

Johann Gottfried Scheibel und der Breslauer Protest gegen die preußische Union

I.

Der schlesische Lutheraner Johann Gottfried Scheibel ist in die Kirchengeschichte als der große Kämpfer gegen die preußische Union eingegangen, deren gedacht werden muß, wenn der Grund des theologischen Einspruchs Scheibels verstanden und in seiner Bedeutung richtig gewürdigt werden soll.

Nicht überall wurde die Union so radikal durchgeführt wie in der bayerischen Rheinpfalz, wo die Union von 1817 nur die Heilige Schrift als Norm proklamierte. Alle anderen Bekenntnisunterschiede erschienen als unwesentlich. Auch in Hessen-Nassau, Hessen-Darmstadt und Baden kam es zu Unionen, wobei die Kirchen verschiedene Namen annahmen und ihr Verhältnis zu den historischen Bekenntnissen verschieden umschrieben. Einen tiefen Einschnitt in die neuere Kirchengeschichte bedeutet der Aufruf zur Union durch König Friedrich Wilhelm III. von Preußen am 27. 9. 1817.

Preußen war durch die Geschichte der Hohenzollerndynastie zur Union geneigt. 1613 war Kurfürst Johann Sigismund zum reformierten Bekenntnis übergetreten. Seine Untertanen blieben lutherisch. Der Konfessionswechsel war vor allem motiviert durch die Annahme, daß der Calvinismus allen gegenreformatorischen Tendenzen größeren Widerstand entgegensetzen könne als das Luthertum. War das brandenburgische Herrscherhaus im 16. Jahrhundert auch nur zögernd der Reformation beigetreten und hatte es auf gottesdienstlicher Ebene beachtliche Bestrebungen gegeben, möglichst viel altkirchliches Gut zu übernehmen, so entwickelte sich nun im 17. Jahrhundert ein besonderes antirömisches Bewußtsein. Schon 1648 verfügte Brandenburg über einen Stamm reformierter Staatsdiener, die aus den Familien der reformierten Hofprediger hervorgingen. Das Hofpredigerinstitut und der sich herausbildende Hofpredigeradel sind für das etappenweise Vordringen des Calvinismus in Preußen von großer Bedeutung gewesen. Eine zuverlässige Militia reformierter Christen wurde nach geographischen Gesichtspunkten geschickt über das Land verteilt, um hier schwerpunktmäßig den traditionellen konfessionellen Boden auflockern zu können. Um 1700 war sich der Calvinismus seiner Position durchaus bewußt¹⁾. Die Entstehung von Hugenottengemeinden Ende des 17. Jahrhun-

¹⁾ Vgl. zum Ganzen R. v. Thadden: Die Brandenburgisch-Preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert, 1959, bes. 60 ff.

derts hatte in die konfessionelle Geschlossenheit gleichfalls ein selbständiges und selbstbewußtes Moment hineingebracht. König Friedrich Wilhelm III. war an der geordneten Verwaltung der verschiedenen Landesteile Preußens viel gelegen, zugleich meinte er auch dem gottesdienstlichen und kirchlichen Leben eine Reformation schuldig zu sein. Verheiratet mit der lutherischen Luise von Mecklenburg-Strelitz empfand er es als hemmend, mit seiner Frau nicht gemeinsam das Abendmahl feiern zu können. Sein militärisches Denken ließ ihn Ordnung und Gleichförmigkeit auch im kirchlichen Raum als wohltuend empfinden. Der König war von einem rationalistisch bestimmten Denken im Laufe der Zeit zum biblischen Offenbarungsglauben geführt worden. Nach 1806/07 wurde er von der Welle der Erweckung erfaßt. Die Ehe mit Luise und die Erfahrungen der schweren Jahre hatten sein Glaubensleben reifen lassen. Auch vor den symbolischen Schriften hegte er Achtung, mit Luther beschäftigte er sich persönlich. Von der Bedeutung der konfessionellen Frage konnte er 1817 kaum eine Vorstellung haben. Das „Damnamus“ der einzelnen Artikel der Bekenntnisschriften schien ihm unwesentlich zu sein, andererseits wollte er selbst nicht eine neue Lehre entwickeln, als er den Plan zur Union bekanntgab. Seine theologischen Berater, vor allem der Hofprediger F. R. Eylert, begrüßten das Unternehmen des Königs pathetisch und bedenkenlos, Eylert verstieg sich gelegentlich zu der Behauptung, die Union sei „ein Himmelreich auf Erden, in welchem der Geist Christi regiert.“ Am 27. 9. 1817 erließ der König seinen Aufruf. In ihm gedenkt er seiner „in Gott ruhenden, erleuchteten Vorfahren“, bezeichnet den Gedanken der Union als eine der echten Absichten der Reformatoren, rühmt den Segen, der in ihr für das häusliche und allgemeine Wohl liege, und lehnt es doch ab, die bisherige lutherische und reformierte Kirche zu verändern. Beide sollen vielmehr „eine neu belebte, evangelisch-christliche Kirche im Geiste ihres heiligen Stifters werden“. Den Tag der 300. Wiederkehr des Anfangs der Reformation möchte er mit einer Abendmahlsfeier in seiner Hof- und Garnisonsgemeinde begehen, bei der sich beide Konfessionen als Brüder beteiligen und vereinen. Er bittet, dies nachahmen zu wollen. In Berlin feierten denn auch die Glieder der Theologischen Fakultät, z. B. der lutherische Marheineke und der reformierte Schleiermacher, in dieser Form das Abendmahl. Gleiches geschah anderswo. Der König sprach nur vom freiwilligen Anschluß an die Union. Aber er hoffte und erwartete doch, daß man die neu belebte, evangelisch-christliche Kirche begrüßen würde, ja „bei der bevorstehenden Säkularfeier der Reformation . . . eine solche wahrhaft religiöse Vereinigung der beiden nur noch durch äußere Unterschiede getrennten protestantischen Kirchen“ allgemein durchführen möge, denn sie sei „dem großen Zwecke des Christentums gemäß“. Den König bewegte ferner die Sorge um klare, schöne, symbolkräftige Formen im Gottesdienst. So hegte er schon vor dem Unionsplan den Gedanken, eine gemeinsame Agende in den Kirchengemeinden, gleich ob lutherischer oder reformierter Tradition, einzuführen. Schon am 17. 3. 1798 hatte der reformierte Hofprediger Sack den Gedanken

einer Agende ausgesprochen, die konfessionell verbindend wirken sollte. Um 1820 hatte sich Friedrich Wilhelm III. in alte Agenden und Kirchenordnungen vertieft, die „Kirchenagende für die Königl. Preuss. Armee“ von 1821 war das Ergebnis seiner Studien. 1822 erschien die Agende mit geringen Abweichungen unter dem Titel „Kirchenagende für die Hof- und Domkirche“. Der König begann seit der Kabinettsordre vom 19. 2. 1822 die Agende mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu empfehlen und zur Durchsetzung zu bringen. Die Agende wurde den Geistlichen überreicht, in staatlichen Anstalten wurde sie eingeführt, und Geistliche und Gemeinden, die den gleichen Weg beschritten, wurden ausgezeichnet oder beschenkt. „Non propter acta sed propter agenda“ stellte Schleiermacher spöttisch kommentierend fest. Der König wies darauf hin, daß das Werk der Union nichts mit dem Werk der Agende zu tun habe. Die Annahme der Union sei freiwillig, auf die Durchführung der Agende dagegen wolle er nicht verzichten. Die Agendenanordnung falle unter das liturgische Recht des Landesherrn, das Friedrich Wilhelm III. auch von theologischer Seite ausdrücklich bestätigt wurde, z. B. von dem Bonner Theologieprofessor Augusti²⁾. Immerhin sprach der seit 1817 mit dem Ministerium für kirchliche Angelegenheiten betraute Freiherr von Altenstein von dem „Vehikel der Union“, Bischof Eylert formulierte noch 1830 in seiner Abhandlung „Über den Wert der Agende“: „Die neue Agende ist das wirksamste Beförderungsmittel der Union“. Der König berief sich gegenüber den einsetzenden Protesten von konfessioneller Seite her auf den altherwürdigen Charakter seiner Agende. Er hatte an Luthers „Formula missae“ von 1523 und die „Deutsche Messe“ von 1526 angeknüpft. Von ihm stammte eine Schrift, die Nachweise für die Güte der Agende bringen sollte: „Luther in Beziehung auf die preußische Kirchen-Agende vom Jahre 1822 mit den im Jahre 1823 bekannt gemachten Verbesserungen und Vermehrungen“, Berlin, Posen und Bromberg 1827. Scheibel rügte zugleich die archaisierende Form der Agende, „die meßähnliche Form der Liturgie“³⁾ und die dogmatisch bedeutsamen Abänderungen, vor allem im Blick auf das Abendmahl. Aber Proteste gegen die Agende als solche kamen auch von Rationalisten und kirchenpolitischen Gegnern des Königs. Unter diesen Gegnern der Agende, deren bedeutsamster Führer Schleiermacher war⁴⁾, waren jedoch die meisten Freunde der Union. Schleiermacher hatte schon 1803 eine Union als möglich und wünschenswert bezeichnet. Ein geheimer Kampf zwischen Staatskirche und Volkskirche begann sich in den Diskussionen um die Agende abzuzeichnen. Das Urteil Richard Rothes, Union sei der Versuch, sich ohne Kirche im strengen Sinne des Wortes zu behelfen, gewinnt gerade im Blick auf die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, die sich im reichen Maße an die Agendenfrage anschlossen, seine Bedeutung.

²⁾ Kritik der neuen Preußischen Kirchenagende, 1823.

³⁾ Unionsgeschichte 1834, II, 222.

⁴⁾ Über das liturgische Recht evangelischer Landesfürsten. Ein theologisches Bedenken von Pacificus Sincerus, Göttingen 1824.

II.

Ein grundsätzlicher Protest gegen die Union und ihr Beförderungsmittel, die Agende, ging von dem Führer der schlesischen Lutheraner, Johann Gottfried Scheibel in Breslau, aus. Er beteiligte sich weder an dem 1817 abgehaltenen Unionsabendmahl in Breslau, noch konnte er den Bemühungen einer Breslauer Unionssynode vom 1. und 2. 10. 1822 um ein neues Bekenntnis zustimmen. In zahlreichen Eingaben sprach sich Scheibel gegen die Union und Agende aus. Im Kampf gegen die Agende wurde er sogar von den Befürwortern der Union unterstützt, da in Schlesien ohnehin die alte Wittenberger Agende fast überall in den Gemeinden verwandt wurde. Der Einführung der Unionsagende wurde denn auch in unionsfreundlichen Kreisen noch länger standhafte Ablehnung zuteil.

Scheibel war aus theologischen Gründen Gegner von Union und Agende. Der Kampf gegen die erzwungenen Neuerungen stärkte ihn in seinem kirchlichen Verantwortungsgefühl. Die Entwicklung bei ihm geht in ähnlicher Richtung wie bei K. Harms in Kiel. Sein Kampf entstand jedenfalls nicht aus Gründen der Verfassung. Wenn er aus Enttäuschung über die mit allen Mitteln betriebene Union von einer apostolischen Kirchenverfassung spricht, so wirkt sich darin nicht ein Konventikelchristentum pietistischer Prägung aus, sondern die Tatsache, daß der preußische Staat seiner Meinung nach die bisherige Ordnung und Verfassung aufgehoben hatte, so daß man in der entstandenen Situation - der Not gehorchend - auf Abhilfe des auf Zwang beruhenden Zustandes sinnen mußte. Daß Scheibel Einheit der Lehre als Voraussetzung für die Einheit der Kirche forderte, beweist zur Genüge, daß er sich der Verflachung und Auflösung des Konfessionsbewußtseins in geradezu reformatorischem Verantwortungsgefühl entgegenwarf. Sein Gegner David Schulz, Professor und Konsistorialrat in Breslau, nannte ihn zutreffend den „Harms von Schlesien“. Scheibel muß, wie auch Harms, aus dem heimischen Luthertum und seiner geschichtlichen Eigenart heraus verstanden werden⁵⁾. In der schlesischen lutherischen Kirche, die sich unter habsburgisch-katholischer Herrschaft zu behaupten hatte, lebte bis ins 18. Jahrhundert eine entschiedene und zugleich innig geprägte Frömmigkeit. Noch 1787 spricht man auf aufklärerischer Seite von den „orthodoxen Legionen“ Schlesiens. Die Kirche Schlesiens war sich ihrer eigenen Prägung und Selbständigkeit bewußt. Zäh hielt man an den gottesdienstlichen Formen fest. Die Liturgie war nicht von aufklärerischen „Reformen“ erfaßt worden. Um 1780 standen die meisten Breslauer Pfarrer noch auf dem Boden des Evangeliums. Der damalige Leiter des Breslauer Kirchenwesens David Gottfried Gerhard ging nur zögernd auf Zugeständnisse ein, indem man

⁵⁾ Darauf weist M. Künke in seiner gründlichen Darstellung: Johann Gottfried Scheibel und sein Ringen um die Kirche der lutherischen Reformation, Diss. Erlangen 1941, hin.

mit seiner Zustimmung um 1800 damit beginnt, die Privatbeichte durch die allgemeine Beichte zu ersetzen. Erst mit der Verlegung der Universität Frankfurt a. d. Oder nach Breslau (1811) beginnt sich die Aufklärung auf Theologie und Kirche erheblich auszuwirken. Die Professoren David Schulz und sein Freund Daniel von Cölln arbeiteten mit Erfolg für die Einebnung der konfessionellen Gegensätze.

Eltern und Großeltern Scheibels wurzelten im Luthertum. Der Vater, Johann Ephraim Scheibel (1736-1809), von Hause aus Theologe, praktisch vor allem als Schulmann in Breslau wirkend, wollte seinen Lehrer S. J. Baumgarten in Halle und dessen Wirken noch der letzten Epoche des alten Glaubens zugehörig betrachten. Freilich teilte er mit seinem Lehrer, der eine Übergangstheologie zwischen Orthodoxie, Pietismus und einer durch die Wolffsche Philosophie gespeisten natürlichen Theologie in Ansätzen vertrat, eine Vorliebe für rationale Begründung seines Glaubens. Auch gründliche philologische Arbeit mußte ihm dazu dienen. Er war aber trotz des formalphilosophischen Einschlags in seiner Gedankenwelt zuletzt bestimmt durch das lutherische Erbe seiner Heimatkirche und Familie. Er schrieb auch eine Verteidigung der Auferstehungsgeschichte gegen Reimarus. Besonders hoch dachte er vom Sakrament des Altars und gab seinem Sohn schon während dessen Gymnasialzeit die Schrift „Verteidigung des Glaubens der Christen von des Herrn Abendmahl“ von C. Koch (1754) in die Hand. Die lutherisch-kirchliche Glaubens- und Lebenshaltung bestimmte das Familienleben und wirkte sich auf den heranwachsenden Johann Gottfried Scheibel behütend und bewahrend aus. Als Scheibel im Jahre 1801 die Universität Halle bezog, fühlte er sich von dem zum Teil hemmungslosen Treiben der Mitstudenten abgestoßen. Die Neologen Nösselt und Niemeyer wirkten mit einem Außenseiter in der Fakultät zusammen, an den sich Scheibel anschloß. Georg Christian Knapp (1753-1828) wußte sich der Brüdergemeine verbunden, schrieb eine Biographie Spangenberg's, huldigte dem Supranaturalismus, verschmähte jedoch nicht die für die Aufklärung typische physikotheologische Fragestellung. Dem formulierten Dogma gegenüber, auch der lutherischen Abendmahlslehre, war Knapp gleichgültig. Seine Abendmahlsauffassung war eher zwinglisch, sein Kirchenbegriff ausgesprochen pietistisch. Knapp hat viele Vertreter der Erweckungsbewegung angezogen und ihnen das Beste ihres Studiums mitgegeben. Scheibel hat in einer am 31. Oktober 1825 in Breslau gehaltenen Gedächtnisrede Knapps Verdienste herausgearbeitet. Er nennt ihn den „Grotius des deutschen Vaterlandes“ und feiert seine gelehrten Kenntnisse auf sprachlichem Gebiet, die er seinen exegetischen Untersuchungen zugute kommen ließ. Knapp habe in philologischer Wahrheitsliebe die Bibel so genommen, wie sie sei. Erst habe er die Bibellehre betrieben, dann die Dogmengeschichte und schließlich die Symbolik. Scheibel hat von Knapp die Überzeugung geerbt, daß nur der *philologische* Weg zum inneren christlichen Erkennen führe, daß wahrhafte Orthodoxie gründlichstes Wissen verlange. Nur die philologisch-wissenschaftliche

Methode mache den Lehrbegriff unwiderleglich. Über den Wert philologischer Untersuchungen spricht sich Scheibel in jeder seiner Untersuchungen aus. In „Das Abendmahl des Herrn“⁶⁾ bemerkt er: „Dieser heiligen, göttlichen Schrift glaube ich *wörtlich*. Ich weiß recht wohl, daß im Neuen Testament insbesondere an vierzig Tausend Varianten sind; aber ich habe von unserem Aristarch, *Wolf*, gelernt: jede Variante sey ein historisches Factum, und diese Facta lassen sich bei dem gegenwärtigen Zustande der kritischen Sammlungen bis auf Unwesentliches, nach allen Regeln der historischen Kritik ausmitteln. Und daß ich einen solchen buchstäblichen Glauben habe, sollten mir am wenigsten Philologen verargen, die sich wohl hüten werden, vom Buchstaben ihrer Autoren abzuweichen. Dieser Glaube ist aber überdies allen Theologen und allen Christen vom Herrn und seinen Aposteln geboten“⁷⁾. Scheibel beruft sich für seine Schriftauslegung nicht nur auf den Theologen Knapp und den Philologen Wolf, sondern auch auf Luther. Von ihm, den er „weder für den Heiligen Geist noch für den Papst“ halte⁸⁾, hat er gelernt, daß dort, wo der Geist fehle, der tote Buchstabe sei. Aber die Ehrfurcht vor dem Text lernt er von demselben Luther. „Niemand, seit die Bibel entstanden, dachte so biblisch wie er“⁹⁾. Die Schriften Luthers sind ihm die eines „*menschlichen Schriftforschers*“, aber Luther war wahrheitsliebender in der Schriftforschung als die Theologen der Gegenwart. Luther habe das Wesentliche der Bibel richtig übersetzt und verstanden. Scharf rechnet Scheibel, auch hier an Harms erinnernd, mit den Verdrehungen der modernen Schriftauslegung ab. „Sueton und Plutarch sind seit dreihundert Jahren in einer Bibliothek Ausgaben erläutert worden; aber Cäsar stirbt in beiden durch Brutus Verschwörung, mit drei und zwanzig Wunden noch heut’ wie damals, *τυπτω* heißt bis ans Ende der Welt: ich schlage, nicht: ich küsse; schwarz heißt niemals apfelgrün, die deutsche Sprache bilde sich noch so sehr aus. Also aufs N. T. angewandt: *αντιλυτρον* heißt niemals und nirgends: das Sterben für die Wahrheit einer Lehre, *πιστις* nie Sinn für Gutes, Wahres, sondern Glauben, Vertrauen; nie blos allgemeiner religiöser Sinn . . .“ Er führt das weiter für Begriffe wie Sohn Gottes (nicht guter Mensch), Gerechtigkeit (nicht Gutheit) Auferstehung der Toten (nicht Erneuerung von Idealen) aus. Solche Neuigkeiten seien nicht Fortschritte zu nennen¹⁰⁾. Die Gewinnung eines biblischen Standpunktes führt Scheibel auf seinen Weg des Protestes gegen die Union, denn auch im Kampf für die Abendmahlslehre geht er immer von der Exegese aus, deren Bedeutung darin besteht, daß Griechisches im NT aus dem hebräisch-aramäischen Sprachgebrauch zu erläutern versucht wird. Die hebräischen Studien bezeichnet Scheibel als „Basis aller Theologie“. Das ist nicht zufällig. Scheibel erinnert in seinem Schrift-

6) Breslau 1823, XII.

7) Joh. 5, 46.

8) Das Abendmahl, XVIII.

9) Unionsgeschichte I, 3.

10) 21.

realismus an Johann Georg Hamann. Er erfaßt die Verschiedenheit hebräischen Denkens vom griechischen. Griechisches Denken ist im Gegensatz zum hebräischen idealistisch, ja es hat eine Affinität zum gnostisch-dualistischen Denken, das die Schrift in den Mythos und das Symbol auflöst. Dagegen wendet sich Scheibel leidenschaftlich, daß man etwa vom „kindischen Mythos vom Sündenfall“ spricht, daß man die Abendmahlslehre des Luthertums spiritalistisch erweicht.

Erheblich schwieriger war es für Scheibel, einen Zugang zu kirchlichem Bekenntnis und zu kirchlicher Tradition zu gewinnen. Als Student interessierte er sich für Profangeschichte und legte sich umfangreiche Exzerptsammlungen an. Eine natürliche Anlage zu geschichtlicher Fragestellung besaß er zweifellos. Aber die kirchliche Lehre wurde ihm unter dem Einfluß philosophischer Studien nur immer problematischer. 1834 hat er über die Theologie und Philosophie seit Semler über Kant, Fichte, Schelling, Jacobi (Spinoza) und die Dichtung, voran Goethe, sehr absprechend geurteilt. Er sah überall nur die Durchsetzung des Griechentums bzw. des Heidentums in der Welt des Geistes. Dennoch hat er sich mit philosophischen Fragen befaßt. Durch die Philosophie Kants ging er unberührt, aber dafür wirkten — und das ist wichtig und bezeichnend für ihn — die Schriften Schellings und Steffens' auf ihn. „Das Tiefe, das Allumfassende“ der Naturphilosophie fesselte ihn. So liest er Schleiermachers Reden und erwählt Novalis zu seinem Lieblingsschriftsteller. Aber diese Interessen führen ihn vorübergehend in eine innere Krisis und in Zweifel an der Wahrheit des christlichen Glaubens. Er schreibt Einwürfe gegen die Auferstehung Jesu, gegen das Abendmahl und das Reich Jesu nieder¹¹⁾. Unter dem Eindruck der Lektüre der Apocalypse kehrte er aber „mit Reue“ zu seiner Bibel zurück. Die hohen Ziele der Naturphilosophie und die durch Novalis angeregte Weltanschauung mußten sich dem Wort Jesu wieder unterstellen, denn dieser Jesus bezeichne ja als das ewige Leben die Erkenntnis Gottes und seines Gesandten. Künke ist der Bedeutung dieser Stunde des Jahres 1804 nachgegangen. Er bezeichnet sie mit Recht nicht als Bekehrungsstunde im Sinne des Pietismus oder der Erweckung. „Scheibels Entwicklung geht nicht durch einen wahrnehmbaren Bruch oder eine deutliche „Erweckung“ in dem eigentümlichen Sinngehalt dieses Wortes hindurch, sondern sie vollzieht sich stufenförmig, wenn auch natürlich nicht immer gradlinig“. Scheibel wird vor allem durch das Studium der Apocalypse der biblische Gottesbegriff im Gegensatz zum philosophischen klar. Der außerweltliche persönliche Gott hatte seine „Intelligenz“ für ihn verloren. Nun erkannte er¹²⁾: „Ist Gott allmächtig, so folgt daraus unabwendbar die biblische Schöpfungs-, Auferstehungs-, Inkarnations- und Abendmahlslehre; ist er unendlich, so ist die Dreieinigkeit nichts Irrationales; ist er allwissend, so sind biblische Weissagungen, Theopneustie, die Wirkungen des Geistes, folge-

¹¹⁾ Künke, 54.

¹²⁾ Unionsgeschichte I, 26.

rechte Dogmen. Die Alliebe endlich löst das Geheimnis der Erlösung“. Man meint in dieser bewußten Konzentration auf die Gottesfrage und die aus ihrer Beantwortung sich ergebenden Erkenntnislehre Hamanns Einfluß zu begegnen. Wie dieser bezeichnet Scheibel die Anmaßung, *natürliche* Ideen für absolut zu halten, als das *proton kai eschaton pseudos* aller „Philosophie“. Auch bei Harms begegnet der Protest gegen die abstrakten Vernunftsideen und statt dessen die Betonung des biblischen Realismus mit Einschluß des Leibhaften. Scheibel hatte sich, als er in den Jahren 1804 und 1806 seine theologischen Examina ablegte, zum biblischen Gottesgedanken durchgerungen. Es wird nicht nur die Notwendigkeit des Examens gewesen sein, die ihn zu Studien des lutherischen Kirchensystems führte. Von Schelling und Steffens war er angezogen worden durch die naturphilosophischen Bemühungen. „Ihre Tiefe, ihr Allumfassendes fesselte meine ganze Seele“¹³⁾. Die Überraschung, daß bei den geschichtlichen Studien sich ihm die dogmatische Entwicklung als nicht einfach aus der Luft gegriffen ergibt, ist nicht ganz „überraschend“. Die naturphilosophische Fragestellung belebt auch das geschichtliche Verständnis Scheibels. Den biblischen Theologen kränkt bereits die Entstellung Luthers und die Beurteilung der orthodoxen Dogmatiker des Luthertums. Aber 1806 schwört er doch, für das biblizistische Element seines zeitlebens festgehaltenen Standpunktes bezeichnend, den Ordinationseid in dem Wissen um die Vorrede der Formula Concordiae, die der Bibel den unbedingten Vorrang vor allen dogmatischen Bestimmungen einräumt. Es mag sein, daß Scheibel seine Entwicklung im Rückblick etwas früher zum Abschluß kommen sieht, als es in Wirklichkeit der Fall ist. Er reift bis etwa 1815 Schritt für Schritt seinem theologischen Auftrag entgegen. 1807 wird er Lektor an St. Barbara, 1808 an der Elisabethkirche, 1809 Mittagsprediger an St. Barbara in Breslau. Anläßlich seiner Habilitation schreibt er über das Studium der Kirchengeschichte, 1811 wird er Professor (Extraordinarius) und setzt als solcher seine Studien fort, in denen der Vergleich zwischen Bibel und Kirchenlehre die bedeutendste Rolle spielt. Um 1815 steht er zur lutherischen Abendmahlslehre und vertritt ein Lutherverständnis, von dem Kiunke mit Recht sagt, „daß Scheibel, was zunächst sein Verständnis Luthers betrifft, ohne Zweifel dem wirklichen Luther ungleich mehr gerecht wird als die meisten seiner Zeitgenossen“¹⁴⁾. 1817 schreibt Scheibel „Über Luthers christliche Frömmigkeit“ und 1823 legt er das Bekenntnis ab: „Also Luther ist mir nicht anders, als das, wofür ihn die Kirchengeschichte erklärt, der ausgezeichnetste Theolog nach der Apostel Zeiten. Kann dies abgeleugnet werden? Des ungeachtet hat auch Luther zuweilen geirret. Nur viel weniger, als alle Theologen nach ihm, und nicht in wesentlichen Glaubenslehren (folgt Hinweis auf Fortschritte in der Sprachwissenschaft). Aber bereits Melanchthon sagte von sich und den andern Mit Helfern bei Luthers Bibel-Übersetzung: Luther übertrifft uns alle. Lateinisch

¹³⁾ Unionsgeschichte I, 25.

¹⁴⁾ 80.

lernen alle Philologen. Aber wenige denken so ciceronianisch, wie Ernesti. Wo ist der biblische Exeget, wo überhaupt der Theolog, der seit Luther so biblisch gedacht hat, wie er? . . . Ich schwöre also nicht auf Luthers Worte, sondern wieder nur auf die Bibel-Worte, die aber noch keiner, so viel mir bekannt, so vollkommen biblisch verstanden und erklärt hat, wie er¹⁵⁾. Der Prediger des „sola fide“ und der große Schriftausleger rücken damit für Scheibel in durchaus legitimer Weise in den Vordergrund der Würdigung.

III.

Daß Scheibel so wenig als Vorkämpfer echter konfessioneller Besinnung zu Beginn des 19. Jahrhunderts gewürdigt und anerkannt wurde, hängt damit zusammen, daß er nach Auffassung der Geschichtsschreiber des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts sich durch zwei Thesen, die sich fast durch sein ganzes Schrifttum ziehen, verdächtig gemacht hat. Die eine These erklärt sich weithin aus zeitgeschichtlichen Beziehungen zur aufkommenden religionswissenschaftlichen Fragestellung und darf in ihrer Eigenart nicht die eigentliche Bedeutung Scheibels verdecken, die andere These verweist Scheibel geradezu in eine Vorläuferbewegung der Kämpfer für die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat. Zur ersten These ist zu sagen: Scheibel hat sich durch seine Polemik gegen Rationalismus und reformiertes Christentum viele Feinde gemacht. Durch seine *religionsgeschichtlichen Vergleiche* erweckte er den Eindruck der Absonderlichkeit, durch die Begründung seiner Erkenntnislehre rief er sogar den Verdacht hervor, ein theosophisches System entwickelt zu haben. Scheibels besonderer Gegner Eylert hat auch seinen persönlichen Charakter verdächtig. Die Gegner der Union sind ihm „Anhänger des Fanatismus“, des „egoistischen leidenschaftlichen Separatismus“, sie halten die Konfession für Religion und haben vom „Urgebiete des Christentums“ keine Vorstellung. Scheibel erscheint unter den Fanatikern als der verstockteste Sünder. Wangemann, ein kirchenpolitischer Gegner und scharfer Kritiker Scheibels¹⁶⁾, urteilt, daß Eylert das Bild Scheibels, bis hin zu seiner Stellung als Ehemann und Familienvater, „zu fratzenhafter Carricatur“ verzerrte¹⁷⁾. Scheibel hat gewiß Eigenarten besessen, die sich durch den Kampf gegen die Union, für den er schwere persönliche Opfer bringen mußte, noch vertieften. In seinen Rechtfertigungsschriften, die in den letzten zehn Jahren seines Lebens seit 1833 entstanden, verteidigt er sich in oft unerträglicher Breite gegenüber den Vorwürfen, eine zu scharfe Klinge gegen die Reformierten geführt zu haben. In diesen Apologien tritt ein merkwür-

¹⁵⁾ Das Abendmahl, XIX.

¹⁶⁾ Sieben Bücher Preußischer Kirchengeschichte. Eine aktenmäßige Darstellung des Kampfes um die lutherische Kirche im XIX. Jahrhundert, I. Band, Berlin 1859, Zweites Buch. Die erste Reaction gegen die Union, Lebensbeschreibung des Dr. J. G. Scheibel, 121 ff.

¹⁷⁾ 122, 126.

Absicht und mein Wirken bei dem jetzigen Kirchen-Kampfe überhaupt, Nürnberg 1837, 8.

diges Selbstbewußtsein zutage, das mit Ausdrücken der Bescheidenheit abwechselt. Zu beachten ist, daß Scheibel 1837 von einer schweren Nervenkrankheit spricht, die vielleicht manche Übertreibung eher verstehen läßt. Seine scharfe Polemik gegen die Reformierten sucht er etwa so zu verteidigen: „Hat man meine Schriften gegen die Reformierten genau gelesen? Dann, möge man mir auch dieses immerhin für Stolz auslegen, — weiß ich ja doch, daß auch meine Gabe nur Gottes unverdiente Barmherzigkeit ist! — ich kann nicht weit-schweifig, sondern muß prägnant schreiben, kann auch nicht oberflächlich schwatzen, sondern muß tief schreiben. Überdies muß ich in solchen Dingen Leser wünschen, die mit tiefem, umfassenden Studium nicht blos der Kirchen-, sondern auch der Welt-Geschichte doch wenigstens einigermaßen vertraut sind“¹⁸⁾. Der Breslauer Scheibel hat jedoch in seinen besten Jahren trotz der schon damals spürbaren Eigenheiten als Prediger und Mensch in gleicher Weise überzeugt. Sein Freund, der Naturphilosoph Steffens, hat ihm das Zeugnis ausgestellt: „Es gab wohl nie einen starr orthodoxen Theologen, der das rein Menschliche so in sich erhielt, wie Scheibel“¹⁹⁾. Über die Predigtgabe Scheibels urteilte Steffens: „. . . der größte Dichter, der mich hingerissen hat, vermochte nie so gewaltig die innersten Tiefen des Daseins in seinen geheimnisvollsten Bewegungen aufzuschließen, wie dieser schlichte, in mancher Rücksicht, wie ich doch gestehen mußte, in harter Einseitigkeit befangene, der Zeit fremde Prediger“²⁰⁾.

Scheibel lebt in einer Zeit, in der das religionsgeschichtliche Studium aufblühte. Vor allem beschäftigte man sich mit dem ägyptischen Altertum. Den Forschungen des Ägyptologen Schmidt entnahm Scheibel die Nachricht, daß in den ägyptischen Tempeln, vor allem der Isis, Brot und Wein als Symbol von Leib und Blut der abgeschiedenen Toten genossen worden sei. Der Vergleich mit der reformierten Abendmahlslehre stellte sich bei Scheibel sofort ein. Aber der für Scheibel entscheidende Gesichtspunkt ist der, daß dem Idealismus, der vom Griechentum und der Gnosis vertreten wird, der hebräische bzw. christliche Realismus entgegensteht. So sucht er das Ringen der Konfessionen auf dem Hintergrund religionsgeschichtlicher Vorgänge zu interpretieren. Parallelen und Analogien werden nun aufgewiesen, wo immer es möglich ist. Zum Teil wirken sie, zum Teil unterlaufen bei dem Versuch, den ägyptischen Isisdienst über die eleatische Schule, den Gnostizismus bis in die reformierte Theologie zu verfolgen, nicht nur die ja selbstverständlichen historischen Fehlschlüsse, sondern auch unerfreuliche Vergrößerungen und gewaltsame Verzerrungen. Zwingli und Oekolampad sollen einen erneuerten Gnostizismus begründet haben, der einst aus Ägyptens Naturphilosophie, den eleatischen und heraklitischen Ideen und platonischer Dialektik zusammengebunden war.

¹⁸⁾ Über meine Polemik insbesondere über die gegen die reformierte Kirche und über meine

¹⁹⁾ Was ich erlebte, X. Bd., 91.

²⁰⁾ Vgl. VIII. Bd., 420 ff.

Soweit das historische Urteil. Die Wertung der Theologie Zwinglis geht dann nicht etwa in der Richtung, daß in der reformierten Theologie ein rationales Moment nicht zu verkennen sei, sondern sie behauptet einfach ein *rationalistisches Prinzip* als ihren Ausgangspunkt. Aber auch damit begnügt sich Scheibel noch nicht. Die Vernunftvergötterung, das gräzisierte Christentum Zwinglis habe tiefere Gründe. Das spürt man nach Scheibel an dem Zusammenhang von falscher Lehre und Moral. Scheibel sieht die von ihm bekämpfte weltliche Literatur, die auf dem Boden reformierter Länder gewachsen ist, als Folge der falschen Abendmahlslehre an; die Leugnung der übernatürlichen Empfängnis Christi und die zwinglische Abendmahlslehre stehen in unmittelbarem Zusammenhang mit den von Frankreich kommenden Sünden, die sich im lutherischen Deutschland nur langsam durchsetzten. „Griechenlands Olymp ist untergegangen; aber nachdem einmal Zwingli die Phantasie von der Vergötterung der wahrhaft allein heiligen Natur und des einigen wahren göttlichen Heros losgerissen: kehrten die Zeus, Mars und Hercules in den Helden und Fürsten des neuern Europa, Juno und Aphrodite, die Mutter der Grazien in Deutschlands Weibern, und Apoll und Minerva in den deutschen Dichtern und Gelehrten und in der allvergötterten Vernunft wieder“²¹⁾. Solche Urteile, die verständlicherweise sehr verstimmen mußten, hängen mit Scheibels Überzeugung zusammen, daß Lehre und Moral einander bedingen. Die Analogien und Vergleiche mögen zufälliger Natur sein, Scheibels Urteil als solches ist jedoch grundsätzlicher Natur. Er hebt hervor, als Jüngling unbefleckt zur Universität gekommen zu sein. Das hemmungslose Treiben seiner Komilitonen mußte seiner Meinung in hemmungslosen rationalistischen Unglauben einmünden. Die entzügelte Vernunft habe ihren Ursprung genommen mit dem Bruch des 6. Gebotes. Die klare Vernunftidee werde durch das geschlechtliche Erkennen des Jünglings bestimmt. „Als Adam Eva erkannte, also zur naturhistorischen Idee kam, da ward er der erste Philosoph“. „Logik und Dialektik entsteht durch die physikalische Idee, nicht durch christliche Dogmatik. Wie vermag nun wohl die physikalische Idee, die, wie die Naturphilosophie selbst gesteht, hier nur die naturhistorische ist, *und durch die Erbsünde* (Ps.51,7) entsteht, die verlorene theologische Idee zu fassen? Wie kann durch die Physik Johannes beim Abendmahl des Herrn erfaßt werden?“ „Von der naturhistorischen Idee also, eigentlich vom Sexualsystem, ging alle Religion Egyptens, wie der Eleaten, des Heraclitus und der Gnostiker aus“²²⁾. So redet Scheibel von einem geistigen Sexualsystem, so erscheinen ihm die philosophischen Ideen als Erzeugnisse männlicher und weiblicher Geisteskräfte. Ob er darin von Boehme oder Hamann gelernt hat, ist nicht zu entscheiden, weil seine Gedanken viel zu unsystematisch und zufällig hingestreut erscheinen. Daß er letzten Endes alle spekulativen und religionsgeschichtlichen Erwägungen in den

21) Unionsgeschichte I, 39.

22) Allgemeine Untersuchung der christlichen Verfassungs- und Dogmengeschichte, mit Rücksicht auf Zeit und Vaterland, Breslau 1819, bes. 44.

Dienst einer biblischen Erkenntnislehre stellen möchte, ist nicht zu bezweifeln. Er erkennt den strukturellen Gegensatz zwischen dem Idealismus und dem biblischen Realismus, für den das Inkarnationsgeschehen, die ganz und gar nicht-doketische Christologie und die unspiritualistische Abendmahlsauffassung charakteristisch sind. Auf die Abendmahlslehre der lutherischen Kirche hat Scheibel besonderen Nachdruck gelegt. Er gelangte zu einer einheitlichen Abendmahlstheologie und verstand das Abendmahl als Anteilgewähren am Opfer des Opferlammes Christus. Mit Ignatius, Irenäus und anderen altkirchlichen Theologen vertritt er die Auffassung, daß durch den Sakramentsempfang unsere himmlische Leiblichkeit, der Auferstehungsleib, vorbereitet werde. Darin trifft er sich mit Vilmar, Löhe, R. Rocholl und anderen Lutheranern des 19. Jahrhunderts. Die lutherische Abendmahlsauffassung wird ihm Anlaß zu der geschichtstheologischen Interpretation der lutherischen Kirche überhaupt. „Ich sah in mehreren Ästen des großen Lebensbaumes die christliche Kirche ausgebreitet; auch, wie gesagt, in den einzelnen Mitgliedern falscher Kirchen, Äste hineinragen, Zweige, Dämmerungen des Lichts; aber die Höhe des Geistes und seiner Leuchte gefiel Gott Luthers Kirche zu offenbaren. Es ist die Tiefe der Natur Gottes und seiner Herrlichkeit, welche die Abendmahlslehre unsrer Kirche, es ist die Fülle seines innersten Lebens, welche unser Dogma von der Gnade enthält²³⁾.“ Bezeichnenderweise folgert Scheibel daraus: „Den Lutheranern erhielt ihre lutherische mystische Abendmahls-Phantasie ihre körperlichen und geistigen Kräfte²⁴⁾.“

Zur zweiten These ist zu sagen: Der von der Reaktion auf seine Proteste gegen die Union enttäuschte Scheibel hat immer wieder die These ausgesprochen, daß die apostolische Kirchenverfassung des Neuen Testaments Beachtung verdiene. Wangemann hat seine Darstellung aus dem Jahre 1859 aufgrund einer Überprüfung der Quellen widerrufen und 1883 eine neue Schilderung der altlutherischen „Separation“ geschrieben²⁵⁾. Für Wangemann ist das theosophische System Scheibels eine Wurzel der Separation. Aber die falschen Vorstellungen über die Kirche bei Scheibel empören ihn besonders, so daß er glaubt erklären zu können: „Ich fand, daß die Breslauer Lutheraner nicht bloß, wie ich irrthümlich angenommen hatte, lutherische Schismatiker sind, die ohne genügenden Grund sich von der geschichtlich bestehenden lutherischen Kirche zu einer Freikirche gesondert haben, sondern daß sie Häretiker sind, deren Irrlehren tief in die ersten christlichen Grundbegriffe zurückführen, und daß auch in dem Kampfe, den sie vermeintlich gegen die Union führten, vornehmlich durchaus *nicht* die in der Öffentlichkeit zur Schau getragene Defensive gegen die Union, sondern wie das *Huschke selbst mit dünnen Worten ausspricht . . .*, das Bestreben, jene ihre heterodoxen Sonder-Ideen mit dem

²³⁾ Unionsgeschichte I, 52.

²⁴⁾ 53.

²⁵⁾ Die neulutherische Freikirche und ihre Abirrungen von der kirchlich-symbolischen Lehre der *Una Sancta*. Von sieben Büchern über die *Una Sancta* das dritte Buch.

Kirchenleibe einer Freikirche zu umkleiden,“ „der eigentliche Herr ihres Glaubenskampfes“ gewesen ist. E. Foerster²⁶⁾ hat dann die These durchzuführen gesucht, daß hinter der Opposition der „Altlutheraner“ ein Konventikelchristentum pietistischer Art stehe, für das Ideen Gottfried Arnolds charakteristisch seien. Foerster schreibt Scheibel zunächst eine „mystische Schriftauslegung“ zu und läßt ihn erst allmählich zu Luther vorstoßen. Bei Wangemann und Foerster wird Scheibel geradezu ein schwerer Vorwurf daraus gemacht, daß er dem Haß gegen den Caesareopapismus verfallen gewesen und so zu seinen Verfassungsideen gekommen sei, die Revolution und Separation bedeuteten. Gegen diese Interpretation Scheibels ist zu sagen, daß Scheibel überhaupt nicht von Verfassungsfragen bestimmt war, als er in den Kampf gegen die Union eintrat. Ihm ging es vielmehr um die Selbständigkeit der lutherischen Kirche. Diese kann nach Scheibels Auffassung sehr wohl das landesherrliche Kirchenregiment ertragen, nur darf sich dieses nicht in die inneren geistlichen Angelegenheiten einmischen. Scheibel erkennt mit C A. 28 ein „ius circa sacra“ durchaus an. Was die angeblich pietistischen Wurzeln des Scheibelschen Kirchenbegriffs anlangt, so ist wohl zuzugeben, daß Scheibel in seinem Kirchenverständnis reift. Aber von 1817 an sorgt er sich für den Bestand und die Substanz der *lutherischen* Kirche. Daß er als Breslauer Geistlicher über den Zaun der eigenen Kirche sah, ist im Zeitalter der Erweckung selbstverständlich. Der Bruderschaftsgedanke der Erweckung macht ihn da zu Konzessionen willig, wo er echte Frömmigkeit spürt. Noch 1817 lehnt er die scharfe Polemik gegen gläubige Reformierte ab, wie er auch später die reformierte *Kirche*, nicht ihre frommen Anhänger, treffen wollte. Mit den Kreisen der Brüdergemeinde in Breslau und verschiedenen Konventikeln hielt er Kontakte aufrecht, um in ihnen vertiefend und bewahrend zu wirken. Ein so selbständiger Kopf wie Scheibel identifizierte sich ohnehin nicht einfach mit den ihm irgendwo begegnenden Ideen. Wenn er etwas anerkennt, so weist er begründend sofort auf die Schrift, z. B.: „Also auch jene *verrufene Mystik*, die vorzüglich in den Liedern der Brüder-Gemeine vorwaltet, nach welcher die Gemeinde des Herrn als seine Braut, als die Braut des Lammes angesehen wird, kann ich, laut göttlicher heiliger Schrift, nicht mißbilligen²⁷⁾.“ Auch bei seinen Verfassungsideen ist er von den biblischen Vorlagen bestimmt. Wangemann kann das wegen seines starren Obrigkeitsdenkens, das sich davor entsetzt, daß Scheibel scheinbar dem Landesherrn das „ius liturgicum“ überhaupt bestreitet und daß er sich um die Sammlung der heimatlosen Lutheraner bemüht, nicht verstehen. Scheibel hat schon 1817 gefordert, daß Titel- und Rangordnung unter den Episkopen aufhören müsse, er hat die Beteiligung der Gemeinde an der Wahl der Prediger gefordert und gegen das Patronatswesen Bedenken angemeldet, schließlich hat er erwogen, ob der Episkopus nicht aus den freien Gaben seiner Gemeinde erhalten werden müßte. Diese Erwägungen stellen einen kühnen

²⁶⁾ Die Entstehung der preußischen Landeskirche unter Friedrich Wilhelm III., 2, 1907.

²⁷⁾ Das Abendmahl, XXVII.

Durchbruch zu biblischen Anweisungen zum Gemeindeaufbau dar. Als die wahre Kirche erkennt Scheibel in gewiß problematischer Weise die lutherische an, aber nicht um ihrer soziologischen Struktur, sondern um ihres Bekenntnisses willen. Die Verfassung müßte geändert werden, da es in der Kirche um „die von der Welt geschiedene Theokratie“ gehe²⁸⁾. Waldenser und Herrnhuter sind ihm um der Timotheusbriefe und ihres Bildes von der Gemeinde willen von Bedeutung geworden, doch wenn Scheibel sich gegen das „Jus in sacra“ nach den „heidnisch-römischen Theorien“ eines Thomasius und Justus Henning Böhmer ausspricht, so fügt er sogleich hinzu: „Daß daraus *Rebellions-Ideen*, allerlei *Democratiches* gemacht werden würde, wenn man von Aeltesten-Versammlung und Gemeine-Recht spricht, wußte vielleicht niemand mehr voraus als ich²⁹⁾.“ Scheibel hat sich durch eine im Jahre 1819 veröffentlichte Untersuchung der christlichen Verfassungs- und Dogmengeschichte selbst davon überzeugt, daß der Hl. Geist die etwa in den Timotheusbriefen dargelegte apostolische Kirchenverfassung anordne³⁰⁾. Unter diesem Eindruck hat er das neutestamentliche Bild der Gemeinde noch mehr schätzen gelernt. Er glaubte eine Zeit kommen zu sehen, „wo die Gemeinde des Herrn auf Privat-Häuser beschränkt sein wird“³¹⁾. Bei der kritischen Würdigung der Agende, an der Scheibel kaum etwas Gutes läßt, rügt er, daß in der Agende der König geradezu zum obersten Bischof erklärt werde, dessen königliche Macht die Geistlichen mit Leben und Blut verteidigen sollen³²⁾, er macht auch darauf aufmerksam, daß im 16. Jahrhundert immerhin *lutherische Fürsten lutherischen* Gemeinden gegenüberstanden, aber er führt nicht die Grundzüge der von ihm befürworteten Kirchenverfassung an. Immerhin erklärt er, Auffassungen Marheinekes zurückweisend: „die Geschichte zeigt nirgends einen *christlichen Staat*, sondern nur einzelne Fürsten, die christlich waren“³³⁾. „Cäsareopapismus ist gegen die Hl. Schrift³⁴⁾.“ Gegen die reformierte Presbyterialverfassung wandte sich Scheibel gleichfalls. So bewegt er sich in dem, was er will, auf Neuland. 2. Timotheus 3, 1 ff. empfindet er als eine Schilderung seiner Tage. Wenn die lutherische Gemeinde selbständig existieren will — und das muß sie nach der durch die Proklamation und Durchsetzung der Union entstandenen Lage, — dann muß sie das „lutherische Gesetzbuch“, Gottes Wort³⁵⁾, für den Neubau der Gemeinde befragen. Scheibel beruft sich auf Matth. 5, 18. Die Schrift muß wörtlich genommen werden³⁶⁾. Vielleicht hat Scheibel geglaubt, mit seiner nur geforderten apostolischen Kirchenverfassung über die Reformation hinauszukommen; „daß wir . . . nach dem Vorbilde der ersten Reformation weiter fort-

28) Unionsgeschichte I, 55.

29) ebenda, 56.

30) ebenda, 63.

31) ebenda, 68.

32) I, 102.

33) I, 140.

34) I, 227.

35) I, 271.

36) II, 89.

geschritten sind, und über alles engherzige Sektenwesen uns erhoben haben“ . . . ³⁷⁾. Der geschichtstheologisch-eschatologische Ausblick in der „Unionsgeschichte“ ³⁸⁾ verdeutlicht, daß Scheibel aufgrund seiner Erfahrungen von der Bibel die Wegweisung ins Neuland kirchlicher Gemeindebildung erwartet. So kommt er nach Prüfung des Neuen Testaments zu der Auffassung, daß in besonderen Fällen auch Taufen und Abendmahlsfeiern von Laien abgehalten werden dürfen, so schöpft er Mut für das Anlegen von Listen, in die die der lutherischen Kirche treugebliebenen Glieder eingetragen wurden. „Solche (Listen) hatte die erste christliche Kirche. Solche hat schon Moses von den Israeliten in seinen Büchern aufgezeichnet. Ich leugne es nimmer, nach 2. Tim. 3,8 schwebte sein Beispiel mir vor, und mußte es mir nicht vorschweben?“ ³⁹⁾.

IV.

Seit der Ablehnung der Unionsagende im Jahre 1821 wurde Scheibel Mittelpunkt der lutherischen Gemeinde in Breslau. 1829 erschien die Agende mit Zusätzen für Schlesien. Die Pfarrer nahmen sie fast alle an. Die Zugeständnisse setzten nicht die Forderung vom 8. 5. 1821 außer Kraft, daß alle Kandidaten den Unionsrevers unterschreiben mußten. Scheibel machte die Jubelfeier vom 25. 6. 1830 nicht mit. Im selben Jahre wurde er vom kirchlichen Amt suspendiert. Ende des Jahres 1830 hatten sich etwa 2000 Glieder der lutherischen Gemeinde angeschlossen, deren Existenz natürlich völlig illegal war. 1832 mußte Scheibel auch von Breslau Abschied nehmen. Er wandte sich nach Sachsen und prüfte und ordinierte hier Kandidaten für den Dienst an den versprengten lutherischen Gemeinden in Schlesien, die viele Schikanen zu erdulden hatten. In Dresden hielt Scheibel mit Billigung des Kultusministeriums zunächst Vorlesungen und Predigten. Schon im Jahre 1833 hatte Scheibel eine Auseinandersetzung mit der Leipziger Theologischen Fakultät, die seine Lehrweise für bedenklich hielt, da sie Zerwürfnisse in den einzelnen Gemeinden veranlassen könnte. Scheibel berief sich auf seine Pflicht als lutherischer Theologe, für die Wahrheit einzutreten ⁴⁰⁾. Dankbar durfte Scheibel konstatieren: „Meine Entfernung vom Vaterlande hat die lutherische Kirche dort mehr gefördert als irgend meine Anwesenheit. Denn meine Verfolgung machte klar, wie's mit der Liebe zur Wahrheit, zum Licht, zur Gerechtigkeit, zur Milde und Duldung bei sich evangelisch nennender unierter Kirche aussieht“ ⁴¹⁾. Im Frühjahr 1835 konnte heimlich eine erste Generalsynode in Breslau gehalten werden.

³⁷⁾ II, 79.

³⁸⁾ I, 294.

³⁹⁾ I, 230.

⁴⁰⁾ Über meine, den 31. Oktober 1832 in Dresden gehaltene Reformations-Predigt und das Verbot des Königl. Sächs. Kultus-Ministerii gegen mich: lutherisch zu predigen. Sendschreiben an die theologische Fakultät in Leipzig, Nürnberg 1833.

⁴¹⁾ das. V.

Nachdem am 15. 4. 1840 Altenstein und am 7. 6. 1840 Friedrich Wilhelm III. gestorben waren, konnte im Jahre 1841 die erste öffentliche Generalsynode in Breslau gehalten werden. An der 3. Generalsynode im Jahre 1848 nahmen aus Bayern auch Adolf Harleß und Wilhelm Löhe teil ⁴²⁾. Scheibel starb 1843 in Nürnberg. Bis zuletzt war er literarisch für das Recht seiner Sache eingetreten. Empfehlend wies er noch 1841 ⁴³⁾ auf die Schriften der Erlanger Theologen hin. In Löhe hat Scheibel einen treuen Freund und Anwalt gefunden. Über Löhes offenem Sarg hing Scheibels Bild, unter dem er täglich durch seine Tür gegangen war. Auch Vilmar, Harleß und Scheibels spezieller Gesinnungsgefährte, der Hallenser Kirchenhistoriker Guericke, waren sich darüber klar, daß in Scheibel der Vorkämpfer einer lutherischen Kirche dahingegangen war. Die Erlanger verfolgten in ihrer Zeitschrift für Protestantismus und Kirche den Kampf der sogenannten Altlutheraner.

V.

Die bedeutendsten Gesinnungsgefährten Scheibels in Breslau waren die Professoren Henrik Steffens und Ph. E. Huschke. Beide haben, wiewohl als Laien-theologen, eine eigene theologische Stellung bezogen. Huschke hat das Erbe Scheibels durchaus selbständig verwaltet, ja dieses auch, was Scheibels Ideal einer apostolischen Kirchenverfassung anlangt, aufgegeben und durch neue Gedanken ersetzt. Henrik Steffens hat als Lehrer naturwissenschaftlicher Disziplinen, vor allem der Naturphilosophie, im 19. Jahrhundert als bedeutender Anreger ⁴⁴⁾ gewirkt. Mit einem sprühenden Temperament und großem Redetalent ausgestattet, vermochte er die akademische Jugend, gerade auch Theologen, zu fesseln. Daß er sich als ein Mann der Bildung und als Charismatiker der Freundschaft den Breslauer Altlutheranern anschloß, hat seine Zeitgenossen in Erstaunen versetzt und Steffens zeitweise in eine stark empfundene gesellschaftliche Isolierung geführt. Steffens führt in seiner 1831 erschienenen „Confession“ „Wie ich wieder Lutheraner wurde und was mir das Luthertum ist“ aus, daß seine Begegnung mit dem Christentum sich durch Entwicklungen in der Jugendzeit anbahnte. Seine Mutter lebte eine pietistische Herzensfrömmigkeit. Steffens nennt sie den „Engel“ seines Lebens. Früh zum Geistlichen bestimmt, betrachtete er sich gern als zukünftigen Prediger. Das Abendmahl erfaßte der Jüngling als tiefstes Mysterium überhaupt. Der Religionsunterricht war in einem Lande, in dem wie Dänemark die lutherische Religion Staatsre-

⁴²⁾ Zur Geschichte der lutherischen Kirche vgl. G. Nagel: Der Kampf um die lutherische Kirche in Preußen, 1930; Lutherisches Ringen am Rummelsberge, Breslau 1936.

⁴³⁾ Archiv für historische Entwicklung und neueste Geschichte der lutherischen Kirche, 1. u. 2. Heft, 264.

⁴⁴⁾ Vgl. I. Ludolphy: Heinrich Steffens, sein Verhältnis zu den Lutheranern und sein Anteil an Entstehung und Schicksal der altlutherischen Gemeinde in Breslau, Theol. Diss. Leipzig 1956.

ligion war, natürlich lutherisch bestimmt. Was in der Jugend angelegt war, kam zunächst nicht zur Auswirkung. Neben dem religiösen Interesse ging von Anfang an eine besondere Aufgeschlossenheit für Naturlehre und — über genealogische Interessen — für Geschichtskunde, m. a. W. für die Entwicklungsgesetze in Natur und Geschichte. Von 1792-1794 studierte Steffens in Kopenhagen Naturwissenschaften, vor allem Botanik, Zoologie, Mineralogie und Chemie. Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ wühlen den Studenten innerlich zutiefst auf; 1798 macht er sich nach Jena auf, wo er im Kreise der Romantiker verkehrt. Schlegel, Tieck und Novalis, vor allem aber Schelling, werden ihm die wichtigen Führer, bis er 1804 bis 1806 in Halle Naturphilosophie, Physiologie, Mineralogie und Geognosie vorzutragen beginnt. In Halle gerät er unter den religiösen Einfluß Schleiermachers, mit dessen Auffassung vom Christentum er persönlich bis zu seiner Konversion zum Luthertum am meisten übereinstimmte. Nachdem Steffens die Befreiungskriege mitgemacht hat, sich dann aber gegen das Turnwesen aussprach, ließ er sich 1814 in Breslau nieder, wo er bis 1832, als er nach Berlin berufen wurde, Naturwissenschaften lehrte. In Breslau pflegt er den Kontakt zu den erweckten Kreisen, hier trifft er mit Scheibel zusammen, den er als Prediger, dann als Seelsorger, schätzen lernt. Seit 1823 tritt er für den Konfirmator seiner Tochter ein, schließlich tritt er offiziell der lutherischen Gemeinde bei. Bei Scheibel hatte er die Tiefe des Abendmahlglaubens und die Opposition gegen den erkenntnistheoretischen Idealismus schätzen gelernt; er glaubte, daß sein Schritt zur lutherischen Gemeinde das Ergebnis seiner inneren Entwicklung sei. So stellt er es 1831 in seiner „Confession“ dar. Man erkennt in dieser immer wieder den bestimmenden Einfluß, den Schelling auf Steffens ausgeübt hatte. Zwar interpretierte Steffens den Meister, den er neben Hegel am meisten schätzte, durchaus subjektiv. Aber er übernimmt von ihm doch den Organismusgedanken im Sinne der These einer wachstumsmäßigen Entwicklung und zieht daraus für seine Natur-, Geschichts-, Staats- und Kirchenanschauung die Konsequenzen. Die Geschichte versteht Steffens — darin wörtlich an Schelling anknüpfend — als sich sukzessiv entwickelnde Offenbarung „Gottes“. Darin, daß Steffens das Christentum als Krönung der Schöpfung und Lösung der in den Wirklichkeiten des Kosmos und der Geschichte offenbar werdenden Rätsel versteht, unterscheidet er sich von Scheibel. Dieser hätte auch niemals von dem Gesichtspunkt, daß alle geschichtliche Entwicklung kontinuierlich verläuft, die Frage nach dem Recht der Union in der Kirche stellen können. Dies tut Steffens in seiner „Confessio“ jedoch ganz offen. Er stellt sich der Frage, ob es nicht positive Aspekte für die Union gibt, weil ein höheres Gesetz der Entwicklung diese Union nahelegt. „Unter solchen Umständen sollte die Union nichts Neues einführen, nichts Vorhandenes verdrängen, vielmehr die Gegenwart der Kirche, wie sie da ist, der Wahrheit gemäß, bezeichnen ⁴⁵⁾.“ Sollte die Union ein schon

⁴⁵⁾ 3.

vollendetes Werk sein, gegen das sich nur wenige starrsinnige Theologen stemmen? Steffens meint persönlich, daß die in der Reformationszeit geschichtlich ins Leben getretenen Differenzen noch nicht überholt seien, daß es vielmehr gut wäre, sich der eigentümlichen Gestaltung der lutherischen bzw. der reformierten Kirche tiefer bewußt zu werden. Er fürchtet, daß die Union Unentbehrliches abstreift und wichtige Differenzen verflacht und einebnet, entgegen den Gesetzen geschichtlicher Entwicklung, ihrer „Ordnung“.

Steffens interpretierte dann von seiner Sicht der Dinge das Eigentümliche des Christentums und rechtfertigt damit seinen Anschluß an das Luthertum. Er macht daraus keinen Hehl, daß er entgegen den nur spekulativen Denkern und dem Trend zur bloßen Geistreichheit sich dort zu engagieren gedenkt, wo er der Wahrheit begegnet. Er möchte die Entwicklung des eigenen Lebens mit „unbedingter Hingabe“ achten und sich ihr, wie sie sich im Lebenskampfe ergibt, stellen. So wie der Naturforscher die *Tatsachen* der Natur nach Beobachtung und wiederholter Forschung annimmt, so nimmt der gleichsam als Naturforscher an das Christentum herantretende Steffens eine Inhaltsbestimmung der Substanz christlicher Verkündigung vor⁴⁶⁾: „Der Gegenstand dieser Hingabe, dieser Entäußerung, dieser grenzenlosen Liebe ist er — der Auferstandene — er ist der Mittelpunkt, nicht eines allgemeinen Denkens, sondern eines neuen Lebens — er ist das göttliche Naturprinzip einer neuen heiligen Schöpfung.“ Das Heil, das dem Menschengeschlecht durch das Christentum zuteil wurde, faßt er als Keim zu einer neuen herrlichen Entwicklung, die in die Natur wie in die Geschichte gelegt wurde. Freilich setzt das die fortdauernde wirkliche Gegenwart des Heilands in der innersten Mitte seiner Kirche voraus. Hier beginnt Steffens den Übergang zu Luther zu vollziehen. Luther habe mit seiner Abendmahlsauffassung bewiesen, daß er das Wesen der Liebe des Erlösers zentral erfaßte, denn im Abendmahl werde durch die beseligende Gegenwart des Erlösers „Gewißheit, Genuß, Nahrung“⁴⁷⁾ gegeben. Steffens sagt von sich: „Das Abendmahl ist mir die höchste, wichtigste, mysteriöseste aller religiösen Handlungen⁴⁸⁾.“ Es wird so zunächst subjektiv verständlich, wie Steffens zu Scheibel und durch ihn zur lutherischen Gemeinde finden konnte. Steffens weiß, daß „der Christ, im tiefsten Sinne, sich nur bilden (kann) in inniger, lebendiger Verbindung mit der Gemeinde, im engeren Sinne, und durch diese mit der Kirche“⁴⁹⁾. Als Gemeinde bzw. Kirche kommt für den vom Organismusedenken bestimmten Steffens nun lediglich die Kirche in Frage, die das Geheimnis des Altarsakraments bewahrt hat. Damit steht Steffens bei der *Confessio Augustana*. „Daher ist der Geist, als erzeugende Persönlichkeit, real gegenwärtig bei der Taufe, der Heiland im Abendmahl —

46) 125.

47) 136.

48) 137.

49) 154 f.

und dieses ist der Geist der augsburgischen Konfession, die Grundansicht, nicht ein Dogma, an Worte gebunden⁵⁰⁾.“ Nur eine ewige Wahrheit gibt es, die Verheißung hat nur eine Gestaltung. Steffens hat seine Entscheidung getroffen. Es geht ihm allen Auflösungserscheinungen gegenüber um Tatsache und Leben im Christentum als der „innersten Mitte der erlösenden Entwicklung des ganzen Menschengeschlechts und der Natur“. Steffens abwägende Beurteilung der Union zeigte bereits, daß der organische Denker einer Weiterentwicklung nicht grundsätzlich ablehnend gegenübersteht. So teilt Steffens auch Schellings Hoffnung auf eine johanneische Kirche, in der der konfessionelle Gegensatz überwunden sein wird und das Christentum seinen absolut verpflichtenden Charakter jedem erweisen wird. Steffens, der zu den Bekenntnisschriften nie einen tieferen Zugang fand und der auch die Forderung nach Trennung von Staat und Kirche mehr aus idealistischen als aus biblischen Motiven erhob, hat einen sehr persönlichen Zugang zur lutherischen Gemeinde Breslaus gefunden. Er hat für das Recht dieser Gemeinde tapfer gekämpft, aber das weitere Schicksal der Gemeinde nicht entscheidend bestimmt. 1832 rückte er durch seine Berufung nach Berlin dem Leben der Gemeinde ohnehin ferner.

VI.

Die eigentliche Führungsrolle in der Breslauer Gemeinde übernahm der Jurist Georg Philipp Eduard Huschke⁵¹⁾. 1827 erhielt Huschke einen Ruf nach Breslau. Hier nahm er sich der Vertretung des römischen Rechts in besonderer Weise. Von der historischen Schule erfaßt, blieb er zeitlebens geschichtlichen und geschichtsphilosophischen Studien sehr zugetan. Das *Organismusdenken* und *eschatologisches Geschichtsbewußtsein* prägen Huschke in ganz eigentümlicher Weise. 1832 gab Scheibel Huschkes „Theologisches Votum eines Juristen in Sachen der K. Preuß. Hof- und Dom-Agende“ heraus. Huschke argumentiert hier von der Überzeugung aus, daß man die lutherische Kirche, die nicht aus einzelnen Individuen besteht, die Gemeinden mit Bekenntnis und Kirchenregiment besitzt, nicht auflösen wollte, würden nicht der Geist der Erweckungsbewegung, in der das Christentum mehr „häuslich“ als „kirchlich“ verstanden werde, und vor allem der Rationalismus gegenwärtig so wirksame geistige Bestrebungen darstellen. Huschke scheut sich nicht, aufgrund seiner schon damals eschatologischen Geschichtsschau zu vermuten, daß der Revolutions- und Zerstörungsschwindel der letzten 50 Jahre den Anfang der Not der letzten Zeit darstelle. Aber — und damit spielt er offensichtlich auf die Union an — es werde nicht beim irdischen Revolutionskampf bleiben, sondern der Kampf werde sich vor dem Ende auf geistliche Dinge konzentrieren; „denn es gibt drei Ämter Gottes

⁵⁰⁾ 164.

⁵¹⁾ Vgl. zuletzt H. Beyer: Der Breslauer Jurist Ph. E. Huschke (1801—1886) und die Grundprobleme einer lutherischen Kirchenverfassung, *Histor. Jahrbuch*, 77. Jg. 1958, 270—287.

auf Erden, das königliche, priesterliche und prophetische, und es ist nicht möglich, daß das empörte Geschlecht es bloß in einer Beziehung sey. Auch sprechen ja die Zeichen der Zeit deutlich genug. Das prophetische Amt des heil. Geistes ist von der Kunstrichtung, von falscher Schriftgelehrsamkeit und am tiefsten von der Philosophie unsrer Tage, so viel an ihr liegt, gestürzt.“ „In der Tiefe aber gründet die Philosophie. Sie ist allumfassend geworden, nachdem auch sie ihre bloß zerstörende Periode durchlaufen, hat sie glücklich das gläubige Christentum selbst in den Schlund des Begriffs versenkt und eine Medaille lohnte dem, dem es so gelungen, — wenn auch in der besten Meinung, um den Glauben zu stützen — zwischen Licht und Finsternis eine Union zu stiften. Es bleibt dieser Richtung nur noch übrig, sich in dem falschen Propheten auch persönlich darzustellen, der längst dazu aufgehoben ist.“ „Die andern beiden Ämter unterscheiden sich dadurch von dem prophetischen, daß sie beide eine Gewalt enthalten — das weltliche und das Kirchenregiment. Jenes hat sich in der neuen Geschichte von jeher in Frankreich aus dem politischen und handelnden Volke, dieses in Deutschland, als dem religiösen und denkenden Volke vorzugsweise ausgesprochen. Auch hier finden wir nun beide Richtungen auf entsprechende Weise durch den Geist dieser Zeit bestimmt.“ Huschke kommt nun auf die Zerstörung aller äußeren Ordnung in Frankreich zu sprechen, wo der Atheismus zur Staatsreligion gemacht wurde, dann wendet er sich den Verhältnissen in Deutschland zu. „In Deutschland zertrümmerte man um dieselbe Zeit die Grundlagen des Christentums; Christus als das Haupt der Gemeinde, der ewige Hohepriester wurde gleich den Gespenstern als Aberglaube verworfen; das allgemeine Landrecht erklärte die Geistlichen, seine Diener, für Staatsdiener. Dort wie hier versuchte man zwar wieder ein göttliches Staats- und Kirchengebäude herzustellen; die Directorial-Regierung und Religionsedict folgten. Aber wie konnte die Revolution sich selbst aufheben? Sie trieb sich nur selbst weiter, je mehr sie sich positiv zu verdecken suchte.“ Die Restauration baute auf Revolution auf. „So wurde in Frankreich zwar das Königtum von Gottes Gnaden wieder hergestellt; aber die neue Verfassung trug, wie ein Apfel den Wurm, der ihn abfallen macht, so den Charakter des revolutionären bloß menschlichen Rechts, der sich nothwendig einmal, geltend machen mußte, Wenigen und sichtbar in seinem Innern.“ In Deutschland habe man eine Erneuerung durch die Freiheitskriege erlebt. Aber die Teilnehmer der Freiheitskriege dürfe man nicht als Märtyrer „für den rein außerweltlichen Gott Israels“ halten. Die Hl. Allianz nennt Huschke ein „Gemisch von Gehorsam gegen Gott und eine gewisse noch unerkannte weltliche Hoheit“. Die Union versteht er mit Hinweis auf Off. 17, 13. 17., 13, 11 ff., 19, 19. 20 als einen überaus gefährlichen Kampf im Zuge der allgemeinen Verweltlichung gegen Recht und Ordnung. Mit dem Unternehmen der Union hat sich der Kampf auf das Gebiet der Kirche verlagert ⁵²⁾.

⁵²⁾ Theologisches Gutachten, 32 ff.

Huschke ist seiner eschatologischen Geschichtsschau treu geblieben. 1860 veröffentlichte er eine Schrift „Das Buch mit den sieben Siegeln“. R. Rocholl, der sachkundige Verfasser einer kurzen biographischen Skizze Huschkes⁵³⁾, sagt über diese Arbeit: „Es konnte ihm geschehen, daß er in solchen Auslegungen hinsichtlich der Ausdeutung des Schriftwortes auf die Gegenwart viel zu weit ging.“ Huschke hat dieser eschatologischen Geschichtsschau auch in seinem Hauptwerk „Die streitigen Lehren von der Kirche, dem Kirchenamt, dem Kirchenregiment und den Kirchenordnungen nach der heiligen Schrift, der Kirchenlehre und den Symbolen der lutherischen Kirche mit besonderer Berücksichtigung der in der ev. Lutherischen Kirche Preußens darüber ausgebrochenen Lehrstreitigkeiten“⁵⁴⁾ einen wichtigen Platz eingeräumt. Er möchte die Eigenart der lutherischen Kirche durch die geschichtstheologischen Erwägungen erhellen. Diese spekulativen Gedankengänge haben wohl nicht die altlutherische Kirche als solche bestimmen können, aber sie werfen doch auf das Neuluthertum ein in mancher Hinsicht typisches Licht. Sowohl in der Darstellung der „streitigen“ Lehren im engeren Sinne als auch in den geschichtstheologischen Perspektiven ist Huschke vom Organismusdenken bestimmt. Das autoritative Kirchenregiment sei der Kirche von Christus zugedacht, weil die Kirche sich organisch verfassen solle. Wie ein Mensch nicht nur Leib und Seele besitze, also das zu seiner Existenz schlechthin Notwendige, sondern auch Hände und Füße, so habe Christus der Kirche nicht nur das Wort und die Sakramente gegeben, sondern er habe auch das Kirchenregiment *iure divino* gestiftet. Nach der *Confessio Augustana* falle ein äußerer Organismus in Ämtern und Ordnungen nicht in den Bereich der *externa societatis*. Huschke sucht das durch eine Untersuchung der einschlägigen Artikel der *Confessio* zu erhärten. Dann aber such er mittels der Geschichtstheologie das Kirchenregiment „*iure divino*“ als eine der Kirche im Laufe ihrer von Christus bestimmten Entwicklung zugedachte und ihr zuwachsende Gabe zu verstehen. Es legt sich die Frage nahe, ob Huschke hier vielleicht Anregungen Scheibels aufgenommen und in völlig selbständiger Weise konstruktiv fortgeführt hat. Der Weg, den Huschke einschlägt, um die Eigenart und Würde der lutherischen Kirche nachzuweisen, ist von Lutheranern, die ehemals Gesinnungsgefährten der Breslauer waren, abgelehnt worden. In solchen Protesten, von denen wir nur einen, nämlich den des Vaters der freikirchlichen lutherischen Gemeinden in Hessen—Nassau F. Brunn⁵⁵⁾ erwähnen wollen, wird die Rechtfertigungslehre gegen die „romanisierenden Tendenzen“ der Breslauer ausgespielt, die alle Kirchengewalt in die von Gott gestifteten Ämter legen wollen. Brunn sagt über Huschke⁵⁶⁾ bezeichnenderweise: „Nach seiner eigentümlichen Anlage hatte sich Huschke da eine ganz eigene, rein philosophisch oder theosophisch

⁵³⁾ R. E. 3. Aufl., 8. Bd., 467 ff.

⁵⁴⁾ Leipzig 1863.

⁵⁵⁾ Vgl. Mitteilungen aus meinem Leben für meine Kinder und Freunde, o. J.

⁵⁶⁾ 141.

konstruierte Theorie zurecht gelegt. Hiernach war ihm die sichtbare, aus Frommen und Gottlosen bestehende äußere Kirche *die eigentliche Kirche*, der Leib Christi.“ Brunn durchschaut deutlich, daß Huschke nicht zufällig vom Christus der *ephesinischen* Gemeinde sprach. Auch Scheibel sprach im Blick auf Breslau von Ephesus, aber die Verschiebung der Bedeutung des Bildes durch Huschke ist charakteristisch. Ist Scheibels Vergleich angeregt durch das Gegenüber zu den Reformierten — sie repräsentieren die korinthische Gemeinde! — und bestimmt durch die Eigenart der ephesinischen Gemeinde, so ist Huschkes Bild bestimmt von der *Christologie* des Epheserbriefes. Diese Verschiebung führt geradezu zu einem Bruch mit der von Scheibel angeregten Entwicklung auf dem Fundament der Timotheusbriefe. Auch mit der Hochschätzung des Laienelements bei Scheibel und Steffens hat Huschkes Konstruktion nichts mehr gemein.

Dr. Friedrich Wilhelm Kantzenbach