *progressus infinitus*¹⁸⁵ vervollkommen und das kognitive Fürwahrhalten von dogmatischen Auffassungen in den Hintergrund drängt, gehört zu diesem Transformationsprozess hinzu. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele hat vor allem die evangelischen Theologien massiv

¹⁸⁴ Carl Stange: Die Unsterblichkeit der Seele. Gütersloh 1925, 140.

¹⁸⁵ Vgl. Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], 273–277, 666–673, 695; Spalding, Bestimmung [s. Anm. 134], 170f.; Stengel, Seele [s. Anm. 109], 107, 117, 121f., 124, 127.

modifiziert und regelrecht umgedeutet.¹⁸⁶ Die epistemologische Position der Unsterblichkeitslehre scheint auch bei Spalding eine Antwort auf die parallelen Behauptungen gewesen zu sein, die Unsterblichkeit »empirisch« belegen zu können wie bei Swedenborg oder den genannten Nekromanten Schrepfer und Cagliostro.

Zu denen, die die Formel von der inneren Empfindung der Abhängigkeit von Gott wirkungsvoll verbreitet haben, gehört auch Johann Caspar Lavater, der 1772 im 14. Brief seiner *Aussichten in die Ewigkeit*, einem der vielleicht populärsten und umstrittensten Bücher der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, von der »unmittelbarste[n] Empfindung unserer Abhängigkeit von GOTT« sprach.¹⁸⁷ Während der Begriff der »Abhängigkeit« an Spaldings Hoadly-Übersetzung erinnert und eine Rezeption Spaldings durch Lavater wegen deren jahrelanger Bekanntschaft sehr nahe liegt, redet Lavater zugleich wie Malebranches *Vision en Dieu* in diesem Zusammenhang auch vom »unmittelbaren Schauen« und dem »vollen Genuß dessen, was wir hier geglaubt haben werden [sic]«, also von einer postmortalen Erkenntnis, die ohne Hindernis der Körperlichkeit vollkommen sein werde. Mit dieser »unmittelbare[n] Erfahrung« parallelisiert Lavater die über alle Vorstellung erhabene deutliche Erkenntnis »von der wesentlichen Notwendigkeit dessen, was Gott fordert – der Gehorsam des Sohnes Gottes – das Licht der Geisterwelt«¹⁸⁸ – so seine (Re-)Christifizierung von Swedenborgs Geisterwelt, die ohne Christus auskam. Lavater versetzt vollkommene Erkenntnis und vollkommene Empfindung demnach in den Zustand nach dem Tod, in Swedenborgs Manier in die »Geisterwelt«, in die er jedoch – gegen Swedenborgs sabellianische Christologie¹⁸⁹ – Christus selbst wieder integriert.

Zu den großen theologischen Interessen Lavaters gehört jedoch seit seiner Jugendzeit der Wunsch nach einem empirischen Beweis der Existenz Gottes, der physischen Wirkung göttlicher Kräfte und der Unsterblichkeit der Seele, spätestens seit er an Swedenborg mit der Bitte schrieb, dieser möge Kontakt zu seinem 1768 plötzlich verstorbenen Jugendfreund Felix Hess (1742–1768) aufnehmen – ohne jemals Antwort zu erhalten.¹⁹⁰ Wäre es nicht wünschenswert, Beweise zu haben, wenn wir alle »ohne Aufhören leben sollen«, und könne es nicht »Beweise von dieser Art geben, die zwar ebenfalls keine Demonstration wären, aber doch so viel Kraft hätten, uns von der künftigen Unsterblichkeit unserer Natur zu überzeugen, daß es einem redlichen Menschen unmöglich wäre, weiters zu zweifeln?« – fragt er in den *Aussichten*.¹⁹¹ Und er ergänzt an dieser –

¹⁸⁶ Vgl. dazu insgesamt Stengel, Seele, [s. Anm. 109].

¹⁸⁷ Die kritische Edition schreibt »Abhängigkeit«; vgl. Johann Caspar Lavater: Ausgewählte Werke in historisch-kritischer Ausgabe. Bd. II: *Aussichten in die Ewigkeit 1768–1773/78*. Hg. v. Ursula Caffisch-Schnetzler. Zürich 2001, 442. Im Original (Bd. 2, Frankfurt/Main ²1772, 14. Brief, 49) steht »Abhänglichkeit«, so auch bei Feil, *Religio* 4 [s. Anm. 85], 208.

¹⁸⁸ Lavater, *Aussichten* [s. Anm. 187], 442.

¹⁸⁹ Vgl. dazu Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 34, 42–44, 224–226, 268.

¹⁹⁰ Vgl. Ursula Caffisch-Schnetzler: Lavaters Himmel und Swedenborgs Träume. Die Beziehung zwischen Johann Caspar Lavater und Emanuel Swedenborg. In: *Offene Tore*, 2006, 4, 171–195, 182–186; Horst Weigelt: Johann Kaspar Lavater. Leben, Werk und Wirkung. Göttingen 1991, 15–19; ders.: Das Verständnis vom Zwischenzustand bei Lavater. Ein Beitrag zur Eschatologie im 18. Jahrhundert. In: *PuN* 11, 1985, 111–126.

¹⁹¹ Lavater, *Aussichten* [s. Anm. 187], 44.

und etlichen anderen Stellen seines Gesamtwerks – die aus Charles Bonnets *Palingenesie* entnommene Vorstellung, im *Corpus callosum* des Gehirns befinden sich das »Cabinet der Seele«, in dem die Eindrücke gesammelt würden, die Nerven und Lebensgeister – die cartesianischen *spiritus animales*¹⁹² – bewirken; dies sei der »Keim« und Ursprung der unsterblichen Persönlichkeit, die nach Leibniz und Bonnet eine substantielle Kraft in einem feinorganisierten Körper bleibt.¹⁹³

Bis zu Lavaters öffentlich breit diskutiertem Engagement im Mesmerismus,¹⁹⁴ den Lavater zu christianisieren versuchte, reicht dieses Bedürfnis nach der sinnlichen Erfahrung des Übersinnlichen; Religion bezieht sich bei Lavater auf Überweltliches, nicht auf Außerweltliches.¹⁹⁵ In der Bremer mesmeristischen Praxis wird ein zusätzlicher Sinn diskutiert: das *pressentiment*, eine ursprüngliche prophetische Gabe im engeren Sinne, die Lavater aber gegenüber *prevision* und *divination* abgrenzt und mit biblischen Gaben und Geistwesen kombiniert, die in der somnambulen Praxis erfahrbar werden.¹⁹⁶ Auch hier dürfte das Bedürfnis nach empirischer Erfahrung der anderen, mit den fünf Sinnen nicht empfindbaren Welt seinen Ausdruck gefunden haben. Nach der angeblichen Heilung einer Klientin in der Bremer mesmeristischen Praxis fasste eine seiner zahlreichen Korrespondentinnen noch 1796 dieses erkenntnisleitende Interesse der populären und über Lavater selbst hinaus wirkenden Lavaterschule zusammen: »Wie drängt sich so oft das Bedürfnis nach einem fragbaren und antwortenden Gottesorakel mächtig hervor. Wann werden wir unter dem Heer niedrigerer Organe das Organ für die Gottheit entdecken?«¹⁹⁷

Nicht nur diese Frage auf unterschiedliche, diametrale Weise zu beantworten oder beantworten zu wollen, spaltete die gelehrten Debatten, sondern bereits sie zu stellen. Spalding, jedenfalls der jüngere Semler und viele andere suspendierten sie, anscheinend aus theologisch-philosophischen Gründen und in der Überzeugung, dass Gott als höchster Geist zwar Urheber und Schöpfer sei, aber in der Materie der Natur nicht oder nicht mehr physisch wirke.

Karl Philipp Moritz' (1756–1793) populäre autobiographische Romanfigur Anton Reiser sehnte sich Mitte der 1780er danach, wie man sich »im eigentlichen Verstande mit Gott« unterreden »und seine Stimme im Herzen, oder das eigentliche *innre* Wort deutlich« vernehmen könne,

¹⁹² Vgl. dazu Stengel, Lebensgeister [s. Anm. 98].

¹⁹³ Vgl. Lavater, Aussichten [s. Anm. 187], 89–92; Tilman Hannemann: Religiöser Wandel in der Spätaufklärung am Beispiel der Lavaterschule 1770–1805. Göttingen 2017, 121–126; Carl Bonnet: Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christenthum samt derselben Ideen von der künftigen Glückseligkeit des Menschen. Aus dem Französischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Johann Caspar Lavater. Zürich: Fuesslin, 1769.

¹⁹⁴ Vgl. Hannemann, Wandel [s. Anm. 193], 207–245.

¹⁹⁵ Zit. n. Feil, Religio 4 [s. Anm. 85], 205.

¹⁹⁶ Vgl. Hannemann, Wandel [s. Anm. 193], 216–221. Zur Divination in Baumgartens Ästhetik vgl. Friedemann Stengel: Leibniz und der Teufel. Zur Leibniz-Rezeption in den Besessenheitsdebatten des 18. Jahrhunderts. In: *Theatrum naturae et artium*. Leibniz und die Schauplätze der Aufklärung. Hg. v. Daniel Fulda u. Pirmin Stekeler-Weithofer im Auftrag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften. Stuttgart, Leipzig 2019, 137–165, hier 150f.

¹⁹⁷ Meta Post, zit. bei Hannemann, Wandel [s. Anm. 193], 236.

indem man sich nemlich zuerst so viel wie möglich von den Sinnen loß zu machen, und sich mit sich selbst und seinen eignen Gedanken beschäftigen suchte, oder meditiren lernte, welches aber auch erst aufhören, und man sich selbst sogar erst vergessen müsse, ehe man fähig sey, die Stimme Gottes in sich zu vernehmen.¹⁹⁸

An anderer Stelle stellte Moritz ausdrücklich die Frage, ob es wirklich eine »Offenbarung von Gott an die Menschen« oder ein »prophetisches Wort« gebe, dass die »historische Echtheit der christlichen Offenbarung« auf derselben Stufe wie eine »sinnliche Erkenntnis« gewiss mache.¹⁹⁹

Der Lavater-Vertraute Johann Konrad Pfenninger (1747–1792) diagnostizierte 1788 zwei sich gegenseitig unversöhnlich ausschließende Strömungen in der Gelehrtenschaft: den »Kantianismus« unter den Metaphysikern und den »Swedenborgianismus« unter den »Revelationisten«. Dieser Gegensatz war für Pfenninger aber kein Produkt der 1760er Jahre, sondern ganz aktuell.²⁰⁰

Lavater und Spalding sprechen beide vom Gefühl oder der Empfindung fundamentaler Abhängigkeit von Gott, beide vertreten die Unsterblichkeit der Seele und deren Entwicklung zur vollkommenen Glückseligkeit nach dem Tod, auch sehen beide in der Moral den Kern gefühlter Religion. Der Unterschied zwischen ihnen liegt beim Kriterium der Empirie. Wo der eine nach sinnlicher Erfahrung sucht, schließt der andere sie, wohl auch im bewussten Gegensatz, aus und verlegt sie in einen inneren Bereich der Empfindung, die ursprünglich oder auch unausgesprochenenmaßen quasi-physiologisch begründet zu sein scheint, aber ihren epistemologischen Status nicht mehr klar offenlegt – außer, dass Gott selbst Urheber dieser – wie als Gesetzgeber aller – Empfindungen ist.

3.6 Zinzendorf: Der gefühlte Christus als die andere Vernunft

Eine eigene Form von Innerlichkeit, Empfindsamkeit und Religion liegt mit dem von Semler attackierten, im 18. Jahrhundert sowohl hoch geachteten als auch beißend ridikülisierten²⁰¹ Herrnhuter Modell Zinzendorfs vor. Seine *Gemeinrede* »Wie man in den Apostel und Hohen-Priester der Herzens-Religion hinein imaginiren soll« von 1747 schreibt alle Irrtümer der Religion den Differenzen bei

¹⁹⁸ Karl Philipp Moritz: Sämtliche Werke. Bd. 1: Anton Reiser. Hg. v. Christof Wingertzahn. Tübingen 2006, 23 [Hervorhebung im Original].

¹⁹⁹ Vgl. Karl Philipp Moritz: Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen. In: Karl Philipp Moritz: Werke. Bd. 3: Erfahrung, Sprache, Denken. Hg. v. Horst Günther. Frankfurt/Main 1993, 179–269, hier 263f. (notiert nach einer Begegnung mit dem Bischof der Herrnhuter Brüdergemeine August Gottlieb Spangenberg).

²⁰⁰ Vgl. Johann Conrad Pfenninger: Ueber Swedenborg und Swedenborgianismus. In: Sokratische Unterhaltungen über das Älteste und Neueste aus der christlichen Welt. Hg. v. Johann Conrad Pfenninger. Leipzig: Weidmann u. Reich, 1788, 383–406. Diese Spaltung habe 1766, im Jahr von Kants *Träumen eines Geistersehers*, noch nicht vorgelegen; ebd., 387.

²⁰¹ Vgl. dazu mit einer allzu holzschnittartig vorgenommenen Trennung von »Pietismus« und einer Form von »Aufklärung«, die am ehesten auf einige Vertreter der Berliner Popularphilosophie und Populartheologie zutrifft, aber die Heterogenität des aufklärerischen Diskurses wohl kaum historisch nachvollziehbar repräsentiert: Beutel, Frömmling [s. Anm. 161].

der Schriftauslegung zu. Zehn verschiedene Angehörige einer Konfession hätten wohl zehn verschiedene Glaubensbekenntnisse, aber zehntausend Menschen könnten »einerley herzens-sprache« führen.²⁰² Das sei eine Wirkung des Heiligen Geistes, die Zinzendorf in seiner typischen plastischen Sprache beschreibt: die »herzelein, in JESU Blut so rein schwimmende Würmelein«; »unsre religion, unsere sprache« seien das »verliebt seyn in seine vier nägelein«.

Merk ich um die achsel nicht sein umarmen, föhl ich im herzen nicht sein erwarmen, so bin ich aus, da bleibe mir alles vom leibe, den ersetzt mir doch keines nicht. Keinem andern sag ich zu, daß ich Ihn mein herz aufthu, Ihn allein laß ich ein, Ihn alleine nenn ich mein. Da geschicht gliedern ohne Nägel-kerbgen, herzen ohne Wunden-närbgen, in der that kein unrecht nicht.²⁰³

Dieser sprachphysiologische Religionsausdruck betrifft nicht nur »augen und sinnen«,²⁰⁴ sie wird im Herzen existentiell gespürt. Das kognitive Glaubenselement ist nicht konstitutiv und wird zurückgedrängt: Die »beste academie ist, daß man nicht nur sagen kann, man ist attent« und »spannt sein gemüth« an wie bei anderen Lehrern auch,

sondern animus in patinis, laß uns fein tafel halten, wenn wir essen, denn dasselbe essen deines worts, ist unsers herzens freude und trost, es ist der kehle süsse, und erfreut auch das herz, und stärkt die gebeine, und macht klare augen und gelenke füsse, und rüstige hände, die leute sitzen da und wollen essen und trinken: das heißt GOTTes wort hören.²⁰⁵

²⁰² Ein häufiger Ausdruck; vgl. etwa Zinzendorf, Hauptschriften [s. Anm. 88]. Bd. 4: Gemeinreden. Der öffentlichen Gemeinreden im Jahr 1747 erster und zweiter Teil. Ausgabe 1748/49. Hildesheim 1963, 4.

²⁰³ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 6f.

²⁰⁴ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 8.

²⁰⁵ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 11f. Dass Zinzendorf hier auch auffordert, alles zu vergessen, was man bei den Rabbinen und in der »Cabbala« studiert habe (10), dürfte für seine Ablehnung der Württemberger Theosophen stehen, von denen er sich vor allem mit Friedrich Christoph Oetinger überwarf, für den Zinzendorf wegen seiner Oetinger (und Swedenborg) arianisch oder jüdisch erscheinenden Christologie der »herrnhutsche Muhammed!« war. Vgl. Friedrich Christoph Oetinger: Gespräch im Reiche der Todten zwischen dem gewesenen Urheber, Aeltesten und Bischof derer sogenannten mährischen Brüder, Nikolaus Ludwig, Grafen von Zinzendorf und Pottendorf, und dessen ehemaligen Freunde, dem berüchtigten Schwärmer, Johann Konrad Dippel, sonst DEMOCRITUS RIDICULUS genannt, der Arzneykunst Doktor und deklarirten Dänischer Kanzleyrath, Worinnen beider seltene Handlungen und Begebenheiten erzählt werden. Frankfurt: o.V., 1760, 1761, Bd. 1, 28; ders.: Das neueste Gespräch in dem Reiche der Lebendigen zwischen dem Herrenhuthischen Herrn Grafen von Zinzendorf und einem Freymäurer, darinnen von Beeden all ihr Leben, Lehren und heilige Heimlichkeit aus den sicherst- und reinesten Quellen erzählt und geprüft wird, so daß man hier alles zusammen findet, was nur von diesen Beeden, und deren Anhängern, Lesens- und denckwürdiges kan gesagt werden. Mit besonderer Sorgfalt, Aufrichtigkeit und Anmuth aufgesetzt. Frankfurt, Leipzig: o.V., 1742; dazu Stengel, Aufklärung [s. Anm. 7], passim; Martin Weyer-Menkhoff: Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers. Göttingen 1990, 63–93. Bemerkenswerterweise knüpft Zinzendorf an anderer Stelle aber positiv an, wenn er die Maria als »selige hütte« bezeichnete, in der sich die »Schechina« des Heiligen Geistes fing [Schechina: eine der 10 Sephirah, die Schöpfungsmittlerin, in der christlichen Kabbala, aber auch bei Jakob Böhme und Friedrich Christoph Oetinger; d. Vf.]; vgl. Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 29.

Essen und Trinken, verbunden mit Schmecken und Riechen als »groben« Sinnen, stehen für die sinnliche Aufnahme Christi. Der – allerdings – geistliche Leichnam Jesu wird »alle tage frisch aufgetragen«;²⁰⁶ und selig sind, »die das Wort GÖttes aufgetischt« kriegen und »bei denen sichs so fein diätetisch in succum und sanguinem convertirt, zu lauter kraft und leben, zu lauter geistlichem leib und blut wird, davon auch die sterbliche hütte ihr theil kriegt, nicht ungesalbt, nicht un balsamirt bleibt zum ewigen leben, zu unsterblichkeit.«²⁰⁷ Christi Wunden gehen täglich durch uns durch.²⁰⁸ Wenn ich frage: »wen essen wir? ihr eßt JESum: wenn ihr fragt: was bringst du uns liebe Mutter? Ich bringe euchs Lamm«.²⁰⁹ Um an diesen Tisch zu kommen, muss man aus keinem »nationalismo« stammen, keine »gemüths-beschaffenheit« haben, keine Tugend und keine Meriten.²¹⁰ Die sinnlich und kommunitär erlebte Erfahrung ist Basis dieses Konzepts. »Satisfaktion« für Herz und Sinn²¹¹ nennt Zinzendorf diese Erfahrung, womöglich in bewusster Wendung gegen ein Satisfaktionsverständnis in der lutherischen Tradition. Zinzendorfs kommunitärer Christozentrismus stellt eine Variante erfahrungs- und gefühlbetonter und zugleich normenkritischer Religiosität dar, die die Erfahrung des Einzelnen in der Gemeinschaft in den Vordergrund stellt. Die erlebte, sprachlich-sinnlich ausgedrückte Christuspräsenz ist dogmen- und kirchenkritisch und dezidiert überkonfessionell. In der »Herzessprache« wird die Wirkung des Heiligen Geistes universalisiert und nicht auf einzelne Offenbarungsträger beschränkt. Durch ihren massiven Christusbezug erweist sich Zinzendorfs innerlich und physiologisch gefühlte Christusreligion als Alternative zur äußerlich affizierten und sinnlich wahrgenommenen Offenbarungsempirie und einer bloß gefühlten existentiellen Abhängigkeit.

4 Knotenpunkte: Vernünftige Gefühle – aufgeklärte Religion

Weitere Facetten des breit diskutierten Bezugfelds Gefühl – Religion – Norm wären zu nennen: die Verwissenschaftlichung des Gefühls in der vor allem in Halle entwickelten gelehrten Ästhetik²¹² und Psychologie. Hier wäre neben Alexander Gottlieb Baumgarten vor allem auf Georg Friedrich Meier hinzuweisen, beiden ist eine Schlüsselrolle bei der Interiorisierung des religiösen Gefühls zugeschrieben worden.²¹³ Bei Meier wird das Gefühl sogar zu einem Gewissheitskriterium der christlichen Religion: Wenn die Verlässlichkeit der Heiligen Schrift geprüft werde und dabei in der Seele auf ein »Gefühl übernatürlicher Wirkun-

²⁰⁶ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 16.

²⁰⁷ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 12.

²⁰⁸ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 15.

²⁰⁹ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 17.

²¹⁰ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 18.

²¹¹ Zinzendorf, Gemeinreden [s. Anm. 202], 33.

²¹² Vgl. dazu Martin Fritz: Hallische Avantgarde. Die Erfindung der Ästhetik und die Ästhetisierung des Christentums. In: ZNThG 21, 2015, 1–27.

²¹³ Vgl. Schwaiger, Begriff [s. Anm. 17], 437, im Anschluss an die ältere Arbeit von Konrad Feiereis: Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 1965.

gen« stoße, dann könne sich die »moralische Gewißheit« zu einer »völligen und unbezweifelten Gewißheit erhöhen«. ²¹⁴ Aber auch Baumgartens Ästhetik hat mit der Aufwertung des Gefühls als Erkenntnisquelle Maßstäbe gesetzt. ²¹⁵ Er hat Religion als innere Handlung der Seele bestimmt und damit die Tendenz zu einer Interiorisierung von Religion verstärkt. ²¹⁶

Am Ende des Jahrhunderts verband Johann Gottfried Herder (1744–1803) eine empfundene Religion als »Sache des Gemüths, des innersten Bewußtseyns« (gleichbedeutend mit *conscientia*) ²¹⁷ mit einer religiös begründeten Moral und Religion der »Menschengüte« ²¹⁸ und dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele. Dabei stellte er sich gegen eine in seinem Verständnis orthodoxe Theologie ²¹⁹ und gegen jede Form von »neukappadocische[r] Sprache« ²²⁰. Die »reine«, »von schändlichen Täuschereien und vom Zustand heidnisch-jüdischer Unmoralität« befreite »Christus-Religion« sei »in aller Menschen Herz« geschrieben. ²²¹

In diesen Kontext gehört auch die »Erfahrungsseelenkunde« von Karl Philipp Moritz, der sich unter anderem dem nicht sprachlich vermittelten Gefühl der natürlichen Religion und Moralität von Taubstummten gewidmet hat. ²²²

Schließlich wäre die von Spalding über Semler bis Kant organische Verschmelzung von Religion und Moral auch darauf hin zu betrachten, dass manche Schüler dieser Aufklärer wie Ludwig Heinrich Jakob (1759–1827) ²²³ und Wilhelm von Humboldt (1767–1835) ²²⁴ nun Moralkonzepte entwickelten, die

²¹⁴ Vgl. Meier, Betrachtungen [s. Anm. 86], Bd. 2, 110 (§141); zit. n. Feil, Religio 4 [s. Anm. 85], 114.

²¹⁵ Vgl. Schwaiger, Begriff [s. Anm. 17]; Schwaiger, Baumgarten [s. Anm. 25].

²¹⁶ »Religio, quatenus est actio animae immanens, est interna.« Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ethica philosophica*. Halle: Hemmerde, 1740, 14 (§22).

²¹⁷ Johann Gottfried Herder: *Christliche Schriften*. Bd. 5: Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen. Leipzig 1798. In: J. Herder: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Bernhard Suphan. Bd. 20. Leipzig 1880 [ND 1994], 135–318, hier 141f. [Hervorhebung im Original]; zu Herder insgesamt vgl. Feil, Religio 4 [s. Anm. 85], 580–591.

²¹⁸ Herder, Religion [s. Anm. 217], 264.

²¹⁹ Herder, Religion [s. Anm. 217], z. B. 140, 142, 146, 151 *passim*.

²²⁰ Herder, Religion [s. Anm. 217], 250. »Neukappadozisch« bezieht Herder offenbar auf die drei sogenannten »Kappadozier« Basilius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, die maßgebliche Protagonisten in den dogmatischen Debatten des 4. Jahrhunderts gewesen sind.

²²¹ Herder, Religion [s. Anm. 217], 258, 264.

²²² Karl Philipp Moritz: ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ. Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Berlin: August Mylius, 1783–1793, vor allem 3, 1785, 2. Stück, 89–92, 3, 1785, 39–42, 4, 1786, 11–24, 42–57; aber auch: 1, 1783, 1. Stück, 39–44; 1, 1783, 2, 1784; 3. Stück, 81–93; dagegen aber: 3. Stück, 87–101; Feil, Religio 4 [s. Anm. 85], 642–651; Antonie Hindelang: *Seelenbegriff, »Identität« und Seelenkrankheit im Werk von Karl Philipp Moritz, Georg Christoph Lichtenberg und Ludwig Tieck*. Diss. phil. [masch.] Würzburg 1999; Albert Meier: *Jacob Böhme und Karl Philipp Moritz*. In: *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*. Hg. v. Wilhelm Kühlmann u. Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2012, 549–560; Sauder, *Empfindsamkeit* [s. Anm. 23], Bd. 1, 106–124.

²²³ Vgl. Ludwig Heinrich Jakob: *Grundriß der Erfahrungs-Seelenkunde*. Halle 1791.

²²⁴ Vgl. Michael Bergunder: Art. »Religionen«. In: *Zyklus der Neuzeit* 10, 2009, 1048–1062, hier 1060.

völlig ohne Religion auskamen. Und auf der anderen Seite spielte schon 1777 in Johann Nikolaus Tetens' (1736–1807) *Philosophischen Versuchen über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* zwar der in Wolffs theologischer Unsterblichkeitsteologie ausgeprägte und bis Kant wirkende Naturtrieb zur Glückseligkeit eine Rolle, aber in diesem Konzept fehlten die Themen Gott und Religion ganz²²⁵ – obwohl weder Tetens noch Jakob Religion explizit ausschlossen, sondern sie in ihren anthropologisch-moralischen Entwürfen schlichtweg nicht erwähnten.

Die seit der zweiten Hälfte der 1760er Jahre intensiviertere Betonung des inneren religiösen und zugleich moralischen Gefühls dürfte besonders auch durch die Debatte um die Offenbarungsempirie Emanuel Swedenborgs veranlasst worden sein. Sie ist nur teilweise öffentlich und namentlich geführt worden. Vor allem Kants wirkungsvolle *Träume eines Geistersehers* haben die Behauptung einer sinnlich wahrnehmbaren Offenbarung und eines sinnlichen Kontakts zum *mundus intelligibilis* ambivalent bewertet: entweder als psychopathologische Abnormität oder als unbeweisbare, aber auch nicht widerlegbare Behauptung. Zugunsten einer Verinnerlichung und Moralisierung von Religion werden beide Alternativen von Kant selbst suspendiert.²²⁶

Ähnlich wie es der genannte Johann Konrad Pfenninger beobachtete, spaltete sich die Gelehrtenschaft während der Debatte um die Möglichkeit von Offenbarungsempirie in solche, die a) übersinnliche Kontakte grundsätzlich für unmöglich hielten und stattdessen entweder ein inneres religiöses Gefühl setzten, solche, die b) wie Kant selbst an der intelligiblen Herkunft und Verankerung des Moralgesetzes festhielten und daher nur die Erkennbarkeit, nicht aber den ontologischen Status einer übersinnlich-intelligiblen Welt bestritten, und c) solche, die aktiv mit der Möglichkeit sinnlicher, von Gott bewirkter Erfahrung rechneten wie Friedrich Christoph Oetinger und insbesondere Lavater und deren Schüler und Anhänger. Schließlich lässt sich d) die im Mesmerismus und Somnambulismus entstehende Praxis der sinnlich-körperlichen »Erfahrung« übersinnlicher feinstofflicher »fluida« als Alternative in dieser Empirisierungsdebatte feststellen. Lavaters (und anderer) Investition in diese Bewegung erscheint dann als Versuch der Christianisierung dieser nichtkonfessionellen, alternativreligiösen Strömungen, deren Ausläufer weit in das 19. Jahrhundert hinein in Spiritismus und Okkultismus und darüber hinaus in der mit guten historischen Gründen so genannten Esoterik rezipiert worden sind und dadurch gewirkt haben.

Am Ende des langen 18. Jahrhunderts stehen verschiedene, nicht allgemein anerkannte Ausformungen des Bezugsfelds oder Beziehungsgeflechts Religion – Gefühl – Norm. Inmitten dieser Ausformungen verläuft auch die Debatte um wahre oder vernünftige, aufgeklärte Religion. Während Zinzendorf eine bestimmte, als aufgeklärt betrachtete Vernunft für unvereinbar mit dem christlichen Glauben gehalten hat, ist das Bezugsfeld Religion – Gefühl tief von der Debatte

²²⁵ Vgl. Johann Nikolaus Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* [2 Bde., 1777]. Kommentierte Ausgabe. Hg. v. Udo Roth u. Gideon Stiening. Berlin [u. a.] 2014.

²²⁶ Vgl. dazu Stengel, *Aufklärung* [s. Anm. 7], 636–665.

darüber bestimmt, wie aufgeklärte oder vernünftige Gefühle und wie aufgeklärte oder vernünftige Religion sich aufeinander beziehen, mithin wie unvernünftige Religion und wahre/falsche, vernünftige/krankhafte, normale/unnormale Gefühle zu bestimmen sind.

Inwiefern diese Positionen heute für aufgeklärt, unaufgeklärt, gegenaufklärerisch oder dezidiert antiaufklärerisch gehalten werden, hängt häufig mit normativen Positionen zusammen, die in heutigen Bezügen erworben oder bezogen worden sind. Die Vielfalt der historischen Positionen zeigt, dass der Anspruch auf Wahrheit und Recht, auf Vernunft oder Aufklärung immer auch zur Abwehr anderer Ansprüche erhoben worden ist und wird. Diese Ansprüche sind ohne ihr Anderes nicht zu fassen. Genau in diesem Sinne sind sie streng auf ihren Kontext bezogen und in ihrer universalen Reichweite als Ansprüche uneinlösbare Schuldscheine auf die Wirklichkeit.