

## 3 Universitäre Bezugswürfe evangelikaler Hermeneutiken

---

Nachdem die maßgeblichen Institutionen vorgestellt wurden, in deren Rahmen sich evangelikale Theologie entfaltet, ist in diesem Kapitel auf diejenigen Bezugspersonen aus dem Fundus evangelisch-universitärer Ansätze zur Bibelhermeneutik einzugehen, die in evangelikaler Bibelhermeneutik als Wegbereiter ›der‹ universitären Theologie dargestellt werden: Johann Salomo Semler, Ernst Troeltsch und Rudolf Bultmann. Bereits der erste Satz von Gerhard Maiers früherer Streitschrift *Das Ende der historisch-kritischen Methode* bezieht sich kritisch auf Semler. Um die Bezugnahmen auf diese Personen in evangelikalen Bibelhermeneutiken in den folgenden Kapiteln sinnvoll einordnen zu können, wird hier knapp erläutert, was Semler, Troeltsch und Bultmann zu Fragen der Bibelhermeneutik beigetragen haben. Nach der Darstellung dieser Ansätze wird in einem vierten Abschnitt eigens auf die Rezeption Bultmanns in der evangelikalen Bewegung eingegangen, da er, wie eingangs dargelegt, zumindest für die frühe evangelikale Bewegung die zentrale Absetzungsfigur dargestellt.

### 3.1 Johann Salomo Semler

Johann Salomo Semler gilt in der deutschen Theologie als Urheber historisch-kritischen Denkens. Es wird kaum eine Einleitung in das Neue Testament oder eine theologiegeschichtliche Darstellung geben, die Semler eine andere Rolle zuweist. Dabei wird er primär an dem gemessen, was er mit angestoßen hat. Seine zeitgeschichtliche Leistung und sein konkretes Anliegen geraten dabei oft etwas kurz. Um den Bildausschnitt etwas zu vergrößern, soll Semler, der retrospektiv die Schwelle von Altprotestantischer Orthodoxie zu Neuprotestantischer Theologie markiert, hier primär in seinen eigenen Schriften und Kontexten dargestellt werden und nicht gleich an dem gemessen werden, was ihm folgte. Daher wird hier nicht nur Semlers Ansatz und Anliegen dargestellt. Auch sein Umgang mit der Wirkung seines eigenen Ansatzes soll zur Sprache kommen. Im Aufbau folgen der Darstellung von Person, Theologiebegriff und Hauptwerk Semlers Forderun-

gen nach Einhebungen der Reform, die er mit seinem Ansatz anstieß und die sich bereits zu Lebzeiten vollzog.

### 3.1.1 Zur Person

Semler wurde 1725 in Saalfeld an der Saale als Sohn eines pietistischen Predigers geboren. Als Schüler Sigmund Jakob Baumgartens in Halle wurde er 1752 ebendort Professor. Nach dem Tod Baumgartens war Semler »das unbestrittne geistige Haupt der Fakultät, deren Gepräge er über seinen Tod hinaus bis zum Einbruch der Erweckungsbewegung bestimmte, und damit zugleich der unbestrittne Führer der deutschen Neologie.«<sup>1</sup> Noch zu Lebzeiten sollte Semler erleben und über die von ihm »gezognen und stets sorgsam gewahrten einer schonsamen, auf lange Sicht arbeitenden Reform hinausstrebte.«<sup>1</sup> Auf welche Art er sich dem entgegenstellte, wird in Kapitel 3.2.4 erläutert werden.

### 3.1.2 Theologie

In seiner *Geschichte der neuern Evangelischen Theologie* bestimmt Emanuel Hirsch die Neufassung des Theologiebegriffs als die wirkmächtigste von Semler ausgehende Weichenstellung. Mit der klassisch gewordenen Differenz von Theologie und Religion lehnt Semler demnach

die altprotestantische Begriffsbestimmung der Theologie, sie sei eine praktische Weisheit, welche aus dem geoffenbarten Wort Gottes alles zur Erlangung der ewigen Seligkeit Nötige lehrt oder auch kurz, sie sei die Anweisung zur Vereinigung des Menschen mit Gott, ab [...].<sup>2</sup>

Der zu Semlers Zeit dominante Theologiebegriff hatte sich im Verlauf der Altprotestantischen Orthodoxie herausgebildet. Mit der »Verherrlichung Gottes« und der »Verbindung des Menschen mit dem ewigen Heil« findet sich bei Johann Gerhard im ersten Band seiner *Loci theologici* von 1610 noch eine doppelte Bestimmung des theologischen Gegenstandes. Ab Abraham Calov konzentrierte sich die Theologie auf Letzteres, indem sie »von Gott nicht unter theoretischem, sondern unter dem praktischen Gesichtspunkte der Finalbestimmung des Menschen handelt«.<sup>3</sup> Demnach waren Fragen der praktischen Anwendung für die Theologie zu Semlers Zeit absolut maßgebend.

Semlers eigener Theologiebegriff lehnt den der Orthodoxie ab. Gegen die seinerzeit übliche »überlieferte wesentliche Gleichsetzung von Theologie und Schriftlehre und Schrift und göttlichem Wort« führt Semler die konstitutiven menschlichen Bedingungen theologischen Treibens ins Feld.<sup>4</sup> Damit unterstreicht er nachdrücklich, das theologische Wissenschaft in ihren Aussagen begrenzt ist. Durch die Abkehr von einer *theologia revelata* angesichts von Kontextabhängigkeiten auf allen Ebenen tauschen Theologietreibende im Gefolge Semlers ihren Heiligenschein mit der Studierstube. Theologie

1 HIRSCH, Geschichte, IV, 48f.

2 Ebd., IV, 53.

3 PANNENBERG, Wissenschaftstheorie, 236, 238.

4 HIRSCH, Geschichte, IV, 54.

wird in dieser Bestimmung Wissenschaft, die sich und ihre Aussagen prinzipiell falsifizierbar macht.

Diese Umstellung hat für die Theologie erhebliche Konsequenzen. Sie wird im Sinne Semlers eine »Fach- oder Berufsangelegenheit, die dem Christen als Christen weder nötig noch nützlich ist.«<sup>5</sup> Dieser Ansatz, Theologie nicht von kirchlichen Dogmen abhängig zu machen, lässt bereits der Titel seines Hauptwerkes *Freie Untersuchung des Canon* erkennen.<sup>6</sup> In diesem Verständnis eröffnet Theologie nicht nur den Raum, in größerem Maße Texte jenseits der biblischen Schriften einzubeziehen. Auch gerät der stete Gestaltwandel der Theologie in den Blick: Für Semler ist »die Theologie [...] eine menschlich-geschichtliche Angelegenheit und als solche dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen. Eine fest und unbeweglich werdende Theologie verfehlt ihren Zweck.«<sup>7</sup>

Mit dieser Neufassung des Theologiebegriffs ändert sich auch das, was unter Religion verstanden wird. Denn dieser wurde nach Wolfhart Pannenberg seit Abraham Calov »als allgemeine Bezeichnung des Gegenstandes der Theologie« gebraucht. Daher stand der Begriff

nicht in einer Konkurrenz zum Schriftprinzip oder zur Inspirationslehre, sondern ist Ausdruck der »analytischen Methode« gewesen, die nicht Gott an und für sich, sondern den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott als Gegenstand der Theologie behandelte. Die inspirierte Schrift blieb auch in diesem Rahmen Prinzip der Theologie.<sup>8</sup>

Die Differenzierung von Schriftlehre und Theologie bei Semler dient einem klaren Zweck: der Apologie des Christentums in seiner Zeit. Entscheidend ist für ihn dabei die Rolle, die Theologie in Gesellschaft und Kirche zu spielen hat. Dies wird deutlich in der 12. These der Vorrede des zweiten Bandes seiner *freien Untersuchung des Canon*:

Es ist gewiß, daß ein Leser zu seiner christlichen Heilsordnung nichts einbüßt, wenn er Bücher für nicht göttlich hält, aus denen er die heilsame Anwendung dieser Heilsordnung nicht zunächst haben und befördern kann.<sup>9</sup>

In diesem Sinne äußert er sich bereits im ersten Band mehrfach, insbesondere was die Frage nach dem Verhältnis von Heiliger Schrift und Wort Gottes betrifft. Dabei ist es Semler ein Anliegen, die in seinen Augen Aporien, in die sich die Altprotestantische Orthodoxie begeben hat, aufzuzeigen, ohne jedoch das darin bekräftigte Heilsanliegen biblischer Texte zu verwerfen oder deren Wirksamkeit an sich infrage zu stellen.<sup>10</sup> Es ist die Wort Gottes und Heilige Schrift gleichsetzende Weiterentwicklung der lutherischen

5 Ebd., IV, 53.

6 SEMLER, *Freie Untersuchung* [Bd. 1].

7 HIRSCH, *Geschichte*, IV, 54.

8 PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, 133.

9 SEMLER, *Freie Untersuchung* [Bd. 2], bz. In dieser Thesenreihe fasst Semler den maßgeblichen ersten Band seiner Untersuchung zusammen.

10 Vgl. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, I, 39, der unterstreicht, dass diese Entwicklung auch vor dem Hintergrund katholischer Kontroverstheologie, insbesondere der Robert Bellarmins, geschah.

Lehre in der Altprotestantischen Orthodoxie, die Semler nicht mitträgt. Seine apologetische Absicht dabei ist, einen Ausgleich zwischen theologischem Heilsanliegen und zeitgenössischer Wissenschaft zu schaffen.

### 3.1.3 Moral und Bildung

Aus Sicht der Altprotestantischen Orthodoxie lag in dieser Neubestimmung der Aufgabe der Theologie und ihres Gegenstandsbereichs freilich ein Auseinandertreten von ›Religion‹ und ›Theologie‹ beziehungsweise von theologischem Gegenstandsbereich und theologischer Arbeit. Es wäre jedoch verkürzt, Semler zu unterstellen, praktische Gesichtspunkte fielen bei ihm unter den Tisch, weil er Frömmigkeit nichts abgewinnen könne. Semlers Theologiebegriff zielt gerade darauf ab, die ›Moral‹ durch die theologische Arbeit zu befördern, wozu auch die *Freie Untersuchung* beitragen möchte.

Der Begriff ›Moral‹ bezeichnete zur Zeit Semlers deutlich mehr als im heutigen Sprachgebrauch. Nach Hirsch ist der zeitgenössische Gegenbegriff ›physisch‹ beziehungsweise ›magisch‹. Daher

übersetzt man moralisch am besten mit ›geistig-persönlich‹. Ist auf die Form des Moralischen reflektiert, so gibt ›sittlich-vernünftig‹ den Sinn wieder. Inhaltlich aber wird ›sittlich-religiös‹ am ehesten das bezeichnen, was Semler und die Neologie überhaupt unter moralisch verstehen. So gehören z. B. die Vorstellungen von Gott oder vom ewigen Leben zu den ›moralischen Gegenständen‹ unsrer Erkenntnis.<sup>11</sup>

Moral bezieht sich bei Semler demnach nicht nur auf die konkrete Lebenspraxis, sondern umfasst auch die eigene Ausrichtung beziehungsweise das Christ-in-der-Welt-Sein insgesamt. Wenn Semler, wie noch ausgeführt wird, eine Theologie fordert, die biblische Texte hervorhebt, die darauf zielen, dass Christenmenschen biblisch-göttliche Wahrheiten in ihr Denken, Wesen und Handeln übernehmen, ist ihm daran gelegen, durch Theologie christliches Leben in seiner ganzen Breite zu befördern. Die Überzeitlichkeit dieses Ziels des Wortes Gottes steht dabei einer von Semler *abgewerteten*, bloßen Historie gegenüber, die er in ihrer Kontingenz allein schon methodisch nicht für hinreichend erachtet. Ihm geht es bei Moral um die individuelle Aneignung jener überzeitlicher Wahrheiten in der Schrift, und nur denen der Schrift.

Vor diesem Hintergrund stellt sich Semler in seinem Hauptwerk auch die Frage, welche Texte der biblischen Schriften für Laien nützlich sein können, um ein gottgefälliges Dasein zu fördern. Ohne Frage seien biblische Texte auch der Niederschlag ihrer kontextuellen Verhaftung:

Es gibt also ganz gewiß in allen Schriften dieses sogenannten Canons solche Stellen und Teile der Rede und der Abfassung, welche gleichsam mit jener Zeit vergehen, weil sie auf jene Zeit und auf solche Umstände derselben sich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern oder Lesern gleichsam vergangen sind.<sup>12</sup>

11 HIRSCH, Geschichte, IV, 55, Fußnote 1.

12 SEMLER, Freie Untersuchung [Bd. 1], § 10, 39. In § 16 geht Semler in diesem Zusammenhang nicht nur grundsätzlich auf das Problem direkter Übertragbarkeit biblischer Texte ein, sondern führt

Demnach haben Laien nicht nur in moralischer Hinsicht bei Textabschnitten biblischer Bücher gute Gründe, diese nur in Teilen als für ihren Glauben und ihre moralische Vervollkommnung notwendiges, lauterer Wort Gottes anzusehen. Auch die klare Kontextbindung bestimmter biblischer Texte tragen für Semler zum Heil der Menschen nichts aus, vielmehr eröffne sie, dass diese Schriften nur für den Privatgebrauch beziehungsweise zum Privatstudium sinnvoll sind.<sup>13</sup>

Insgesamt ist Moral bei Semler als eine Chiffre für *imitatio christi* anzusehen, die sich nicht auf konkretes Handeln beschränkt, sondern den *gesamten Lebenszusammenhang und -vollzug* umfasst.<sup>14</sup> Sein Ansatz zielt nicht nur auf eine Kontextualisierung biblischer Texte, sondern auch ihrer Rezipient:innen, auf dass diese Christenmenschen ihren Lebenswandel gemäß der überzeitlichen Wahrheit biblischer Texte gestalten.

### 3.1.4 Der biblische Kanon

Semler verfolgt im maßgeblichen ersten Band seiner *Freien Untersuchung* das Ziel, zu begründen, warum es den biblischen Texten angemessen sei, sie frei von dogmatischer Voreinstellung zu untersuchen.<sup>15</sup> Semlers Programm ist einerseits darauf aus, individuelle Willkür der Textauslegung durch methodengeleitete Arbeit zu ersetzen. Andererseits zielt seine Untersuchung insgesamt auf eine Freilegung der »vernünftigen Religion« von aller Überformung durch christliche Frömmigkeitspraxis ab. Dies geschieht auch, um den biblischen Texten nicht von vornherein etwas zum eigenen »Vorteil unter der Hand ein[zu]schieben.«<sup>16</sup> Damit rückt Semler einerseits die menschliche (Über-)Formung der biblischen Texte, andererseits die spätere Auslegung als hermeneutische Problemstellung in den Vordergrund.

Darüber hinaus wendet Semler die angenommene Bildungsabsicht des göttlichen Wortes auch auf das gängige Argument der Qualifizierung des Alten Testaments durch Jesus und Paulus an, also dass deren Gebrauch biblischer Texte zeige, sie hätten diese als göttlich inspiriert angesehen. Da jedoch auch diese biblischen Gestalten die Bildungsabsicht des Wortes Gottes verfolgten und sich in diesem Ansinnen den Zeitgenossen durch Aufgriff von Lebens- und Denkwelten verständlich zu machen suchen, sei aus den Aussagen Jesu und Pauli nicht notwendig zu folgern, sie hielten die Schriften des Alten Testaments *insgesamt* für das lauterer Wort Gottes.<sup>17</sup> So erscheint bei Semler die moralische Bildungsabsicht als eigentliches Ziel göttlichen Redens in der Bibel. Diese Absicht ist für ihn qua ihrer Göttlichkeit das notwendige Kriterium für die Relevanzbestimmung und

---

auch konkret die Gefahr aus, die in unmittelbarer Applikation auf aktuelle, vor allem politische Ereignisse liegt, vgl. ebd., 64–66.

13 Semler rechtfertigt seinen differenzierenden Zugang in § 10 auch mit Blick auf jüdische Traditionen, die vernünftiger als die frühe Christenheit Stufen der Geltung unterschieden, vgl. ebd., § 10, 45. Ähnlich äußert sich Semler zur Theopneustie-Vorstellung, die in Absetzung, nicht in Kontinuität mit dem Judentum entwickelt wurde vgl. ebd., § 15, 59f, § 18, 72.

14 Vgl. DERS., *Historische Religion*, § 18, 35.

15 Vgl. DERS., *Freie Untersuchung* [Bd. 1].

16 Ebd., § 2, 18.

17 Ebd., § 18, 73.

Einordnung biblischer Texte der Theologie. Die historische Erschließung ist für Semler entsprechend *nicht* der eigentliche Maßstab der Geltung biblischer Texte.

Argumentativ weist Semler in seiner *Freien Untersuchung* eingangs den Befund aus, dass die Frömmigkeitspraxis die Kanonbildung in zentraler Weise prägte. Die Schriften-sammlung sei historisch zunächst als Produkt von Frömmigkeitspraktiken der frühen Christenheit, in seiner Kompilation schließlich als Produkt innerjüdischen und innerchristlichen Aushandlungsprozesse aufzufassen.<sup>18</sup> Entgegen der allerorten behaupteten steten *Einformigkeit* des Kanons sei historisch eine kontingente, also durch religiöse Parteilungen bedingte Kanonwerdung nachzuweisen. Dies zeige sich bereits in der Kritik früher Kirchenväter wie Hieronymus und Origenes, die nicht alle Bücher der Septuaginta (LXX) – Kontext ist die Inspirationslehre beziehungsweise die Entstehungsgeschichte der LXX – gleichsam für göttlich hielten. Desgleichen könnten die sehr unterschiedlichen Rezeptionen biblischer Bücher in der frühen Christenheit letztlich nur im Angesicht konkreter Kontexte und Absichten erklärt werden. Das jeweilige praktische Interesse, das schnell Tradition geworden, habe sich durchgesetzt und letztlich Denker wie Hieronymus oder Origenes an *freier* Untersuchung des Kanons gehindert.<sup>19</sup>

### 3.1.5 Öffentliche und private Religion

Semlers Abhandlung fordert insgesamt die Freiheit eines *privaten* Schriftgebrauchs ein, die den gelehrten Gebrauch der Schrift einschließt. Nicht solle der Kanon willkürlich verkleinert oder abgeschafft werden: Nur das Freiheitsmoment individuellen Bibelgebrauchs müsse gestärkt werden. Dies begründet Semler mit dem bereits in der Alten Kirche verbreiteten kontextspezifischen Gebrauch biblischer Texte, der für deren Kanonisierung maßgeblich gewesen sei. So stellt Semler sein Anliegen, dass Theologie als privatem Umgang mit biblischen Texten ein freier Zugang ohne dogmatische Schranken gewährt werden müsse, in den historischen Kontext altkirchlicher Schriftauslegung ein.

Die Rede von ›Freiheit‹ bei Semler muss in ihrem zeitgeschichtlichen Kontext betrachtet werden. In Semlers Zeit gab es kein Recht auf Privatsphäre. Semlers Trennung von privater und öffentlicher Religion stellt somit politisch gesehen einen Versuch dar, einen Freiheitsraum *ohne* staatliche Aufsicht zu schaffen. Auch die pietistischen Versammlungen in Hauskreisen, die seit Philipp Jacob Spener Schule machten, sind vor diesem Hintergrund einzuordnen. Wenn man unter der Kanzel von Staatsbeamten sitzt, ist das etwas anderes als in der Stund' mit Gleichgesinnten. So ist Semlers Trennung von ›öffentlich‹ und ›privat‹ ein Versuch, den gesellschaftlichen Veränderungen durch Bürgertum und Aufklärung auch religiös einen Ausdrucksraum zu schaffen: Einen privaten Ort freier Entfaltung.

Freiheit ist bei Semler nicht nur eine Freiheit *von*, sondern auch eine Freiheit *zu*. Einerseits ergibt sich für Semler vor dem Hintergrund seiner Forschungsergebnisse unter anderem im Kontext des Alten Testaments mit Blick auf Christenmenschen in der Alten Kirche die Frage,

18 Vgl. SEMLER, *Freie Untersuchung* [Bd. 1], 14–26.

19 Vgl. ebd., 68–81.

ob diese frommen und redlichen Kenner der innern christlichen Tugend, zu der sie aus der Lehre Christi gelangt sind, alle die Bücher ihrem Inhalt nach für göttliche halten sollen und müssen, welche die Juden an der Zahl so und so viele zu haben pflegen?<sup>20</sup>

Es ist die Freiheit privater *praxis pietatis*, die für Semler seit Anbeginn der schriftbezogenen Christenheit die Antwort auf seine rhetorische Frage liefert. Gerade wenn der Kanon einen gemeinsamen Nenner verschiedener wichtiger Kirchen der frühen Christenheit darstellt, bringe es diese

Sache [...] zugleich mit sich, *daß die besondere Untersuchung dieser Bücher für alle nachdenkende Leser, was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft, frei geblieben sei und durch diesen zum öffentlichen Gebrauche in der Kirche eingeführten Canon nicht einmal habe aufgehoben werden können, indem es ein sehr verschiedner äußerlicher Endzweck ist, der durch die kirchliche Verordnung über die Anzahl der Bücher, die zum öffentlichen Gebrauche, zu der öffentlichen Religionsübung gehören, erreicht werden sollte und konnte.*<sup>21</sup>

### 3.1.6 Das Ziel des Wortes Gottes

Das Ziel des Wortes Gottes liegt, wie oben bereits erwähnt, in der moralischen Bildungsabsicht Gottes. Diese möchte Semler durch seine Form von Theologie befördern. Im Zuge privater Freiheit sei es Theologie möglich, im Kanon Schriften und Passagen auszumachen, die dem Ziel des Wortes Gottes entsprechen wie auch solche, die diesem eher nicht entsprechen. Andererseits wird diese Freiheit, die Semler selbst im Wort Gottes begründet findet, auch als Freiheit zu verstanden: Ein gottgefälliges Leben ist hier mit dem Streben nach ›moralischer‹ Besserung verbunden. Dieses zu fördern, weist er im Folgenden als zentrale Aufgabe wissenschaftlicher Erschließung der Texte aus.

Damit nimmt Semler zum einen das zeitgenössische pietistische Frömmigkeitsbedürfnis nach einer inneren Transformation beziehungsweise individuellem gottgefälligem Leben auf. Solches sei nach seinem Verständnis die Forderung von Gottes Wort. Zum anderen unterstreicht sein zeittranszendenter inhaltlicher Zugriff, dass bereits seit der frühen Christenheit bestimmte Texte des Kanons mit Recht eher im Zentrum der Aufmerksamkeit gestanden, andere wiederum eher gefestigtes Fachpublikum oder regionale Glaubensgemeinschaften beschäftigt hätten. In diesem Gegenüber geht es nicht um eine Trennung von Bibel und frommer Leserschaft. Im Angesicht dessen, dass biblische Texte immer schon zumindest von Laien mit guten Gründen selektiv rezipiert worden seien, fragt Semler hier vielmehr ernstlich an, ob die theologisch behauptete Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes der individuellen, ›innerlichen Religion‹ zuträglich oder letztlich gar abträglich sei. Damit kritisiert er nicht grundsätzlich die Geltung, die biblische Texte für Christen haben. Solches wäre dem Bereich der privaten Religion zuzuordnen und somit freigestellt. Semler fragt vielmehr an, ob die Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes nicht manchen biblischen Texten mehr Geltung einräumt, als diese in der Praxis sinnvollerweise haben können.

20 Ebd., § 5, 27, ähnlich § 14, 55.

21 Ebd., § 4, 24. Herv. i. O., vgl. zu Semlers Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion auch NÜSSEL, Semler.

Von hierher erschließt sich Semlers Differenzbestimmung zwischen den biblischen Schriften insgesamt und dem darin zu findenden Wort Gottes. Semler zufolge zielt das göttliche Wirken des göttlichen Wortes auf den »moralische[n] Erfolg von wirklicher Ausbesserung des Menschen«. <sup>22</sup>

Der Maßstab einer Unterscheidung der Texte ist nach Semler nicht ganz einfach zu gewinnen. Da die Tradition als Verifizierungsinstanz im Protestantismus keinen herausragenden Platz einnehme, sei der historische Aufweis der Göttlichkeit der Schrift zu leisten. Doch auch historische Rekonstruktion sei hier nur begrenzt hilfreich. Die Göttlichkeit der Schrift wäre im gängigen Verfahren weder durch Berufung auf Apostel oder andere Zeugen historisch hinreichend zu verifizieren. Ja, sogar die Kategorie, wer wahrer Apostel oder Zeuge ist, sei je nach Lager historisch unterschiedlich gehandhabt worden. <sup>23</sup>

Die andere Möglichkeit der Verifikation sei die Inspiration. Semler hält diese Vorstellung für eine Form systematischer ›Bejahung‹ der Schrift, deren Erstreckung, ob nur mündlich oder schriftlich, ob in Ursprachen oder Übersetzungen, ob in der ganzen Schrift oder nur erbaulichen Teilen, sich nicht eindeutig aus den Texten zeigen lasse. Auch wenn Semler selbst hier keine Entscheidung trifft, was nun Wort Gottes ist und was nicht, hält er fest,

daß außer dieser gemeinen und sehr weitläufigen [sic!] Beweisart, welche gleichwohl alle diese Bücher ohne Ausnahme retten oder verteidigen soll, man wohl kürzer und leichter zu einer Überzeugung gelangen könne von der Göttlichkeit des Inhalts oder der Wahrheiten, welche wirklich die eigene vollkommener Religion eines Christen jetzt ausmachen und ihr zugleich einen erweislichen Vorzug geben. <sup>24</sup>

Zusammenfassend ist der Maßstab der Beurteilung der partiellen Göttlichkeit der Schrift für Semler nicht primär auf historische Rekonstruktion, sondern auf inhaltliche Verifikation angewiesen. Der Anspruch der Schrift, den Menschen zu einem besseren hin anzuleiten, wird selbst zum Maßstab, unterschiedliche Grade der Geltung zu unterscheiden.

Semlers Anliegen an dieser Stelle ist es, sich in Fragen der göttlichen Herkunft an dem zu orientieren, von dem mit guten Gründen ausgesagt werden kann, es diene dem Anspruch beziehungsweise dem Ziel der Schrift als der ›moralischen Vervollkommnung‹ des Menschen. Entsprechend ist für Semler nicht der Mensch Maßstab dessen, was im Kanon Gottes Wort ist, sondern dieses überzeitliche Ziel des Wortes Gottes, das die biblischen Bücher selbst fordern. Daraus ergibt sich für Semler notwendig eine Aufgabe: Den Menschen guten Willens seien vor allem diejenigen Texte naheulegen, die hierfür tauglich erscheinen. <sup>25</sup> Semler verfolgt somit ein dezidiert praktisches und schriftgrundiertes Interesse: Nicht *dass* der Kanon Gottes Wort enthält, wird bezweifelt. Hinter der Frage des Wertes des Kanon als geschlossene Größe liegt vielmehr die Frage, *wie* die Schrift

22 SEMLER, Freie Untersuchung [Bd. 1], § 5, 26, Herv. i. O.

23 Vgl. ebd., § 6, 29–32.

24 Ebd., § 7, 35.

25 Vgl. ebd., § 8, 37.

in der Gegenwart als Trägerin des Wortes Gottes starkzumachen ist, ohne die innerkanonische Pluralität und Komplexität auszublenden. Semler will demnach dazu beitragen, auch weiterhin mit guten innerbiblischen Gründen Gottes Wort und Weisung in der Schrift zu finden.

Im Rahmen dessen, was Semler unter Theologie versteht, ist es geboten, Texte im und um den Kanon zu erschließen. Die Göttlichkeit und damit bindende Relevanz von Texten arbeitet er durch ein in den Texten gewonnenes hermeneutisches Prinzip heraus, das Ziel der Vervollkommnung des Menschengeschlechts. Biblische Texte werden zudem methodengeleitet eingeordnet, unter anderem in das, was später ›Sitz im Leben‹ heißen wird. Die damit einhergehende Entflechtung von Theologie und dogmatisch geprägter Schriftlehre einerseits, von Wort Gottes und biblischen Texten andererseits, trägt im Sinne der theologischen Bildung dahingehend Früchte, dass sich exegetische Untersuchungen gegenüber dogmatischen Setzungen freier entfalten können. Festzuhalten ist jedoch, dass Semler das zeitgenössisch starke Moment biblisch grundierter Sittlichkeit als überzeitliche Bildungsabsicht Gottes festhält, die sich als göttlicher Imperativ in der Bibel zeige.

Dies kann als eine mögliche Entfaltung der oben ausgeführte Argumentation für exegetische Freiheit verstanden werden. Nach Semler ist die Auslegung an dem in den Texten selbst liegenden Ziel des Wortes Gottes orientiert. Zugleich ist sie frei, sich den Texten ohne dogmatisches Vorverständnis zu nähern, gerade wenn sich dies aus den Texten selbst nicht hinreichend begründen lässt. Diese Freiheit entsprechend zu gebrauchen und hierdurch die Ehre Gottes zu vermehren, begründet Semler auch mit biblischen Bezügen, etwa mit dem Schriftgebrauch Jesu und Pauli.<sup>26</sup> Es ist dieses biblisch begründete Freiheitsverständnis, das Semler zu seiner vielzitierten Unterscheidung führt:

Heilige Schrift und Wort Gottes ist gar sehr zu unterscheiden, weil wir den Unterschied kennen; hat man ihn vorher nicht eingesehen, so ist ja dies kein Verbot, das es uns durchaus untersagte. Zu der *heiligen Schrift*, wie dieser *historische, relative terminus* unter den Juden aufgekommen ist, gehört *Ruth, Esther, Esra, Hoheslied* etc., aber zum *Worte Gottes*, das alle Menschen in allen Zeiten weise macht zur Seligkeit, zum göttlichen *Unterricht* für die Menschen gehörten diese *heilig* genannten *Bücher* nicht alle.<sup>27</sup>

In diesen Sätzen bündeln sich einige der bisher vorgebrachten Argumente Semlers. Zunächst ist eine deutliche Hochachtung der Schrift auszumachen. Sich auf deren Inhalt stützend fordert Semler gegen die Tradition altprotestantischer Dogmatik, die Texte und ihre Absicht ernst zu nehmen und sich in deren Imperativ zur Freiheit der Betrachtung zu fügen. Diese als biblisch verstandene Hermeneutik führt bei ihm zum zweiten dazu, die Verbindlichkeit biblischer Texte anhand der Absicht des Wortes Gottes zu überprüfen. Dass diese Herangehensweise drittens nicht der klassischen Lehre protestantischer Tradition entspreche, sei zwar korrekt, doch – so das *argumentum in silencio* – sei das Wort Gottes, das durch ›göttlichen Unterricht‹ zur ›Seligkeit‹ führe, der Tradition stets vorzuziehen, auch der protestantischen.

26 Vgl. ebd., § 15, 60.

27 Ebd., § 15, 60, Herv. i. O.

### 3.1.7 Semlers späte Wortmeldungen

In seinen letzten Jahren beteiligte sich Semler rege an dem theologischen Diskurs, den er mit ausgelöst hatte. Exemplarisch und knapp soll hier seine Antwort auf den Angriff Andreas Riems vorgestellt werden, einem Deisten und Mitherausgeber der Zeitschrift *Berlinisches Journal für Aufklärung*. Semlers Antwort auf Riems 1789/90 darin publizierte Anfragen gibt Aufschluss darüber, wie Semler zumindest in seinen späten Jahren auf die auch von ihm katalysierte Entwicklung der Theologie und des Religionsverständnisses blickte. In der Auseinandersetzung warf Riem Semler unter anderem einen entgrenzenden Relativismus vor. Semler verwahrte sich dagegen entschieden:

Es ist also ganz unrichtig, daß alle jetzige Erkenntnis Gottes unzuverlässig und ungewis seyn muß. sie [sic!] ist nur unvollkommen; aber immer stufenweise gewiß, *Theologie* und *Dogmatik* gehören nicht her; denn sie sind nur *locale*, ich möchte sagen, bürgerliche Gesellschaftliche [sic!], politische Wissenschaften, die ohne eine Nation, oder äußerliche Verbindung einer großen Gesellschaft nicht da sind. Sie sind daher von der Religion, die allen Menschen in irgend einer eigenen Stufe gehört, gar sehr zu unterscheiden; wenn gleich so gar viel Theologen und Dogmatiker diesen großen Unterschied selbst vernachlässiget, und daher aus ihrer gesellschaftlichen localen Wissenschaft eine allgemeine Vorschrift für alle Menschen, sehr unrecht gemacht haben.<sup>28</sup>

Zunächst hält Semler die Differenz zwischen ›Ungewissheit‹ und ›Unvollkommenheit‹ in Bezug auf die Erkenntnis Gottes fest. Diese ergebe sich aus der Gestuftheit menschlicher Erkenntnis, die kategorial von göttlicher Erkenntnis und Einsicht entfernt sei und bleibe. Im Grunde nimmt Semler hier die Kritik an einem entgrenzenden Relativismus auf und macht sie sich zu eigen. So benennt er die Konsequenzen, die eine völlige Entdifferenzierung dieser kategorial verstandenen Differenz nach sich ziehe. Nicht nur werde dadurch menschlich kontingente und notwendig begrenzte Erkenntnis vergöttlicht: Auch werde religiöse Praxis in ihrer Differenziertheit in Stufen und Bereichen – öffentlich und privat – nicht ernst genommen. Die für ihn konstitutive Unterscheidung in seiner *Freien Untersuchung* von Theologie und Religion nicht zu beachten, bedeutet für Semler nichts weniger, als die eigene begrenzte Erkenntnis für göttlich zu erklären und diesen Anspruch anderen aufzunötigen. Derlei Überheblichkeit kritisiert er im Sinne des Priestertums aller Gläubigen als im Protestantismus sinnig verworfen:

Freilich haben Pfaffen von jeher gerne den höchsten Rang sich angemasset; weil sie Diener der Religion wären; auch unter den Christen hat man diesen Rang leider so eingeführt, daß es nicht mehr auf das eigene Urtheil der Laien ankam, ihre eigene Religion selbst oben anzusetzen, unter den übrigen Pflichten, welches doch völlig frei stehen muß, wie die Wahl der äußerlichen Lebensart und Geschäftigkeit; [...] Wir *Protestanten* haben diese ganz falsche Erhebung des leider sogenannten geistlichen Standes über alle leider sogenannte weltliche gleichsam moralisch entwürdigte Stände, schon in der *augspurgischen Confession* und ihrer *Apologie*, so ernstlich umgeworfen.<sup>29</sup>

28 SEMLER, *Historische Religion*, 177f., Herv. i. O.

29 Ebd., 176, Herv. i. O.

Für Semler, und das hält er auch gegen Riem fest, sind weder Kanon noch altkirchlichen Bekenntnisse reine Wirkungen Gottes, sondern kontingente Ergebnisse historischer Aushandlungsprozesse der Alten Kirche. Ungeachtet dessen hielt Semler für die öffentliche Religion bis zuletzt die Bekenntnisschriften für bindend, jedoch eben nicht für die Theologie, die er auf die Erschließungsarbeit göttlicher Wahrheiten aus der Schrift begrenzt. So stellte er sich hinter das sogenannte Wöllner'sche Edikt, mit dem der preußische Staat bibelkritische Prediger unter Androhung des Amtsverlusts zu bekenntnisgemäßen Predigten zwang. Gegenüber einem seiner Schüler, der ihn um theologische Unterstützung bat, antwortete Semler ausführlich, darin aber bisweilen schroff:

[U]nd der wirkliche Inhalt des Edikts ist nicht hart, oder ungerecht. Wenn *öffentliche Lehrer* der christlichen Religion, *an statt diese zu lehren und practisch zu erklären*, ihren Zuhörern *socinianische* oder *naturalistische* Grundsätze zugleich anpreisen, und sich doch von der Gesellschaft als christliche Lehrer, mit öffentlichen Vorrechten und Besoldungen, aufstellen lassen: so ist es ja ein ausgemachter Widerspruch wider die Absicht der Gesellschaft.<sup>30</sup>

Insgesamt ist festzuhalten, dass Semler auch in seinen späten Äußerungen die öffentliche Religion hochhielt und den von ihm geforderten Freiraum ausschließlich auf das Private beschränkte. Mit seinem Insistieren auf die Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens unterstrich Semler, dass seine Art Theologie zu treiben zumindest im Ansatz die Möglichkeit offenhalte, eigene Tradition und Kultur wahrzunehmen und angesichts dessen zu versuchen, biblische Texte unverstellt zu verstehen. Dies geschieht für Semler nicht aus einer Haltung, über den Texten zu stehen. Vielmehr möchte er den christlichen Lebensvollzug im Ganzen bereichern.

### 3.1.8 Zusammenfassung

Semler ist es angesichts der Geschichte der Kanonbildung ein Anliegen, dessen historischer Kontingenz Rechnung zu tragen. Dabei verabschiedet er sich nicht vom Kanon als sinnvolle Bezugsgröße christlicher Religion, sondern differenziert spezifische Arten des Schriftgebrauchs. Der öffentliche Schriftgebrauch hat sich demnach an den Bekenntnissen zu orientieren und die Bibel im Einklang mit diesen unter Volk zu bringen. Für die Theologie beansprucht Semler demgegenüber einen Ort freier Entfaltung, einen privaten Schriftgebrauch. Theologie soll jenseits privater Studien, die den fachwissenschaftlichen Fortschritt befördern, Laien diejenigen Texte nahelegen, die zu frommer Lebensführung dienlich sind. Da das Wort Gottes nach Semler auf menschliche Vervollkommnung abzielt, ist die Relevanz der Texte an dem Maß ihrer Kongruenz mit diesem göttlichen Willen zu orientieren. Die Aufgabe der Theologie ist es demnach, angesichts der göttlichen Absicht das Maß der Verbindlichkeit zu prüfen. Mit dieser Neubestimmung hört Theologie auf, im alten Sinne Schriftelehre zu sein. Um Laien den Zugang zum Willen Gottes möglichst unverstellt aufzubereiten, hat sie relevante Texte herauszuarbeiten. Die Freiheit theologischer Textuntersuchung im Sinne Semlers ist ihm zufolge an das

30 Ebd., 226, Herv. i. O.

göttliche Ziel gebunden, nicht aber daran, was menschliche Sinnbildung bisher aus den biblischen Texten in ihren Kontexten gefolgert hat.

Diese Herangehensweise kann, auch wenn Semler gemeinhin eher als Anfang des Endes des Schriftprinzips gilt, als eine kritische Näherbestimmung desselben verstanden werden. Indem das Ziel des Wortes Gottes selbst zum Maßstab verbindlicher Geltung von Schriftstellen avanciert, wird eine neue hermeneutische Mitte bestimmt. Darin, dass die Auslegung der Schrift nicht durch ihre Auslegungsgeschichte, die jeweiligen kirchlichen Traditionen und einer nach und nach erwachsenen Dogmatik festgelegt ist, eröffnet sich ein Freiraum. In diesem kann Gottes Wort nach Semler in seinen zeitunabhängig gültigen Aussagen direkter und unverstellter wahrgenommen werden, und zwar im Bewusstsein des garstigen Grabens. Dass die moralische Besserung als der Transformation des christlichen Lebenswandels insgesamt zum hermeneutischen Schlüssel wird, wird hingegen von Semler geradezu lutherisch als Mitte der Schrift gesetzt. Diese Bestimmung von Theologie, weder durch die Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes noch durch die Tradition der Kirche in ihrer Auslegung gebunden zu sein, führt mit Hirsch gesprochen zu einer Theologie, die selbst als »eine menschlich-geschichtliche Angelegenheit [...] dem Wandel und der Vergänglichkeit unterworfen [ist]. Eine fest und unbeweglich werdende Theologie verfehlt ihren Zweck.«<sup>31</sup> Damit eröffnet Semlers Theologiebegriff eine Theologie, die sich selbst hinterfragt, indem das Wort Gottes als notwendiges Korrektiv einer Theologie angesehen wird, die zu affirmativer Schriftlehre erstarrt ist. Mit dieser Neubestimmung will er dem Wort Gottes zum Durchbruch verhelfen.

Semler bestimmt das Motiv wissenschaftlicher Theologie als dasjenige, Gottes Ehre zu mehren, indem sie Gottes Wort »für sie und für andre«, also für Wissenschaft und Gemeinde, erschließt und damit rechtschaffene Anwendung grundiert. Theologie soll demnach Laien gegenüber diejenigen Gehalte vermitteln, mit denen sie sinnvoll umgehen können, anstatt beispielsweise Königsannalen und die Bergpredigt für den christlichen Lebenswandel gleichrangig anzusehen.<sup>32</sup> Entsprechend fällt ihr die Bildungsaufgabe der Erschließung und Aufbereitung der Schrift zu, um für die Gläubigen eine bestmögliche Aneignung des Wortes Gottes im Sinne moralischen Fortschritts zu ermöglichen.

Insgesamt liegt die Neuheit Semlers vor allem in seinem Theologiebegriff. In dessen Begrenzung ist die Wurzel vieler der seither entbrannten Auseinandersetzungen zu sehen.<sup>33</sup> Auch die Debatte um Bibelhermeneutik kann letztlich als Symptom divergierender Theologiebegriffe betrachtet werden.

Aus Semlers Verhältnisbestimmung von Heiliger Schrift und Wort Gottes ergeben sich Folgen für den Raum des Privaten wie auch für die öffentliche Religion: Einerseits leitet das Wort Gottes Menschen zu größerer Freiheit an. Der Weg zur moralischen Vervollkommenung ist ein Weg, bei dem es Christenmenschen freisteht, im Rahmen ihrer privaten *praxis pietatis* diejenigen Texte zu rezipieren, die ihnen zusagen. Moral bezieht sich zu Lebzeiten Semlers auf die Lebensführung insgesamt. Insofern sind Polemiken,

31 HIRSCH, Geschichte, IV, 54.

32 Vgl. SEMLER, Freie Untersuchung [Bd. 1], § 8, 37.

33 Vgl. HIRSCH, Geschichte, IV, 53f.

die Semler oder seinen Zeitgenossen vorhalten, die Religion auf ›bloße Moral‹ beschränkt zu haben, zurückzuweisen. Die Beförderung der christlichen Lebensführung insgesamt ist sein zentrales Anliegen. Daher gilt es andererseits, in der Predigt beziehungsweise der öffentlichen Religion keinen Zentimeter von den staatlich verordneten Dogmen abzurücken. Nur im privaten Gebrauch darf und sollen sich Christenmenschen eigener Urteile nicht enthalten.

Historisch betrachtet Semler ist eine Person des Übergangs. Erst zu seinen Lebzeiten wurde das allgemeine Bewusstsein von Geschichte ›an sich‹ entwickelt, wie im folgenden Abschnitt auszuführen sein wird. Indem er auf die Aneignung des christlichen Gedankenguts in Wort und Tat drängt und die Historie dem Privatgebrauch Gelehrter anheimstellt, legt Semler den Schwerpunkt auf die Aneignung des Glaubens, nicht auf die gelehrte Frage historischer Genauigkeit. Die Historie zum Grund des Glaubens zu machen, wäre für Semler abwegig gewesen. Auch in der Theologieentwicklung stand die Aneignung des Glaubens angesichts der jeweiligen geistesgeschichtlichen Herausforderungen im Zentrum. Diese zu sichern, war bereits für Semler das oberste Ziel.

## 3.2 Ernst Troeltsch

### 3.2.1 Das lange 19. Jahrhundert

Von Johann Salomo Semler zu Ernst Troeltsch ist ein langer Weg. Das 19. Jahrhundert war in Zentraleuropa von vielen großen Umwälzungen geprägt – neben Industrialisierung und naturwissenschaftlichem Fortschritt auch in den Geisteswissenschaften. Der Aufstieg historischer Betrachtung als Errungenschaft der Moderne war dabei auch ein Resultat der Verdichtung des Historiebegriffs. Diese Verdichtung wurde insbesondere von Reinhart Koselleck umfänglich nachgewiesen, der den ersten Beleg des *Kollektivsingulars* ›Geschichte‹ erst 1734 und ausgerechnet bei einem Theologen ausmacht.<sup>34</sup> Nach Koselleck setzte sich die Verdichtung von einzelnen Geschichten zu der einheitlich gedachten ›Geschichte‹ als Kollektivsingular statistisch zwischen 1760 und 1780, also in der Wirkungszeit Semlers durch.<sup>35</sup> Es ist dieses moderne Bewusstsein, das nun

den früher unaussprechbaren Gedanken formulieren [lässt]: die Geschichte an sich. Mit anderen Worten, die Geschichte wird zum Subjekt und zum Objekt ihrer selbst. Hinter diesem sprachgeschichtlichen Befund meldet sich unsere spezifisch neuzeitliche Erfahrung: die Bewegung, die Veränderbarkeit, die Beschleunigung, die offene Zukunft, die revolutionären Trends und ihre überraschende Einmaligkeit, die stets sich überholende Modernität – die Summe dieser temporalen Erfahrungen unserer Neuzeit sind in dem Kollektivsingular von Geschichte auf ihren Begriff gebracht worden. Erst seitdem kann man – mit Hegel – von der Arbeit der Geschichte sprechen, erst seitdem kann man Natur und Geschichte einander konfrontieren, erst seitdem kann man Geschichte machen, planen, erst seitdem kann man sich dem vermeintlichen Willen

34 KOSELLECK, Geschichte, 640.

35 Vgl. DERS., Historie, 10.