

„Privattheologie“ – ein widersprüchlicher Begriff Johann Salomo Semlers?

Von Reinhold Rieger

Kann Theologie privat sein? Wenn schon fraglich ist, ob Religion nur als Privatsache anzusehen sei, ist es in noch höherem Maße fraglich, ob die Theologie als wissenschaftliche Reflexion der Religion privat sein könne, da sie ihre Aufgabe doch vor dem Forum der Öffentlichkeit verantworten muss. Kann es eine Theologie geben, die sich diesem Forum entzieht? Geriete sie nicht in einen Widerspruch, wenn sie einerseits wissenschaftliche Allgemeinheit anzielte, andererseits die institutionelle Verallgemeinerung scheute? Dieser Eindruck könnte bei Johann Salomo Semler (1725–1791) entstehen, einem Theologen der Aufklärung,¹ der den Begriff der „Privattheologie“ in Abgrenzung von der „öffentlichen Theologie“ bildete.

Hat sich Semler damit im Netz seiner begrifflichen Unterscheidungen verfangen? War das ein „echter Historikereinfall“,² wie Karl Barth ironisch bemerkte? Handelte es sich um eine „kritische Zerspaltung“³ oder gar um „unfruchtbare, ja tödliche Trennungen“⁴? Um dies zu klären, ist es nötig, die Kategorien Semlers und ihre Herkunft näher zu betrachten. Im ersten Teil dieses Aufsatzes werden die grundlegenden Unterscheidungen Semlers dargestellt, im zweiten Teil sollen ihre philosophischen und theologischen Hintergründe beleuchtet werden.

Das Licht der Aufklärung erlaubte es, in vielen Bereichen schärfer zu sehen und Unterschiede und Zusammenhänge wahrzunehmen, die vorher in Dunkelheit oder diffuser Dämmerung verborgen lagen. Das 18. Jahrhundert war in Europa eine Zeit der theoretischen und praktischen Ausdifferenzierung in vielen Lebensbereichen, so auch im kirchlich-religiösen. Nachdem sich, bedingt durch grundlegende lehrhafte Unterscheidungen im 16. Jahrhundert die institutionelle Aufteilung des Christentums in Konfessionen vollzogen hatte, deren Dreiheit im 17. Jahrhundert nach dem großen Krieg reichspolitisch anerkannt wurde, entstand im 18. Jahrhundert unter

¹ Über die Erforschung der Aufklärung in der evangelischen Theologie Deutschlands seit 1945 berichtet unter diesem Titel Kurt Nowak, *Vernünftiges Christentum?*, Leipzig 1999. Er geht auch auf die Semlerforschung ein und stellt eine Konzentration der personenbezogenen Aufklärungsforschung auf Semler fest (75). Vgl. auch Albrecht Beutel, *Aufklärung in Deutschland*, Göttingen 2006, 164–169.

² Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich 1960, 143.

³ Hans Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluy 1982, 112.

⁴ Oswald Bayer, *Theologie*, Gütersloh 1994, 392.

dem Einfluss der europäischen Aufklärung und der von dieser erarbeiteten begrifflichen Differenzierungen in der protestantischen Theologie vor allem in den deutschen Staaten die Möglichkeit und das Bedürfnis, der kirchlichen und theologischen Situation durch eine theoretische Ausdifferenzierung des religiösen Bereichs gerecht zu werden. Diese Ausdifferenzierung versuchte, eine ursprüngliche, bisher nicht hinreichend erkannte, aber latent wirksame Komplexität, die in ihrer Verborgenheit die Gefahr der Instrumentalisierung für Machtinteressen barg, zur Klarheit der Erkenntnis zu bringen, um durch Struktur- und Systembildung einen rationalen Umgang mit ihr zu ermöglichen. Die abstrakte Freiheit im Zustand einer unerkannt und unreflektiert bleibenden Komplexität, die immer in Abhängigkeit und Unterdrückung umschlagen konnte, sollte in konkrete Freiheit umgewandelt werden, die das darin Angelegte zur freien und zugleich geregelten Entfaltung kommen ließ. Dabei musste berücksichtigt werden, dass die Entfaltung des komplexen Ganzen in seinen Teilen nicht dessen Atomisierung bedeutete, sondern die Teile miteinander in Beziehung setzte, so dass sie ein gegliedertes Ganzes bilden konnten. Beziehung aber setzt Unterscheidung voraus. Deshalb war die theoretische Ausdifferenzierung der Komplexität des religiösen Bereichs die notwendige Voraussetzung dafür, die Verflechtung ihrer Teile miteinander zu erkennen. Außerdem musste diese komplexe Ganzheit horizontal in gleichursprüngliche, komplementäre, in Wechselwirkung miteinander stehende Aspekte zerlegt werden, um zu verhindern, dass ihre Totalität in einer vertikalen, hierarchischen, subordinierenden, Ungleichheit schaffenden Gliederung totalitär missbraucht würde. Eine Methode, die bei der Analyse verfolgt wurde, war die Anwendung kategorialer, nicht bereichsspezifischer Begriffe auf das jeweilige Untersuchungsfeld mit dem Ziel, sich von vorgeprägten, überlieferten, nicht rational begründeten Unterscheidungen und Bestimmungen zu befreien. Bildeten die kategorialen Begriffe Gegensatzpaare, konnte die Gefahr der abstrakten Entgegensetzung als Ergebnis der Ausdifferenzierung entstehen, so dass etwa die allgemeine natürliche Religion als Gegensatz zur speziellen biblischen Offenbarung betrachtet wurde. Manchmal aber gelang eine Vermittlung zwischen den Gegensätzen, die nicht nur die Unterscheidung, sondern auch die Beziehung sichtbar werden ließ.

Das Bestreben nach freiheitsschaffender Ausdifferenzierung lässt sich im 18. Jahrhundert in vielen Bereichen beobachten, im Politischen, Kulturellen, Religiösen.

Diese Sicht der Aufklärung ist geprägt durch Strukturalismus und Systemtheorie, die den Blick für Begriffsbeziehungen, -strukturen, -oppositionen und für dadurch ermöglichte theoretische Systembildungen mit Binnendifferenzierung, Ausdifferenzierung und Außendifferenzierung geschärft haben. Nachdem die europäische Aufklärung des 17./18. Jahrhunderts und ihre Nachwirkungen in einer „Dialektik der Aufklärung“ einer ideologiekritischen Analyse unterzogen worden waren (Adorno/Horkheimer), wurde auch in historischer Hinsicht stärker ihre Ambivalenz und Vielschichtigkeit bewusst. Dabei wurden der Aufklärung selbst entstammende Prinzipien auf ihre Erforschung angewandt, allerdings in durch die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung bedingter Transformation. Die auch durch Selbstreflexion ermöglichte Reflexion der Aufklärung in der historischen Forschung machte ein unabgefolgtenes Erbe der Aufklärung sichtbar, das seine Virulenz und Aktualität immer wieder erweist. So ist die Erforschung der Aufklärung zugleich mit der Frage nach der Gegenwart verbunden, und der Blick zurück auf Gestalten und Positionen

dieser Epoche ist nicht rückwärtsgewandt, sondern von einem Interesse an gegenwärtigen Problemen geleitet. Dies gilt auch für die Aufklärungsforschung in der Theologie, die nach dem Bann durch die antiliberalen „Dialektische Theologie“ und durch antiaufklärerische Strömungen im Luthertum wieder neu ansetzen musste und dies auf dem Hintergrund einer Neubegründung der historischen Theologie tat, die diese nicht mehr nur als Hilfswissenschaft, sondern als die Theologie insgesamt durchdringende Dimension betrachtete.

Die aufklärungsgeschichtliche Forschung widmete sich zunehmend auch theologischen Autoren und Themen, nachdem sie zuerst philosophie- und literaturgeschichtliche Aufmerksamkeit gefunden hatte.⁵ Der Hallenser Theologe Johann Salomo Semler fand schon früh Beachtung, da er für die Entwicklung der protestantischen Theologie auch über das 18. Jahrhundert hinaus von großer Bedeutung war.⁶ Er entwickelte eine Reihe von begrifflichen Unterscheidungen, die zur Ausdifferenzierung in der christlichen Religion selbst beitrugen. Meist stand dabei die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion im Mittelpunkt des Interesses, da sie soziale und politische Ursprünge und Konsequenzen hatte.⁷ Semler bestimmte und begrenzte aber auch die Theologie durch eine Reihe elementarer Unterscheidungen. Eine davon ist die zwischen öffentlicher und privater Theologie, in der sich der religiöse Gesichtspunkt mit dem sozialen und politischen verschränkt. Sie kann nur verstanden werden im Zusammenhang mit den anderen Unterscheidungen, die Semler vornimmt, und mit den Differenzierungen in der politischen Theorie seiner Zeit.

1. Unterscheidungen und Beziehungen

a. Die grundlegende materiale Unterscheidung in der Theologie ist für Semler die zwischen *Wort Gottes und Heiliger Schrift*. An der Problematik einer äußeren Norm wie dem Kanon der biblischen Schriften werde deutlich, dass das Wort Gottes mit seiner die Menschen verändernden moralischen Wahrheit nicht mit der Heiligen Schrift als einer historisch entstandenen Sammlung religiöser Schriften gleichgesetzt werden könne. Diese Differenz werde besonders augenscheinlich am Alten Testament: „Es ist mir unbegreiflich, wie es geschehen kann, daß nachdenkende Christen und sogar Lehrer, die nach ihrem Beruf helfen sollen, dass die heilsame Erkenntnis wachse, <sogar heutzutage> noch immer sich selbst hier verirren können und *heilige Bücher* oder Schriften der Juden und das *hie und da, nicht durch und durch*, darin enthaltene, mitgeteilte, eingekleidete *Wort Gottes* oder allgemeine moralische Be-

⁵ Vgl. Beutel, Aufklärung (wie Anm. 1), 164.

⁶ Der Anstoß für die neuere Semlerforschung ging von Gottfried Hornig aus, wie auch Nowak, Erforschung (wie Anm. 1), 73, feststellt: Gottfried Hornig, Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961. Ders., Johann Salomo Semler. Studien zu Leben und Werk des Hallenser Aufklärungstheologen, Tübingen 1996.

⁷ Zuletzt Martin Laube, Die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion bei Johann Salomo Semler. Zur neuzeittheoretischen Relevanz einer christentumstheoretischen Figur, in: ZNThG 11. 2004, 1–23.

lehreung <an alle Menschen> immer verwechseln.“⁸ Heilige Schrift und Wort Gottes seien nicht deckungsgleich, nicht koextensiv.⁹ Die Rabbiner selbst hätten die biblischen Schriften nach ihrer religiösen Nützlichkeit unterschiedlich beurteilt, während die Christen sich einbildeten, sie müssten das ganze AT als Wort Gottes anerkennen.¹⁰ Für die Christen aber seien die Bücher des AT, „wenn nicht darauf gesehen wird, ob der Geist Christi in ihnen ist, keine Schriften, welche zum Lehrgrund der christlichen Religion gehören.“¹¹ Nur insofern der Geist Christi aus einer Schrift spricht, sei sie Wort Gottes. Dies gelte auch für die Schriften des NT. Auch sie beträfen nicht alle gleichermaßen den Grund und Inhalt der christlichen Religion selbst.¹² Es komme darauf an, mit christlicher Freiheit im Urteil das Wesentliche und Erbauliche in diesen Schriften vom Historisch-Zufälligen zu unterscheiden.¹³ Denn es gebe einen unleugbaren Unterschied zwischen den in der Schrift ausgedrückten göttlichen Wahrheiten und den bloßen Erzählungen menschlicher Begebenheiten.¹⁴ Dies brachte Semler zur Geltung in der Auseinandersetzung mit dem Tübinger Kanzler Jeremias Friedrich Reuß (1700–1777), der den erbaulichen Wert der Apokalypse verteidigt und dabei Semlers theologische Bedenken gegen sie heftig angegriffen hatte.¹⁵

Die Unterscheidung von Wort Gottes und Heiliger Schrift verhindere, so Semler, die Vermischung eines Äußeren mit dem Inneren und befreie von dem Zwang, das Innere unmittelbar vom Äußeren abhängig sein zu lassen und aus ihm abzuleiten. Sie befreie das Wort Gottes von der Fessel menschlicher Festsetzung. Nur so sei eine freie Untersuchung des Kanons möglich, die dem lebendigen Wort Gottes gerecht wird. „Dies *eigene* Urteil kann nicht *von andern* festgesetzt und vorgeschrieben werden; und dies *ist die Sache*, wovon ich vornehmlich handle, um die Einsicht von der christlichen Religion und ihrer Göttlichkeit unter uns als ein treuer Lehrer besser zu befördern und äußerliche Ordnungen, die ihren Zweck haben, theologische Lehrsätze, die auf ihrem Grunde stehen und mit ihm fallen, zu unterscheiden von den Rechten und Pflichten eines Christen, der die *innerliche* geistliche Art und Wirkung der Religion gern in sich erfahren und als seine eigene Religion wirklich haben und üben will.“¹⁶ Mit dieser Unterscheidung werde der Beziehung der Heiligen Schrift auf das Wort Gottes kein Abbruch getan, da dieses ja ihr Hauptinhalt sei.¹⁷ Auch könne das Wort Gottes nicht unabhängig von der Heiligen Schrift und außerhalb von ihr erkannt werden. Die innere Verbindlichkeit der Heiligen Schrift könne nur aus ihrem Inhalt selbst, nicht durch äußere Kriterien, etwa kirchliche Beschlüsse, begründet werden.¹⁸

⁸ Johann Salomo Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon (1771, ²1776), hg. v. Heinz Scheible, Gütersloh 1967, 43. <...> = 1776.

⁹ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 60.

¹⁰ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 44f. 59f.

¹¹ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 61 (1776).

¹² Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 90 (1776).

¹³ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 91.

¹⁴ Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart, Halle 1777, Vorrede.

¹⁵ Vgl. Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 93.

¹⁶ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 56 (1776).

¹⁷ Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart (wie Anm. 14), Vorrede.

¹⁸ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 29. 35.

b. Eine Konsequenz der Unterscheidung zwischen Heiliger Schrift und Wort Gottes ist die methodische Unterscheidung zwischen *Auslegung und Anwendung* der Heiligen Schrift. Da die Heilige Schrift nicht unmittelbar mit dem Wort Gottes gleichgesetzt werden dürfe, das aber in ihr zum Ausdruck komme, müsse sie um dieser Beziehung willen der historischen Kritik unterzogen werden. Die historisch-kritische Auslegung sei eine genuine Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie. Aber diese müsse von der religiösen Anwendung unterschieden werden, da die historische Auslegung noch nicht von sich aus das Wort Gottes für den einzelnen wirksam zur Sprache bringen könne. Während die Auslegung eine Tätigkeit des Verstandes sei und sich wissenschaftlicher Methoden bediene, setze die Anwendung die Erleuchtung durch den Heiligen Geist voraus. Beides dürfe nicht miteinander verwechselt werden, denn die Verstandeserkenntnis sei nicht auf Erleuchtung angewiesen. Aber die erleuchtete Anwendung setze eine historisch abgesicherte Kenntnis des Sinns der Heiligen Schrift voraus, obwohl sie nicht aus dieser abgeleitet werden könne.¹⁹ Das Wort Gottes werde dem Menschen durch den Heiligen Geist nur im äußeren Wort der Heiligen Schrift mitgeteilt, weshalb dieses zuerst mit den Kräften der natürlichen Vernunft historisch verstanden werden müsse.²⁰ Die Auslegung der Heiligen Schrift erfolge also durch die Vernunft, nicht den Heiligen Geist, ihre Anwendung aber sei Gabe des Heiligen Geistes.²¹ So sehr Auslegung und Anwendung zu unterscheiden seien, um der Freiheit und Fruchtbarkeit ihres Vollzugs willen, so sehr seien sie aufeinander zu beziehen. Denn die Anwendung könne nur auf der Grundlage historisch-kritischer Erforschung des äußeren Wortes der Heiligen Schrift geschehen, damit sie nicht der Gefahr von Willkür und Enthusiasmus verfällt.²² Die Vermischung von Auslegung und Anwendung, von Erkenntnis und Erleuchtung hätte zur Folge, dass unkontrollierbare, unbegründete Wahrheitsansprüche erhoben werden könnten, indem ein vorgeblich Erleuchteter kraft seiner Erleuchtung eine Erkenntnis zu besitzen beansprucht, die auch für andere gelten sollte.²³ Frömmigkeit und Wissenschaft müssten deshalb unterschieden werden, um beiden ihre für einander nützliche Entfaltungsfreiheit zu bewahren.²⁴ Erst durch ihre Unterscheidung ließen sie sich in fruchtbare Beziehung zueinander setzen. Durch ihre Vermischung hingegen behinderten sie sich gegenseitig. „Diese Lehre von Unentberlichkeit der Frömmigkeit zum fruchtbaren Dienst des Lehrers, ist ein giftiges Unkraut in dem Acker Gottes, oder in der Kirche.“²⁵

Weil die Unterscheidung von Auslegung und Anwendung für die Theologie entscheidend sei, müsse die Hermeneutik den Grund für alle theologischen Bemühungen legen. Sie zeige, dass die Erbauung selbst nur auf dem Grund des kritischen

¹⁹ Semler, Erster Anhang zu dem Versuch einer Anleitung zur Gottesgelersamkeit, Halle 1758, Nachdruck Waltrop 2001, 49–51. Semler, Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, Halle 1760, Vorrede und 1f. 148–150.

²⁰ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 60f. Semler, Vorbereitung (wie Anm. 19), 150.

²¹ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 67–69. 72. 74. 83–86.

²² Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 68.

²³ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 95.

²⁴ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 111.

²⁵ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 102.

historischen Verstehens der Heiligen Schrift erfolgen könne, nicht aber umgekehrt das Verstehen der Schrift von der Erleuchtung abhängig gemacht werden dürfe.²⁶ Diese Umkehrung verbaue den Sinn der Schrift, weil sie ihr den eigenen Sinn, den Eigensinn des Auslegers aufdränge.²⁷

Die Ausdifferenzierung der theologischen Methode in Auslegung und Anwendung dient dazu, den praktischen, religiösen Zweck der Theologie zu erreichen, nämlich das Wort Gottes in seiner lebendigen Wirksamkeit für den Einzelnen zu erfahren. Semler nennt diese Wirkung eine moralische Besserung des Menschen.

c. Die Unterscheidungen von Heiliger Schrift und Wort Gottes, von Auslegung und Anwendung stehen in engem Zusammenhang mit der Unterscheidung von *Religion und Theologie*.²⁸ Die durch das Verstehen des äußeren Wortes der Schrift ermöglichte Gnadenwirkung Gottes auf den Menschen zielt sowohl auf den Theologen als auch den Laien ab, unterscheidet also beide nicht voneinander. „Folglich kann diese moralische Besserung des Menschen nie die Hauptsache sein, die den Theologen als solchen, ausmacht; weil sonst jeder Laie, habilitiert wäre zum Doctor der Theologie.“²⁹ Denn ein Theologe müsse viel mehr wissen, als er selbst erfahren könne. Seine eigene Erfahrung, sein Glaube, seien noch nicht hinreichend für seine Aufgabe als Lehrer der Theologie. Das Wissen des Theologen müsse also von seiner Frömmigkeit unterschieden werden, weil weder die Wissenschaft die Frömmigkeit voraussetze, noch die Frömmigkeit aus der Wissenschaft ableitbar sei, obwohl sie an dieser eine äußere Hilfe habe.³⁰ Jeder Christ müsse ein Kenntnis der Heilsordnung haben, aber zur Theologie könne er nicht verpflichtet werden, es sei denn, er wolle Lehrer über die Heilsordnung sein.³¹ Allerdings gebe es keine Besserung des Herzens ohne eine verhältnismäßige Besserung des Verstandes.³² Die Frömmigkeit sei also auch auf die Wissenschaft angewiesen und könne sich nicht völlig unabhängig von ihr entfalten.

Auf der anderen Seite könne einer nur dann ein guter Lehrer der Theologie sein, wenn er selbst Erfahrungen mit ihrem Gegenstand gemacht habe. „Ich mus es, um böser Mäuler willen, nur nochmals bezeugen, daß ich es für notwendig und unent-

²⁶ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 126–130.

²⁷ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 133–135.

²⁸ Vgl. dazu Gottfried Hornig, Zur Unterscheidung von Religion und Theologie bei Johann Salomo Semler, in: ders., Semler. Studien (wie Anm. 6), 160–179. Hans-Eberhard Heß, Theologie und Religion bei Johann Salomo Semler. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts, Augsburg 1974. Botho Ahlers, Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Praktischen Theologie im 18. Jahrhundert, Gütersloh 1980. Falk Wagner, Was ist Religion? Gütersloh 1986, 51–53. Außer bei Hornig wird die Unterscheidung vorrangig als Trennung bewertet. Ernst Feil, Religio. Vierter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Göttingen 2007, 437–477, konzentriert sich zu sehr auf Beobachtungen zum Wort „Religion“, um die Probleme des Begriffs ausschöpfen zu können, und beachtet deshalb zu wenig das Verhältnis zur Theologie.

²⁹ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 87f.

³⁰ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 105, 111.

³¹ Semler, Vorrede zu: Siegmund Jakob Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, Erster Band, Halle 1764, 121.

³² Semler, Vorrede (wie Anm. 31), 124.

berlich halte, daß einer, der ein Lehrer seyn will, die innere Warheit und Wirklichkeit des Gegenstandes der Heilsordnung, als des Haupttheils der Dogmatik, selbst erfare: aber dis ist nicht deshalb notwendig, weil sonst sein Lehramt keinen Nutzen und Frucht schaffen würde, sondern weil es aller Menschen Pflicht ist, das, was sie von GOTTES Verordnung und Willen erkennen, wirklich in ihrem Verhalten nun zu gebrauchen und einfließen zu lassen.³³ Frömmigkeit allein aber mache noch keinen Theologen, weshalb der Satz Luthers: „oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum“ nicht auf die Theologie als Wissenschaft zu beziehen sei, wohl aber auf die Ordnung des Heils in Erfahrung und Anwendung der geoffenbarten Wahrheiten.³⁴ Durch Frömmigkeit, Erleuchtung und Bekehrung aber gewinne niemand „mehr Einsicht in die Richtigkeit und Uebereinstimmung der Lehrwahrheiten mit ihrem Erkenntnisgrunde, mit der Schrift“, was Aufgabe des Verstandes und der Wissenschaft sei.³⁵

Während die Frömmigkeit zur Religion gehöre, sei die Theologie als Lehrdisziplin Wissenschaft. Um der Entfaltung beider willen, seien sie voneinander zu unterscheiden. Die Religion sei das Allgemeine, das jeden Christen betreffe, die Theologie hingegen sei das Besondere, das nicht Sache jedes Christen, sondern nur der wissenschaftlich Gebildeten sei.³⁶ „Die Vermischung dieser beiden Dinge war die Quelle jener großen Verderbnis der christlichen Religion, die wir das Papsttum nennen.“³⁷ Luther habe diese Verwechslung aufgehoben, aber nach Melanchthons Tode habe sich „die Vermengung der Theologie und Religion unter Protestanten hie und da eingeschlichen.“³⁸ Hunnius, Chyträus, Pfaff, Weismann und andere hätten sich dem entgegengesetzt.³⁹

Weder dürften sich die Theologen anmaßen, ihre veränderlichen Lehrmeinungen zu dogmatisieren und allen Christen vorzuschreiben,⁴⁰ noch dürften die Bekehrten sich einbilden, durch bloße Erleuchtung wissenschaftliche Erkenntnisse zu gewinnen.⁴¹

Semler charakterisiert Religion und Theologie mit gegensätzlichen Attributen: Während die Religion die beständigen, unveränderlichen christlichen Grundwahrheiten und Lehrsätze enthalte, biete die Theologie eine wechselnde gelehrte Kenntnis von der christlichen Religion. Die Religion sei allgemein, sie betreffe jeden Christen, die Theologie hingegen sei die spezielle Sache der Lehrer des Christentums. Die Religion beziehe sich auf die Heilsordnung, die Theologie auf die Wissenschaft. Die Religion sei eher etwas Innerliches, die Theologie eher etwas Äußeres. Die Religion

³³ Semler, Historische Einleitung in die dogmatische Gottesgelehrsamkeit, in: Sigmund Jakob Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, Dritter Band, Halle 1760, 131.

³⁴ Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 131. Semler, Erster Anhang (wie Anm. 31), 39–41.

³⁵ Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 132.

³⁶ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 60.

³⁷ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 92 Anm. 207. Vgl. Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), Vorrede.

³⁸ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 13.

³⁹ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), Vorrede.

⁴⁰ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 90, 92 Anm. 207.

⁴¹ Semler, Versuch einer nähern Anleitung zu nützlichem Fleisse in der ganzen Gottesgelehrsamkeit, Halle 1757, 103.

ziele auf die Erfahrung der Erleuchtung durch den Heiligen Geist im Glauben, die Theologie auf die Erkenntnis der Wahrheit durch die Vernunft.⁴²

Diese Unterscheidung von Religion und Theologie bedeutet für Semler keine Entgegensetzung, keine Trennung, sie hat vielmehr den Zweck, beide miteinander in Beziehung zu setzen und klarzumachen, inwiefern die Religion der Theologie bedürfe und inwiefern die Theologie auf die Religion bezogen sei.⁴³ Diesen Zusammenhang beider sieht Semler im protestantischen Prinzip des freien emanzipativen Gebrauchs der Vernunft begründet, der mit dem Glauben nicht in Widerspruch gerät, ihn vielmehr aus der Fremdbestimmung durch die kirchliche Autorität befreit. „Es ist also eine leere Abstraction, daß man Religion und Vernunft von einander trent und gar sich entgegen setzt; man ändert die Bedeutung des Namens Vernunft; denn sonst ist eben derselbe Mensch, dem ich zuschreibe, er stehe im Glauben, oder habe lebendige Erkenntnis der christlichen Lehre, gerade unter stetem neuen und bessern Gebrauche seiner Vernunft zu dieser christlichen Uebung gekommen.“⁴⁴

Obwohl die Religion nicht von der Theologie abhängig sei, bedürfe sie ihrer, um über sich größere Klarheit und Erkenntnis zu gewinnen, die sie vor falscher Selbsteinschätzung bewahren können.⁴⁵ Die Unterscheidung von Religion und Theologie diene beiden zu ihrer freien und geregelten Entfaltung, während die Vermischung beider die Religion durch Reflexion zersetzen und die Theologie durch Gefühl blind machen würde. Die Religion würde die Bibel durch die Macht der Frömmigkeit erdrücken, die Theologie würde sich eine willkürliche Erkenntnis anmaßen. Durch ihre Unterscheidung können sich Religion und Theologie erst fruchtbar aufeinander beziehen und sich durch wechselseitige Begrenzung gegenseitig befördern.

d. Semler unterscheidet sowohl bei der Religion als auch bei der Theologie eine *öffentliche* von einer *privaten* Form.⁴⁶ In dieser Unterscheidung erreicht seine Ausdifferenzierung des religiösen Felds ihre konkreteste Gestalt. Denn sie lässt sich soziologisch und politologisch interpretieren, wenn sich die beiden gegensätzlichen Kategorien auf die gesellschaftlichen und politischen Verwirklichungsformen von Religion und Theologie beziehen. Diese Unterscheidung trägt auch der allmählichen Ausdifferenzierung zwischen Staat und Gesellschaft Rechnung, die auch eine Reaktion auf die Herrschaftsform des Absolutismus war, sie geht aber darin nicht auf.

Die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion bzw. Theologie setzt bei Semler erst relativ spät ein, nachdem er die anderen Unterscheidungen

⁴² Semler, Vorrede zu Sigmund Jakob Baumgarten, Evangelische Glaubenslehre, Erster Band, Halle 1764, 120f. Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 131f. Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 91 Anm. 207. Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 13. 35f. 55. 60. 76. 186f. 192–197. 231.

⁴³ Vgl. Hornig, Semler. Studien (wie Anm. 6), 165. 177.

⁴⁴ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 210.

⁴⁵ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 260.

⁴⁶ Vgl. dazu Laube, Unterscheidung (wie Anm. 7), 1–23. Mit Recht weist Laube die Reduzierung der Unterscheidung auf den soziologischen Aspekt zurück. „Semler nutzt die Figur der ‚Privattheologie‘ letztlich nicht deskriptiv, sondern reflexiv. Sie dient ihm zur Beobachtung und Markierung dessen, was sich dem theologischen Zugriff bleibend entzieht“ (11). Laube kann allerdings nur eine faktische Trennung zwischen beiden Formen erkennen (15).

getroffen und ausgearbeitet hatte. Sie deutet sich zu Beginn der 1770er Jahre an in seinen Untersuchungen zur Entstehung des biblischen Kanons, wo er beobachtet, dass sich aus der Vielzahl der frühchristlichen Parteien eine Partei als Mehrheit herausgebildet habe, die sich durch ihren Kanon und ihren daraus abgeleiteten öffentlichen Lehrbegriff von den anderen Parteien abgegrenzt habe. Die „größere Vereinigung <der christlichen Lehrer oder Bischöfe> in dem *öffentlichen äußerlichen Lehrgrunde*“ habe erst ab dem 4. Jahrhundert stattgefunden, als die Voraussetzung der öffentlichen Anerkennung der christlichen Religion im römischen Staat gegeben war.⁴⁷ Dies sei der Ursprung der öffentlichen Religion im Christentum gewesen. Sie habe es erforderlich gemacht, dass öffentliche Lehrer ungeachtet ihrer eigenen privaten Einsichten die öffentliche Lehrordnung vertreten mussten durch Auslegung und Predigt der kanonischen Schriften. Diese Entwicklung sei auf Kosten der religiösen Entfaltung des einzelnen gegangen, sei aber das Mittel gewesen, Streitigkeiten über die Bücher der Bibel vorzubauen. Dennoch sei dadurch ein Teil der lebendigen Vielfalt des Christentums verlorengegangen. „Dieser Unterschied des öffentlichen gemeinschaftlichen Gebrauchs und der eigenen häuslichen Beschäftigung der fähigern Christen ist zu bald vergessen und gar vernachlässiget worden.“⁴⁸ Aber die Kanonisierung der Bibel in öffentlicher Geltung und zu öffentlichem Gebrauch habe „*die besondre Untersuchung dieser Bücher für alle nachdenkende Leser, was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft*“, nicht aufheben können, da er frei geblieben sei.⁴⁹ Denn der öffentliche Zweck der Kanonisierung, die Herstellung einer äußerlichen Einheit, sei zu unterscheiden vom privaten Zweck des Gebrauchs der Heiligen Schrift. Semler stellt aber die kritische Frage, „ob eine solche *äußerliche allgemeine* Kircheneinigkeit <in festgesetzten Büchern, Gesängen, Gebeten, Gebräuchen> zu der ächten Beförderung der christlichen *innern* Religion, so den Wachstum in Vollkommenheiten des Verstandes so gut als des Willens mit sich bringt, nötig oder dienlich gewesen; und ob nicht vielmehr der wahre Vorzug und richtige Grund der Allgemeinheit der christlichen Religion durch solche damalige Kirchengesetze nach und nach auf Zeit und Ort eingeschränkt, geschwächt und aufgehoben worden“.⁵⁰ Einige alte gelehrte Bischöfe hätten schon damals erkannt, dass diese kirchlichen Verordnungen um äußerlicher Zwecke willen eingeführt worden seien, dass aber die eigene Religiosität eines einzelnen Christen nicht unbedingt daran gebunden sein müsse. Diese Haltung sei aber von der strengen Festlegung der einzelnen Christen auf die öffentlich anerkannten Schriften auch für ihren privaten Gebrauch verdrängt worden.

In dieser Abhandlung hat Semler schon in nuce die Unterscheidungen angewandt, die er später mit den Termini der öffentlichen und privaten Religion bzw. Theologie ausgedrückt hat. Die öffentliche Religion diene der äußeren Einheit der Kirche und werde darin von der öffentlichen Theologie unterstützt. Die private Religion diene der inneren Erkenntnis der heilsamen göttlichen Wahrheit und der moralischen

⁴⁷ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 23 (1771/76).

⁴⁸ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 23 (1776).

⁴⁹ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 24.

⁵⁰ Semler, Abhandlung (wie Anm. 8), 25 (1771/76).

Besserung der Menschen und bilde bei selbständig nachdenkenden Christen eine private Theologie aus, die der privaten Religion zu einer historisch abgesicherten Grundlage ver helfe. Semler legt größten Wert darauf, dass die durchaus notwendige äußere Einheit nicht das innere Leben des Christen ersticke, das frei bleiben müsse von äußerem Zwang. Deshalb dürfe nicht das öffentliche Anliegen gegen das private ausgespielt werden und beide müssten voneinander unterschieden, dürften aber nicht getrennt werden.

Die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion, so Semler, sei notwendig, um dem Unterschied zwischen der geschichtlich veränderlichen äußeren Einheit und Gleichheit der Christen und ihrer inneren Ungleichheit und Verschiedenheit in der geschichtlichen Aufnahme des Unveränderlichen gerecht zu werden. So wie die bürgerlichen Gesetze und öffentlichen Ordnungen nicht die innere Ungleichheit und Verschiedenheit der Menschen aufheben sollen und wollen und nicht in das innere Privatleben der Menschen eindringen dürfen,⁵¹ so könne auch die öffentliche Religionsordnung die Privatreligion der Christen nicht auslöschen ohne eine „rohe Tiranney und Beherrschung des Gewissens“.⁵² Die Gewissensfreiheit beruhe also auf der Unterscheidung zwischen Öffentlichem und Privatem auch in der Religion. Über die innere Religion, die allein dem Gewissen folge, könne der Staat nicht bestimmen, denn sie gehöre in die unsichtbare, moralische Welt, nicht in die bürgerliche.⁵³ So wie das Papsttum die Unterscheidung von Religion und Theologie aufgehoben habe, so habe die päpstliche Tyrannei die äußere Religionsform mit der inneren Religion gleichgesetzt, um die Gewissen der Christen beherrschen zu können.⁵⁴

Während Semler den Terminus „Privatreligion“ seit dem Ende der 1770er Jahre sehr häufig benutzte, kommt der Ausdruck „Privattheologie“ schon vor diesem, aber nur einmal 1777 eher beiläufig gebraucht, vor, der Begriff allerdings ist ihm als Entsprechung zu dem der Privatreligion durchaus geläufig. Er spricht dann von „eigener Erkenntnis“⁵⁵, „Privatkenntnis“ oder „Privaterkenntnis“⁵⁶, „Privaturteil“⁵⁷ die auf dem freien Gebrauch der Vernunft mündiger, selbständig denkender Christen beruhen.

Semler spricht in seinem „Versuch einer freiern theologischen Lehrart“ 1777 von einer doppelten Vorstellungsart von der Wahrheit für Gebildete und Ungebildete, die sich in Theologie und Religion ausdrücke.⁵⁸ Viele Schriften der Kirchenväter ge-

⁵¹ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion, Königsberg 1792, 13f. 192.

⁵² Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 14.

⁵³ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 52.

⁵⁴ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 60f.

⁵⁵ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, Leipzig 1786, 59. 99. Semler, Verteidigung des Königlichen Edikts vom 9. Jul. 1788, Halle 1788, 59. Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 8. 188.

⁵⁶ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (wie Anm. 55), Vorrede. 20. 175. 198. 219. 245. Semler, Verteidigung (wie Anm. 55), 22. Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 162.

⁵⁷ Semler, Versuch einer freiern theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 204.

⁵⁸ Vgl. dazu auch Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (wie Anm. 55), 90f.

hörten zur „Geschichte denkender Christen“, die nicht die groben Bilder der einfachen Christen gebraucht hätten. „Man könnte dies die Privattheologie nennen, wozu jeder denkende Mensch ein wirkliches Recht hat; sie bezieht sich auf den Gesichtspunkt, der bei allen denkenden Menschen verschieden und ihr eigentümlicher ist.“⁵⁹ Die Privattheologie ist also für Semler die individuelle Aneignung und Interpretation der christlichen Wahrheit durch den einzelnen, für das geordnete verstandesmäßige Denken begabten Menschen und unterscheidet sich von der öffentlichen Theologie dadurch, dass sie die Verschiedenheit und Eigentümlichkeit der einzelnen Menschen zur Geltung bringt. Sie zielt nicht auf Allgemeinverständlichkeit ab, sondern auf individuelles Verstehen. Insofern korreliert sie mit der Privatreligion, die ebenfalls die individuelle innere Anwendung und Aneignung der christlichen Wahrheit ist im Unterschied zur öffentlichen Religion als ihrer allgemein verbindlichen äußeren Form. Allerdings sei die Theologie nur ein Recht für alle Christen, nicht aber eine Pflicht, da sie von den intellektuellen Fähigkeiten des einzelnen abhängt. Nicht jede Privatreligion müsse auch eine Privattheologie hervorbringen. Auch wenn die Privatreligion jedem Christen zukomme, gelte dies nicht für die Privattheologie. Denn auch hier sei die grundsätzliche Unterscheidung von Religion und Theologie wirksam, die Glaubenserfahrung nicht an Wissenschaftlichkeit binde und umgekehrt nicht die wissenschaftliche Erkenntnis von der Erleuchtung abhängig mache.

In der Geschichte des Christentums sei die Privattheologie durch die Bindung an äußere Autoritäten wie das Papsttum zum Erliegen gekommen. „Diese ehemalige Freiheit denkender Christen und Lehrer, welche unleugbar höchst gegründet und der Religion sehr vorteilhaft war, ist erst nach und nach durch unechte Grundsätze und Absichten aufgehoben worden, so lange man unter Einem kirchlichen Oberhaupte stehen wollte.“⁶⁰ Die öffentliche Theologie habe die Funktion gehabt, die allgemeine kirchliche Ordnung gegen Abweichungen zu schützen und abzugrenzen, sie sei aber in keiner direkten Beziehung zum Grund des christlichen Glaubenslebens gestanden.⁶¹ Gegen diese Tendenz zur Verfestigung und zur Austrocknung des christlichen Lebens sei immer wieder eine Privattheologie aufgetreten, die mit freiem unabhängigen Urteil den „Unterschied zwischen den christlichen Glaubensartikeln und den veränderlichen Kirchenartikeln“ zur Geltung gebracht habe. Das beste Beispiel dafür sei die Reformation, der es gelungen sei, mit Hilfe der Landesherren die freien Privaturteile nicht nur der bisherigen Kirchenlehre entgegenzusetzen, sondern auch neue Kirchen entstehen zu lassen, die nicht mehr vom römischen Bischof abhängig waren.⁶² Insofern betrachtet Semler die Privattheologie als die treibende innovative und emanzipatorische Kraft in der Kirchengeschichte, die verfestigte Machtstrukturen aufbrechen helfe. In der Reformation sei klar geworden, „daß die äußerliche Verschiedenheit der Kirchen der Einigkeit der christlichen Kirche, die auf Einem Grunde beruhte, nicht entgegen war“.⁶³ Die Protestanten hätten sich durch

⁵⁹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 181.

⁶⁰ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 181 f.

⁶¹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 202.

⁶² Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 204.

⁶³ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 204.

„ein freies vernünftiges Denken und Prüfen“ von der biblisch nicht begründeten Theologie und der äußeren Autorität der römischen Kirche losgesagt, ohne dass dieser Vernunftgebrauch in Widerspruch zum christlichen Glauben geraten wäre.⁶⁴ Ohne das freie Nachdenken über die christliche Wahrheit, das Wort Gottes, also ohne Privattheologie, wäre die Reformation nicht möglich gewesen.

Semler kritisiert die Verpflichtung der Christen auf eine traditionelle, öffentlich eingeführte „gemeinschaftliche Religionssprache“ und „gemeinschaftliche Kirchensprache“, die der vergeblichen Hoffnung nachgehe, dadurch die „christliche innere Wohlfahrt“ zu gewährleisten. Dieses Unterfangen müsse scheitern, weil es den eigenen Gebrauch der christlichen Freiheit hindere und die Entstehung von je individuellen, lebendigen „Privatsprachen“ in der jeweiligen Privatreligion jedes Christen verhindere. Alle denkenden Christen müssten frei beurteilen dürfen, ob die gemeinschaftliche überkommene Kirchensprache ihrer Privatreligion entspreche oder nicht. „Ist also die moralische Religion, die Privatreligion, dem Gewissen des Christen immerfort unterworfen, so muß der Christ auch eine Privatsprache dazu für sich, vor Gott, so frei haben, als gern er der gesellschaftlichen Religionsordnung ihres großen öffentlichen Zwecks willen ohne allen eigenen Schaden einwilliget.“⁶⁵ Den Grund für den Mangel und das Versagen der alten Kirchensprache sieht Semler darin, dass sie kraftlos geworden sei, sich überlebt habe und das nicht mehr ausdrücken könne, was sie einst konnte. Deshalb würden sich die Menschen zunehmend von ihr abwenden. Umso mehr sei eine Sprache notwendig, die aus der lebendigen Religiosität des freien Einzelnen stamme und wieder zu den Wurzeln im Wort Gottes zurückfinde.

Für Semlers Begriff einer religiösen Privatsprache ist nicht der Gegensatz des Individuellen gegen das Allgemeine entscheidend, so als könne sie nicht sozial sein und in einer Gemeinschaft gesprochen werden, aber auch nicht der Unterschied zwischen dem Sprechen über äußere Weltzustände und dem Sprechen über die eigenen inneren Zustände, wie es etwa Wittgensteins Begriff meint, sondern der Gegensatz zu einer an eine öffentlich anerkannte Institution, eine Kirche oder Konfession, gebundenen Sprache. Der einzelne müsse in seiner eigenen Sprache seine Erfahrungen mit der christlichen Wahrheit ausdrücken können und dürfe nicht dazu gezwungen werden, dies in einer nicht mehr verständlichen, überkommenen, sinnentleerten Sprache zu tun. Die Vielfalt der einzelnen Bedingungen des Christseins bringe eine Pluralität der Sprachen mit sich, die die gleichbleibenden Grundsätze der christlichen Religion ausdrückten.⁶⁶ Diese Vielfalt sei in der Geschichte des Christentums von Anfang an vorhanden gewesen und eine „innere Gleichheit oder Identität der Begriffe und Lehrsätze“ sei nach dem Willen Gottes unmöglich.⁶⁷ Die „moralische Ungleichheit der Christen“ sei unüberwindlich.⁶⁸

⁶⁴ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 209. Dieser Aspekt der Privattheologie kommt bei Hornig, Semler. Studien (wie Anm. 6), 183 zu kurz.

⁶⁵ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), Vorrede.

⁶⁶ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 21.

⁶⁷ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 116f. Vgl. 159. 174.

⁶⁸ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 118f. Vgl. 213. 216. 241.

Zweck der öffentlichen Religion müsse es sein, das unendliche Wachstum der moralischen Religion zu befördern.⁶⁹

Das gemeinsame Leben in der Gesellschaft aber mache es erforderlich, sich auf eine gemeinsame Sprache zu einigen, auf eine öffentliche Religionsprache. Als Bürger in der Gesellschaft nähmen die Christen daran teil und könnten diese öffentliche Religionsordnung für ihre eigene halten oder ihre Privatreligion davon unterscheiden.⁷⁰ Da die Christen nicht Sklaven der Kirche seien, dürften sie ihre Privatsprache behalten und entwickeln und müssten sich nicht immer durch die Kirche unterweisen lassen.⁷¹ Die Unterdrückung der Privatreligion durch die öffentliche Religion habe der Macht des Klerus gedient.⁷² Umgekehrt dürften es sich einzelne Christen aber auch nicht anmaßen, andere eigenmächtig belehren zu wollen und sich den öffentlichen Kirchenordnungen entgegenzustellen.⁷³ Darin sieht Semler auch die Zielrichtung des Wöllnerschen Religionsedikts vom 9. 7. 1788, nicht in der Beschränkung der Privatreligion als solcher, wohl aber im Schutz der öffentlichen Religion vor willkürlicher Beschädigung unter Missbrauch der Gewissensfreiheit und durch „falsche Aufklärung“.⁷⁴

Semlers Vorbehalte gegen eine allgemeine öffentliche Religionsprache erstreckten sich auch auf die Sprache der Bibel, die für ihn nicht Maßstab des Ausdrucks der christlichen Wahrheit sein könne. Denn auch diese Sprache sei eine historisch entstandene, damit etwas Äußerliches, das nicht mit dem Wort Gottes selbst verwechselt werden dürfe.⁷⁵ Hier bestimmt also Semlers Unterscheidung zwischen Wort Gottes und Heiliger Schrift die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion. Die geschichtliche Entwicklung des Christentums bringe auch die Notwendigkeit neuer Ausdrucksweisen mit sich, um den in der Bibel vermittelten Gehalt zu bewahren. Gerade das Bewusstsein von der Geschichtlichkeit des Christentums ermögliche eine Distanz zu seinen geschichtlichen Erscheinungsweisen, die seiner Gegenwärtigkeit gerecht zu werden erlaube.

Die Unterscheidung zwischen der öffentlichen und der privaten Religion sei eine Aufgabe und ein Ergebnis der Privattheologie, in der einzelne selbstdenkende Christen in Verantwortung nur vor Gott die christliche Wahrheit erkennen. „So bleibt übrig, daß fähige Christen die historische christliche Religion, welche wirklich von gesellschaftlicher Form und Lehrordnung abhängt, ferner immer mehr von der moralischen Privatreligion zu unterscheiden berechtigt sind, und in dieser Unterscheidung bloß Gott unterworfen bleiben.“⁷⁶ So erweist sich die Privattheologie als das Mittel der Verlebendigung der christlichen Religion in einer Situation der Sinnentleerung ihrer öffentlichen, historisch gewachsenen Erscheinungsweise. Der

⁶⁹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 120. 125 f. 175.

⁷⁰ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 26 f. 105.

⁷¹ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 43.

⁷² Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 102.

⁷³ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 53. 83. 160. 201. 245.

⁷⁴ Semler, Verteidigung (wie Anm. 55), 50. 73 f. 112. 120.

⁷⁵ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 78 f.

⁷⁶ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion (wie Anm. 55), 247.

einzelne Christ ist auf sich selbst und seine unabhängige Erkenntnisfähigkeit verwiesen, nicht um die christliche Wahrheit zu begründen, aber um ihre Wirksamkeit an sich erfahren und ihr einen neu verständlichen Ausdruck verschaffen zu können.

In seinem nach dem Tod 1792 herausgegebenen „Letzten Glaubensbekenntniß über natürliche und christliche Religion“ erklärt Semler, die öffentliche Religionsform hänge mit der bürgerlichen Verfassung zusammen, verdränge aber nicht die innere oder private Religion der Christen, die der öffentlichen angehörte.⁷⁷ Die Privatreligion sei aber nicht aus der öffentlichen ableitbar, sie gehe vielmehr auf die eigene Erkenntnis der Christen und ihre Anwendung zurück.⁷⁸ Die Privatreligion bedürfe also der Privattheologie, gehe aber in ihr nicht auf, sondern müsse sie erst durch Anwendung auf die lebendige Erfahrung beziehen. Den einzelnen Christen müsse es freistehen, eine ihrer Erkenntnisfähigkeit entsprechende Auslegung der Hl. Schrift zu finden und den erkannten Sinn individuell praktisch anzuwenden.⁷⁹ Wie die Unterscheidung von Auslegung und Anwendung der Heiligen Schrift zeigt, wie sich Religion und Theologie zueinander verhalten, so bestimmt sie auch das Verhältnis von Privatreligion und Privattheologie.

Die öffentliche Theologie sei notwendig um der äußeren Einheit der Christen in der bürgerlichen Gesellschaft willen, aber sie könne den inneren Grund und Inhalt der christlichen Religion nicht ausschöpfen.⁸⁰ Deshalb müsste in den Christen noch eine „eigene innere Bewegung ihres Verstandes, Urteils und ihrer Neigung gegen Gott und Christum“ entstehen, die ganz frei von äußeren Vorgaben und Einschränkungen bleiben müssten.⁸¹ „So ist der freie eigene Gebrauch des Nachdenkens über den Inhalt und Umfang der christlichen Verehrung Gottes, eine ausgemachte Pflicht für alle fähigern Christen, die sie sich selbst durchaus schuldig sind, und woran sie durch gar keine äusserliche Lehrform gehindert werden können.“⁸² Die öffentliche Theologie müsse also durch eine private ergänzt werden und dürfe diese nicht verdrängen.⁸³ Aber die Privattheologie eines einzelnen dürfe umgekehrt nicht die öffentliche Religionsordnung umwerfen wollen.⁸⁴

Mit der Unterscheidung von Religion und Theologie einerseits und ihrer öffentlichen und privaten Form andererseits hat Semler den Bereich der Religion in ihrem Verhältnis zu Gesellschaft und Staat sowie im Hinblick auf das Verhältnis von Glaube und Wissen ausdifferenziert, um ihr die bestmögliche Entfaltung in Ordnung und Freiheit zu sichern. Seinen Unterscheidungen lagen die Kategorienpaare des Äußeren und Inneren, des Allgemeinen und Besonderen, des Öffentlichen und Privaten, der Einheit und Verschiedenheit, der Gleichheit und Ungleichheit, des Veränderlichen und Unveränderlichen zugrunde, die eine differenzierte Analyse des komplexen Bereichs der Religion ermöglichten und zugleich die Beziehungen zwischen dem Unterschiedenen sichtbar werden ließen.

⁷⁷ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 4f.

⁷⁸ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 8, 152.

⁷⁹ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 196.

⁸⁰ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 68.

⁸¹ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 76f.

⁸² Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 175.

⁸³ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 105.

⁸⁴ Semler, Letztes Glaubensbekenntniß (wie Anm. 51), 153f.

2. Hintergründe für die Unterscheidungen

a. Die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Religion und Theologie hat ihre Vorgeschichte in der politischen Theorie des Rationalismus und der Aufklärung seit Hugo Grotius. Im Anschluss an diesen unterscheidet Thomas Hobbes in seinem „Leviathan“ (1651) zwischen öffentlicher und privater Verehrung Gottes. Die öffentliche werde vom Staat geregelt, der darin frei sei, während die Mitglieder des Staats daran gebunden seien. Die private Gottesverehrung geschehe durch die Privatpersonen, die darin im Verborgenen ganz frei seien, öffentlich aber durch Gesetz und Sitte bedingten Einschränkungen unterliegen. Eine Kirche sei eine Gesellschaft von Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennen und sich auf Anweisung eines Souveräns versammeln. Es könne deshalb keine allgemeine Kirche geben, der alle Christen gehorchen müssten, denn, so betont Hobbes gegen die Anmaßungen des Papsttums, es gebe auf Erden keine Gewalt, der alle anderen Staaten unterstünden. Die Einheit von bürgerlichem Staat und Kirche bedinge die Vielheit der Kirchen. Der Souverän setze jeweils als oberster Priester andere Priester und Lehrer der Religion ein. Während die von diesen vertretene Lehre öffentlich sei, bleibe der Glaube innerlich und unsichtbar.⁸⁵ Hobbes unterscheidet bei der Frage nach Wahrheit oder Falschheit der Wunderberichte zwischen der privaten Vernunft des einzelnen und der öffentlichen Vernunft des souveränen Leiters der Kirche, der diese Frage zu entscheiden habe. Ein Privatmann habe dennoch die Freiheit, die Wunderberichte zu glauben oder nicht, aber sein öffentliches Bekenntnis müsse dem Urteil der öffentlichen Vernunft entsprechen.⁸⁶

Im Anschluss daran betrachtet Samuel Pufendorf in seinem Traktat „De habitu religionis christianae ad vitam civilem“ (1687) das Verhältnis von Religion und Staat. Die Religion unterliege als innerliche nicht der staatlichen Gewalt. Denn die Religion habe einen höheren Ursprung als der Staat, der seine Grenzen überschreiten würde, wollte er seine Macht auf die Religion ausdehnen.⁸⁷ Allerdings könne er äußere Handlungen der Religion der Strafe unterstellen, wenn sie die öffentliche Ordnung gefährdeten. Innere Handlungen hingegen seien immun.⁸⁸ Das Beispiel alttestamentlicher Könige zeige, dass diese als Obrigkeit keine *potestas circa sacra*, wohl aber eine *circa personas* besessen hätten.⁸⁹ Das Reich Christi sei kein durch weltliche Gewalt regierter Staat, da es das Reich der Wahrheit sei, das keiner weltlichen Herrschaft und keines Zwangs bedürfe.⁹⁰ Wenn unter einem Staat eine unabhängige Gemeinschaft von Menschen verstanden werde, die durch einen obersten Herrscher regiert werde, dann sei deutlich, dass die Kirche kein Staat sein könne. Denn das Wort Kirche habe seinen Ursprung im Begriff der Demokratie, wo es eine Versammlung von Bürgern

⁸⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan, sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, Amsterdam 1670, T. 1, c. 31.

⁸⁶ Hobbes, *Leviathan* (wie Anm. 85), c. 37.

⁸⁷ Samuel Pufendorf, *De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, in: Christian Thomasius, *Vollständige Erläuterung der Kirchenrechtsgelehrtheit*, Band I, Frankfurt-Leipzig 1740, § VI, 45.

⁸⁸ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § VII, 49.

⁸⁹ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § X, 97.

⁹⁰ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § XXIX, 214.

bedeute, die hörend und beratend über bürgerliche Angelegenheiten befinden und dazu aus ihren privaten Häusern an einem gemeinsamen Ort zusammenkommen. Seinem Ursprung nach bedeute also das Wort Kirche keinen Staat, sondern einen Zustand der demokratischen Gesellschaft (*affectatio reipublicae democraticae*). Pufendorf unterscheidet zwischen einer staatlichen und einer bürgerlichen Öffentlichkeit und weist die Religion als Kirche der letzteren zu, weil dort schon in der Frühzeit die Ältesten durch Wahl bestimmt wurden, damit keine der staatlichen ähnliche Herrschaft in der Kirche entstände.⁹¹ Die Kirche sei nicht deckungsgleich mit dem Staat, sie könne ebenso in Form von privaten Einrichtungen oder familiären Versammlungen realisiert sein.⁹² Werde der Fürst oder Staat christlich, dann genieße die vorher als Privatgesellschaft bedrohte oder geduldete Kirche, wenn sie sich gesetzes-treu verhalte, den staatlichen Schutz vor Verfolgung, ihr Gesellschaftsstatus bleibe erhalten.⁹³

Christian Thomasius, der die Schrift seines Lehrers Pufendorf kommentiert, unterscheidet einen inneren und einen äußeren Gottesdienst. Der erste bestehe in der Gotteserkenntnis, die durch bloßes Nachdenken zustande komme, zu Gottesfurcht und Gottvertrauen führe und Gottesdienst im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes sei. Der äußere Gottesdienst liege darin, dieses innere Vertrauen und diese Gottesfurcht durch äußerliche Zeichen anderen zu erkennen zu geben. Die wahre Religion bestehe nicht im äußeren Gottesdienst, sondern allein im inneren, der vorhanden sein könne auch ohne jenen. Der äußere Gottesdienst sei ohne den inneren leer und heuchlerisch, er sei weder durch Vernunft noch durch Offenbarung von Gott geboten, aber die Vernunft lasse erkennen, dass er nicht verwerflich sei. Weder der innere noch der äußere Gottesdienst seien per se Gegenstände königlicher Gewalt, denn die Menschen sollten sie frei ausüben können, es sei denn, sie störten die öffentliche staatliche Ordnung. Die Kirche bedürfe keiner Zwangsgewalt.⁹⁴ Die Religionen könnten auch nicht untereinander Zwang ausüben, denn sie seien alle gleichgestellt.⁹⁵ Die Religion sei kein Gegenstand weltlicher Gesetzgebung, der nur die äußeren Handlungen der Menschen unterliegen.⁹⁶ Dies bedeute, dass der Fürst kein regale in sacris in bezug auf den inneren Gottesdienst habe, den äußeren Gottesdienst aber, insofern er eine äußerliche Handlung sei, könne er de jure nach seinem Belieben ordnen.⁹⁷

In seiner „Einleitung zur Sittenlehre“ (1692) sieht Thomasius den inneren Gottesdienst in der Natur des Menschen angelegt, den äußeren jedoch nicht. Der Mensch „weiß endlich der natürlichen Erkenntnis nach von keinem andern Gottesdienst als von dieser aus kindlichem Vertrauen und Ehrfurcht herrührenden Begierde, sein Leben nach Gottes Willen anzustellen, und begreift für sich selbst nicht, ob und mit was für äußerlichen Ceremonien er sonst gegen Gott seinen Dienst bezeugen solle,

⁹¹ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § XXX, 218f. Vgl. § XXXIX, 285.

⁹² Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), 220. 223.

⁹³ Pufendorf, *De habitu religionis christianae* (wie Anm. 87), § XLI, 300f.

⁹⁴ Thomasius, *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 14f.

⁹⁵ *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 27.

⁹⁶ *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 51.

⁹⁷ *Vollständige Erläuterung* (wie Anm. 87), 54.

obschon insgemein die Gelehrten das Gegenteil zu behaupten pflegen und dafür halten, daß der Mensch von Natur getrieben werde, Gott einen äußerlichen Gottesdienst durch äußerliche Ceremonien und äußerliches Beten, Loben und Danken zu erweisen.“⁹⁸ Aus bloßer Vernunft, ohne Offenbarung Gottes, sei die Notwendigkeit eines äußerlichen Gottesdienstes nicht zu erkennen.⁹⁹ Die äußerlichen Handlungen seien nützlich, aber auch trügerisch.

In seiner „Abhandlung vom Recht Evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien“ weist Thomasius die Unterscheidung zwischen innerlichen und äußerlichen Religionssachen zurück, weil sie Streit darüber hervorrufe, was zu den einen und was zu den anderen gehörte. Alles Tun und Lassen der Bürger, das ihrem freien Willen entspringe, sei der Gewalt des Fürsten unterworfen. Dies komme mit der Vernunft besser überein als die Meinung, der Fürst könne wohl in äußerlichen Religionssachen etwas befehlen, nicht aber in innerlichen. Dass der Fürst keine Gewalt in innerlichen Religionsangelegenheiten habe, könne nicht bezweifelt werden, weil diese nicht dem freien Willen der Menschen unterliegen. Aber die Unterscheidung auf Fälle anzuwenden, gebe nur Anlass zu Auseinandersetzungen, die den Frieden störten.¹⁰⁰

Christian Wolff greift in seiner deutschen Ethik „Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, zur Beförderung ihrer Glückseligkeit“ die Unterscheidung zwischen innerlichem und äußerlichem Gottesdienst wieder auf und leitet sie anthropologisch aus der Dualität von Seele und Leib ab. Die Handlungen der Seele würden innerliche, die des Leibes äußerliche genannt.¹⁰¹ Der aus innerlichen Handlungen bestehende Gottesdienst heiße innerlicher, der aus äußerlichen Handlungen bestehende äußerlicher Gottesdienst.¹⁰² Da die Gottseligkeit, die Liebe und Furcht Gottes und das Gottvertrauen Gedanken der Seele seien, gehörten diese Pflichten zum innerlichen Gottesdienst.¹⁰³ Wenn aber der Mensch dadurch zu äußeren Handlungen angetrieben werde, entstehe ein äußerlicher Gottesdienst.¹⁰⁴ Dazu gehöre der Unterricht von Gott, der eine Folge der inneren Gotteserkenntnis sei.¹⁰⁵ Dieser Unterricht sei, so Wolff im „Jus naturae“ (1748), Aufgabe öffentlicher, vom Staat bestellter Lehrer, die sowohl in der natürlichen Religion und Theologie als auch in der geoffenbarten Religion ausgebildet seien.¹⁰⁶ Sie müssten dieses Amt in öffentlichen Einrichtungen ausüben und dürften sich nicht auf private Zusammenkünfte beschränken. Dies brächte die staatliche Ordnung in Gefahr. Wolff unterstellt den Pietisten, sie zögen die privaten Zusammenkünfte (*conventicula privata*) dem öffent-

⁹⁸ Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre, Halle 1692, Nachdruck Hildesheim 1968, 134.

⁹⁹ Thomasius, Einleitung zur Sittenlehre (wie Anm. 98), 136.

¹⁰⁰ Thomasius, Abhandlung vom Recht Evangelischer Fürsten in Mittel-Dingen oder Kirchen-Ceremonien, in: Ders., Auserlesene Schriften, Halle 1705, Nachdruck Hildesheim 1994, 111f. 154.

¹⁰¹ Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, Halle 1733, Nachdruck 1976, § 756.

¹⁰² Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 757. Vgl. Wolff, *Jus naturae, methodo scientifica pertratatum*, Band I, Frankfurt-Leipzig 1740, §§ 1229–1254.

¹⁰³ Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 758.

¹⁰⁴ Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 759.

¹⁰⁵ Wolff, Vernünftige Gedanken (wie Anm. 101), § 761.

¹⁰⁶ Wolff, *Jus naturae*, Band VIII, Frankfurt-Leipzig 1748, § 459f.

lichen Gottesdienst vor, weil sie durch ihre ruhsüchtige Frömmigkeit heiliger als die anderen erscheinen wollten. Dies dürfe in einem geordneten Staatswesen nicht geduldet werden.¹⁰⁷ In seinen „Grundsätzen des Natur- und Völkerrechts“ (1754) betont Wolff, dem Landesherrn obliege die Sorge für den äußerlichen Gottesdienst und die Bestellung öffentlicher Lehrer, um die Untertanen von Gott und seinem Willen zu unterrichten.¹⁰⁸ Wolff definiert das Öffentliche als das, was die gesamte Gesellschaft betrifft, das Private als das, was nur einzelne Mitglieder oder Teile der Gesellschaft angeht.¹⁰⁹ Er wendet diese Unterscheidung aber nicht auf die Kirche an, weil er die privaten Versammlungen der Pietisten nicht gutheißen konnte.

Das „Große Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste“ von Johann Heinrich Zedler hingegen bringt einen Artikel „Privat-Gottes-Dienst“ und bemerkt, „daß die Kirche überhaupt und in so ferne sie in der Republik ist, in eine Privat- oder öffentliche Versammlung eingetheilt wird“.¹¹⁰ Der ersten gehöre der Fürst nicht an, sie sei nur eine Privatzusammenkunft, die entweder von der Obrigkeit verboten sei oder, wenn geduldet, keinen öffentlichen Gottesdienst halten, sondern nur im Privaten ihre Andacht verrichten dürfe. Auch hier ist eine Kirche als Privatgesellschaft deutlich gegenüber der öffentlichen abgewertet. Darin könnte sich der Einfluss Wolffs zeigen.

Wolffs Schüler Georg Friedrich Meier hält in seiner „Philosophischen Sittenlehre“ (1753) die Religion für „durchaus angenehm und belustigend“.¹¹¹ Auch er teilt sie in innerliche und äußerliche ein. Die innerliche Religion sei eine Handlung der Seele in Erkennen und Begehren.¹¹² Der äußerliche Gottesdienst sei der Inbegriff aller willentlichen Bewegungen des Körpers mit dem Ziel der Ehre Gottes. Er sei Zeichen der innerlichen Religion. Der äußerliche Gottesdienst müsse auf den inneren bezogen bleiben, und der innerliche müsse sich im äußerlichen darstellen.¹¹³

Die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gottesdienst bei Hobbes wurde von der zwischen äußerlichem und innerlichem Gottesdienst bei Thomasius abgelöst, der sie jedoch später relativiert hat, während sie von Wolff anthropologisch und von Meier semiotisch begründet und wieder als grundlegend betrachtet wurde. Wolff lehnte die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gottesdienst ab, weil sie das Konventikelwesen begünstige. Für Semler hingegen ist nicht der Unterschied zwischen Innerlichem und Äußerlichem entscheidend, sondern der zwischen Öffentlichem und Privatem bei der Bestimmung von Religion und Theologie in der Gesellschaft. Darin orientiert er sich eher an Hobbes als an Thomasius und Wolff. Sein Religionsverständnis ist stärker soziologisch geprägt als das vom anthropologischen Leib-Seele-Dualismus bestimmte bei Wolff, geht aber darin nicht auf. So kann er viel besser den gesellschaftlichen Entwicklungen entsprechen, als dies die spekulative Theorie Wolffs vermochte.

¹⁰⁷ Wolff, *Jus naturae* (wie Anm. 106), § 464.

¹⁰⁸ Wolff, *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts*, 1754, Nachdruck Hildesheim 1980, § 1024.

¹⁰⁹ Wolff, *Jus naturae*, Band VIII (wie Anm. 106), c. 1, § 23.

¹¹⁰ Johann Heinrich Zedler, *Großes Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste*, Band 29, Leipzig-Halle 1741, 576.

¹¹¹ Georg Friedrich Meier, *Philosophische Sittenlehre*, 1. Teil, Halle 1753, 111.

¹¹² Meier, *Philosophische Sittenlehre* (wie Anm. 111), 122.

¹¹³ Meier, *Philosophische Sittenlehre*, 2. Teil, Halle 1754, 3–10.

b. Immanuel Kant hat in seiner „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, die 1784 erschien, also zwei Jahre vor Semlers Schrift „Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen“, einen öffentlichen Gebrauch der Vernunft von einem privaten unterschieden und dem ersten volle Freiheit zugebilligt, während dem letzten Beschränkungen auferlegt werden könnten, die in den Grenzen eines Amtes oder einer Verpflichtung begründet liegen. Damit scheint Kant die Begriffe des Öffentlichen und Privaten in umgekehrter Weise auf die geistige Freiheit zu beziehen, als es bei Semler geschieht. Aber auch Kant führt seine Unterscheidung am Beispiel der Religion durch, weil sie das Feld sei, auf dem die Abhängigkeit und Unmündigkeit der Menschen am gefährlichsten sei.¹¹⁴ Kant möchte dem Gelehrten, der die Religion ohne Bindung an eine Kirche allein mit der Vernunft betrachtet, volle Freiheit zugesichert wissen, muss aber dem Kirchendiener, dem kirchlichen Funktionsträger, eine Einschränkung seiner Denkfreiheit zugestehen, insofern er sich verpflichtet hat, bestimmte Grenzen einzuhalten. Die Vernunft ziehe sich deshalb auf einen Privatgebrauch zurück, da sie nicht öffentlich zur Geltung gebracht werden darf, sie werde zur Privatsache. Freie öffentliche Wirksamkeit müsse ihr aber in der Wissenschaft zugestanden werden, wo der Gelehrte ganz in eigenem Namen sprechen könne.¹¹⁵

Die unterschiedliche Anwendung der Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem bei Kant und Semler scheint nicht in inhaltlichen Differenzen begründet zu liegen, sondern in verschiedenen Perspektiven. Kant betrachtet die Religion und die Kirchen als Philosoph von außen und es erscheint ihm deshalb der Vernunftgebrauch in ihnen als privat im Unterschied zu dem öffentlichen außerhalb von ihnen in der Wissenschaft. Semler hingegen hat als Theologe die öffentliche Theologie an den Universitäten und Schulen, die kirchlich-konfessionell gebunden ist, im Blick, die er von der Privattheologie einzelner Christen abheben möchte, der Theologie einzelner intellektuell befähigter Christen, die in eigener Verantwortung ohne Bindung an ein öffentliches Amt ihre Vernunft auf die Religion anwenden und zu einem eigenen Urteil über sie kommen können, um dadurch die öffentliche Theologie zu befruchten und zu beleben.

c. Eine theologische und empirische Hauptquelle für die Unterscheidung von öffentlicher und privater Religion und Theologie bei Semler stellt der Pietismus dar. Philipp Jakob Spener hatte in seinen „Pia desideria“ (1675) unter Berufung auf das geistliche allgemeine Priestertum der Christen eine Reform der Kirche durch Stärkung der privaten Frömmigkeit angeregt, die sich in privaten Zusammenkünften in freier Verantwortung der Christen artikulieren solle. Spener unterscheidet eine mit natürlichen Kräften der Vernunft arbeitende wissenschaftliche Theologie von der geistlichen Theologie, die der Verkündigung dient, und bezieht wie Semler die Regel Luthers, Meditation, Anfechtung und Gebet machten den Theologen aus, nur auf die

¹¹⁴ A 493.

¹¹⁵ A 487.

letztere.¹¹⁶ Spener anerkennt den Unterschied zwischen Glauben und Theologie, aber er betont den Zusammenhang zwischen beiden.¹¹⁷ Die Laien könnten wie die Fachtheologen theologische Erkenntnis gewinnen und der Erleuchtung teilhaftig werden.¹¹⁸ Semler konnte ihm so weit folgen, er weigerte sich jedoch, die Erleuchtung zur Voraussetzung der wissenschaftlichen Theologie zu machen.

Gottfried Arnold unterscheidet das in äußerlichen Ordnungen etablierte Kirchenwesen vom innerlichen, geistlichen Christentum, für das er Gewissensfreiheit gegenüber staatlichem Zwang zu bestimmten Gottesdienstformen und Kirchenordnungen beansprucht. Diese Gewissensfreiheit bedeute nicht, sich dem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zu entziehen, wohl aber von ihr „die wolthat der Christlichen Toleranz und freyheit in gewissens-sachen“ zu fordern.¹¹⁹ Arnold beruft sich sogar auf den Begriff der natürlichen Religion, der der Religionstheorie der Aufklärung zugrundeliegt, um die Indifferenz des äußerlichen Gottesdienstes gegenüber dem innerlichen zu begründen. Der allein wahre Gottesdienst sei innerlich, geistlich und frei, an keine äußeren Bedingungen gebunden.¹²⁰ Dennoch seien äußere Ordnungen notwendig wegen der Schwäche der menschlichen Natur.¹²¹ Aber die innere Freiheit des Christen binde ihn nicht an das Äußere.¹²²

d. Semler berief sich für seine Unterscheidungen wiederholt auf Luther. Johann Lorenz von Mosheim habe in seiner Einführung in die Theologie von 1756 gezeigt, dass der von der altprotestantischen Orthodoxie als Regel für das Theologiestudium aufgefasste Satz Luthers ‚oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum‘ von diesem selbst nicht als Methodenanleitung verstanden wurde, sondern als Weg zur Erfahrung dessen, worum es in der Theologie geht.¹²³ Bei Luther selbst gebe es also den Ansatz zu einer Unterscheidung von Religion und Theologie, wenn er den traditionellen, eigentlich für Mönche bestimmten Spruch umdeutet zu einer Anweisung für alle Christen im Hinblick auf ihr ewiges Heil. Diese Unterscheidung habe sich schon vor Luther im Zusatz ‚mystica‘ zu ‚theologia‘ zur Geltung gebracht, um das Bemühen um Seelenheil, die praktische Anwendung der christlichen Wahrheiten, zu unterscheiden von dem intellektuellen Bestreben der Erkenntnis des Glaubens, der wissenschaftlichen Theologie.¹²⁴ Es sei leicht zu bemerken, dass Luther in seinem Satz „von der Erfahrung und Anwendung der eigentlichen geoffenbarten Hauptwahrheiten“ rede und dass er mit Theologie das meine, was zur Ordnung des

¹¹⁶ Philipp Jakob Spener, Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und recht-schaffenen Theologen (1680), in: Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe, hg. von Kurt Aland, Band 1: Die Grundschriften, Teil 2, Gießen 2000, 129.

¹¹⁷ Spener, Die allgemeine Gottesgelehrtheit (wie Anm. 116), 305.

¹¹⁸ Spener, Die allgemeine Gottesgelehrtheit (wie Anm. 116), 301.

¹¹⁹ Gottfried Arnold, Erklärung vom gemeinen Sektenwesen (1700), in: Gottfried Arnold in Auswahl, hg. von Erich Seeberg, München 1934, 140.

¹²⁰ Arnold, Erklärung (wie Anm. 119), 157.

¹²¹ Arnold, Erklärung (wie Anm. 119), 229.

¹²² Arnold, Erklärung (wie Anm. 119), 234. 237.

¹²³ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 10f.; Johann Lorenz Mosheim, Kurze Anweisung, die Gottesgelehrtheit vernünftig zu erlernen, Helmstädt ²1763, 20. 23–25.

¹²⁴ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 26. 31. 33.

Heils gehöre und was für jeden Christen zu erfahren notwendig sei.¹²⁵ „Man siehet unwidersprechlich, daß Lutherus hier von dem Einfluss dessen, was in Gottes Wort enthalten ist, auf unser Verhalten und Betragen, redet; folglich von Warheiten, die eigentlich unmittelbaren Einfluss auf uns haben sollen und müssen, also, die uns Menschen angehen, wenn wir uns in ein Verhältnis gegen Gott setzen wollen, das das richtige ist. Die Rede ist von unserm Vortheil und Nachtheil; darzu brauchen wir die Erleuchtung, und darauf geht sie, nicht auf Warheiten ausser diesem Verhältnis an und für sich.“¹²⁶ Der Gebrauch, die Anwendung der biblischen Wahrheit bedürfe der Erleuchtung, nicht die historische Erkenntnis des Verstandes.¹²⁷ Durch die drei von Luther genannten Mittel werde der Mensch ein rechter Theologe in bezug auf die praktischen Wahrheiten.¹²⁸ Davon müsse der wissenschaftliche Theologe unterschieden werden: „Ein Theologus aber, muß auch noch viel mehr wissen und behaupten, als er selbst erfahren kan, oder nicht alle theologischen Warheiten, sind unmittelbar und zunächst praktisch.“¹²⁹ Auch Semlers Lehrer Sigmund Jacob Baumgarten habe in seiner Dogmatik den Spruch Luthers ausdrücklich auf die heilsame Erkenntnis eines jeden Christen eingeschränkt und diese von der theoretischen Erkenntnis abgehoben.¹³⁰ Luthers Spruch dürfe nicht gegen dessen Absicht zu einer „Enzyklopädie der ganzen Theologie“ gemacht werden, er müsse vielmehr als Anleitung zur Erfahrung des Heils für alle Christen betrachtet werden.¹³¹ Luther habe immer die Theologie als gelehrte historische Kenntnis der Geschichte der christlichen Lehre unterschieden von der praktischen Vorstellung von dieser Lehre, die allen Christen nötig sei.¹³² Der Begriff einer allgemeinen Theologie, den Semler bei Luther erkennt, wird aber durch seine Unterscheidung zwischen Religion und Theologie verdeckt.

Luthers von Semler herausgestellter Begriff einer allgemeinen Theologie, die jedem Menschen zukomme, insofern er in einem Verhältnis zu Gott steht, ist nicht mit Semlers Begriff der Privattheologie gleichzusetzen. Denn dieser setzt die Unterscheidung von Religion und Theologie voraus, während jener auf die Seite der Religion gehört. Die allgemeine Theologie Luthers ist ein Akt der Frömmigkeit, die Privattheologie Semlers ein Akt der theoretischen Erkenntnis. Aber Semler beruft sich für seine Unterscheidung von Öffentlichem und Privatem in Bezug auf Religion und Theologie ebenfalls auf Luther. Dieser habe mit seiner Unterscheidung des inneren vom äußeren Menschen der inneren Religion und der Freiheit des Gewissens ihr Recht verschafft gegen die Unterdrückung durch äußere Gewalt, sei es des Papstes oder des Staats.¹³³ „Ich hätte es wohl nötig, manche Stellen von dieser Freiheit geübter Christen aus Luthers Schriften oder aus Arndt, Spener und andern praktischen Schriftstellern hier abdrucken zu lassen. [...] Es ist mir auch genug, daß ich teils

¹²⁵ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 39f.

¹²⁶ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 43.

¹²⁷ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 46. 49.

¹²⁸ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 66f.

¹²⁹ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 89.

¹³⁰ Semler, Erster Anhang (wie Anm. 19), 105.

¹³¹ Semler, Einleitung (wie Anm. 33), 131.

¹³² Semler, Versuch einer freieren theologischen Lehrart (wie Anm. 14), 35f.

¹³³ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, 112. Vgl. Gottfried Hornig, Die Anfänge (wie Anm. 6), 173. Ders., Semler. Studien (wie Anm. 6), 190.

daran erinnere, was Luther selbst vom äußerlichen und innerlichen Menschen geschrieben hat.¹³⁴ Damit bezieht sich Semler auf den Freiheitstraktat Luthers, dem die Unterscheidung zwischen innerem, geistlichem Menschen und äußerem, fleischlichem Menschen zugrundeliegt. Semler ist der Meinung, hierin eine Begründung für seine Unterscheidung von Privatem und Öffentlichem zu haben, insofern dem inneren Menschen die Freiheit des eigenen Urteils zukommt und der äußere Mensch eines äußeren Ausdrucks seines Inneren bedarf. Auch wenn diese Sicht problematisch ist, da Luthers Unterscheidung von innerem und äußerem Menschen nicht mit der von privatem und öffentlichem Wirken deckungsgleich ist, so kann sich Semler doch mit einem gewissen Recht auf die Freiheitsschrift und noch stärker auf „An den christlichen Adel deutscher Nation“ berufen, die dem Christen durch die Taufe das Priestertum geschenkt sehen, kraft dessen er Macht habe „zuschmecken und urteylen, was do recht odder unrecht ym glaubenn were.“¹³⁵ „Drumb geburt einem yglichen Christen, das er sich des glaubens annehm, zuvorstehen und vorfechten, und alle yrtumb zuvordammen.“¹³⁶

Diese Beobachtungen zu den Hintergründen der Semlerschen Differenzierungen sind noch keine Analysen seiner Quellen und der Traditionen, auf die er sich bezieht. Aber sie zeigen, dass Semlers Begriff einer Privat-Theologie organisch aus seiner auf dem Hintergrund philosophischer, gesellschafts- und staatstheoretischer Unterscheidungen seiner Zeit entwickelten Religionstheorie erwuchs und geeignet war, einen auch außeruniversitären Zugang zur Theologie für denkende Christen zu ermöglichen und zu rechtfertigen. Semler befand sich mit seiner Theoriebildung an der Spitze der Reflexion sozialer wie politischer Strukturen und prägte damit die Theologie der Aufklärung, konnte sich aber praktisch gegen restaurative und repressive Tendenzen in Kirche, Gesellschaft und Staat nicht durchsetzen.

¹³⁴ Semler, Über historische, gesellschaftliche und moralische Religion der Christen (wie Anm. 55), 221.

¹³⁵ Martin Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, in: WA 6, 404–469. 412, 22f.

¹³⁶ Luther, Adel (wie Anm. 135), WA 6, 412, 37f.