
Die Historia dogmatum des Abtes Jerusalem

Von Karl Aner, Halle

Im Gottsched-Nachlaß der Leipziger Universitätsbibliothek findet sich ein bisher ungedruckter Brief Jerusalems an seinen hochverehrten Lehrer vom 12. Januar 1747, der folgenden Passus enthält:

„Ich will, wenn mir Gott das Leben läßt, mein Alter mit der Ketzerei noch krönen, daß ich die Billigkeit von der christlichen Religion in allen ihren wahren Sätzen zeige. Weil das Zeugnis der ältesten Kirche dabei nicht kann versäumt werden, so habe ich schon vor einigen Jahren den Anfang mit einer historia dogmatum ex prioribus saeculis dazu gemacht, der der prodromus dazu sein könnte. Ich werde aber darin, wenigstens vors erste nicht über die drei ersten saecula hinausgehen. Bei den großen Folianten des Hieronymus und Augustinus will ich stehen bleiben. Ich bin beiden so nicht recht gut, weil sie dem Pelagio oft unrecht getan und die an sich so deutliche Lehre von der Gnade, der eine durch seine unbändige Hitze und der andre durch seine Künsteleien so verworren haben, daß wir noch nicht recht wissen, was wir sind, und bald wie die Pelagianer bald wie die Enthusiasten sprechen. Dergleichen Historie haben zwar viele, wenigstens in einzelnen Lehrsätzen, schon ausgeführt. Sie haben aber nach meinem Bedünken versäumt, bei einem jeden Kirchenlehrer die verschiedene Art sich auszudrücken genugsam zu bemerken, worin bald seine Landesart und Naturell, bald seine Gelehrsamkeit und die besondere Art derselben, ferner aber die Philosophie, der er ergeben gewesen, oft so große Veränderung gemacht haben. Solange man aber dieses versäumt, solange wird man die Formulam concordiae, das Concilium Tridentinum und den Heidelberger Katechismus allezeit zugleich aus den patribus beweisen können, und so lange werden die Chikanen in Ewigkeit währen.“

1.

Der Mann, der diese Worte schrieb, stand seit fünf Jahren als Hofprediger und Prinzenenerzieher im Dienst des Braunschweigischen Fürstenhauses. Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem war am 22. November 1709 in Osnabrück als Sohn des Superintendenten M. Theoderich Wilhelm von Jerusalem geboren, hatte in Leipzig Theologie studiert, in Wittenberg den Magistertitel erworben, dann

eine zweijährige Bildungsreise nach Holland unternommen, drei Jahre lang als Mentor zwei junge Edelleute auf die neubegründete Georgia Augusta in Göttingen begleitet und war dann für zweieinhalb Jahre nach England gegangen, wo ihn der Verkehr mit hohen Standespersonen zu jener weltmännischen Sicherheit erzog, die ihn später zum Seelsorger und vertrauten Berater eines Fürstenhauses befähigte. Das Lebensziel dieser Lehr- und Wanderjahre war das akademische Katheder; das Fach, zu dem bereits den Studenten ausgeprägte Neigung zog, war die alttestamentliche Disziplin. Doch entsprach ein ihm von dem hannöverischen Staatsminister von Münchhausen angetragenes Göttinger Lehramt nicht seinen Erwartungen; so stand er nach eineinhalbjähriger Hauslehrertätigkeit im Begriff, nach England zurückzukehren, als ihn der Ruf nach Wolfenbüttel traf.

Einen Namen hatte sich der Schreiber des obigen Briefes bereits durch Herausgabe eines Bandes Predigten (1745), sowie durch die Gründung des Collegium Carolinum in Braunschweig¹ gemacht. Den Titel, den die Erinnerung mit seinem Namen zu verbinden pflegt, führte er damals noch nicht; er erhielt die Würde eines „Abtes“ von Marienthal erst 1749 in der Nachfolge des nach Göttingen abgegangenen Helmstedter Professors Lorenz von Mosheim und vertauschte 1752 diese Stellung mit der Abtei des Klosters Riddagshausen, womit ihm unter Entbindung vom Amt des Hofpredigers die Leitung des dortigen Predigerseminars zufiel. Am liebsten hätte ihn der Herzog als Minister in das Geheime Staatskabinett berufen. Doch ebensowenig wie der Kandidat, der den Posten eines Legationssekretärs bei dem hannöverischen Gesandten in Berlin ausgeschlagen hatte, vermochte der Mann der Theologie Valet zu sagen. Zuletzt übertrug ihm sein Fürst die höchste geistliche Würde des Landes, indem er ihn zum Vizepräsidenten des Konsistoriums ernannte. Es war der Dank Herzog Karls für die Ablehnung zweier höchst ehrenvoller Anträge, die von auswärts an Jerusalem ergangen waren. Friedrich der Große²

1) Vgl. Aug. Roloff, Abt Jerusalem und die Gründung des Collegium Carolinum zu Braunschweig, Diss., Berlin 1910.

2) Er schätzte ihn seit einem Besuch in Salzdahlum 1763, wo er sich volle drei Stunden mit ihm unterhalten hatte, ließ sich von ihm tüchtige Pädagogen empfehlen (vgl. die Briefe der Herzogin an Fr. d. Gr., abgedruckt in den Forschungen zur

ließ ihm 1770 die Abtei und Leitung des Pädagogiums zu Kloster Bergen samt der Generalsuperintendentur Magdeburg anbieten, und im Jahre darauf sollte Jerusalem der Nachfolger des großen Mosheim († 1755) im seitdem und auch künftig nicht wiederbesetzten Kanzleramt der Universität Göttingen werden. Er starb am 2. September 1789¹.

2.

In jenem Briefpassus taucht zum ersten Mal auf dem Boden des deutschen Protestantismus die Idee einer

brandenb.-preuß. Gesch. XXII, 1909, S. 609 ff.) und beehrte ihn mit einem Exemplar seiner Schrift „De la literature allemande“, indem er zugleich sein Urteil verlangte. Erich Schmidt, der so gern seinen geistvollen Humor über die Nebenfiguren seines Lessingwerkes spielen läßt, sagt von Jerusalem's Antwort, sie schlürfe in Filzsocken einher. Man bedenke jedoch die peinliche Situation des Rezensenten. Eine akzentuiertere Widerlegung hätte auf den König schwerlich den Eindruck gemacht, der im Befehl zur Übersetzung des Jerusalem'schen Votums ins Französische und zur Veröffentlichung zum Ausdruck kam. Die schüchterne Verteidigung des deutschen Schrifttums wagte übrigens doch, Lessing zu rühmen, den Friedrich in alter Voreingenommenheit mit keiner Silbe erwähnt hatte, und gab dem königlichen Kritiker fein zu verstehen, er schildere den Zustand der deutschen Literatur „um die Zeit, da Se Majestät den Museen noch einige Muße schenken konnte“.

1) Unter den biographischen Quellen steht natürlich der eigenhändige, kurz vor seinem Tod aufgesetzte „Entwurf seiner Lebensgeschichte“ (Nachgelassene Schriften, hrsg. von der Tochter Philippine Charlotte, II 1793, S. 1—34) obenan. Bei seiner Kürze bedarf er der Ergänzung durch briefliche oder literarische Äußerungen von eigener wie befreundeter Hand. Zwei Freunde kommen vor allem in Betracht: J. J. Eschenburg, der auf Grund amtlicher sowie persönlicher Beziehungen mit viel Liebe in mehr als konventioneller Nekrologform das Bild des verehrten Mannes gezeichnet hat (Deutsche Monatsschrift, Berlin 1791, II, Band, S. 97—135), und J. F. F. Emperius, ebenfalls Professor am Carolinum, der in den letzten Wochen täglich im Haus des Abtes weilte, dem Kranken vorlas und demgemäß „Jerusalem's letzte Lebenstage“ (1790) beschreiben konnte. Wertvolle Ergänzungen für die jüngeren Jahre bietet J. C. Strodtmann, Geschichte jetzt lebender Gelehrten, X, S. 331 ff. (Zelle 1746). Alle übrigen Berichte aus den nächsten Jahren nach seinem Tod sind sekundär, auf Strodtmann oder Eschenburg fußend. — Unter späteren Darstellungen ragt die objektive Würdigung des Abtes in Karl G. W. Schillers Buch „Braunschweigs schöne Literatur in den Jahren 1745—1800, die Epoche des Morgenrots der deutschen schönen Literatur“ (1845), hervor. Der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehören die Arbeiten Friedrich Koldeweys an; insbes. J. Fr. W. Jerusalem. Ein Lebensbild aus der Aufklärungszeit. Zeitschrift für historische Theologie, NF. XXXIII, 1869. Ferner: Abt Jerusalem. In: Lebens- und Charakterbilder, 1881. Sie bieten sorgfältig das Biographische, ermangeln jedoch der kirchenhistorischen Kenntnis der Aufklärungszeit. So bleibt die theologische Charakteristik an der Oberfläche, zumal sie unter Beschränkung auf das „Glaubensbekenntnis des Prinzen Leopold“ (1769) gearbeitet ist. In dogmatischer Voreingenommenheit verkennt J. Bestes Abhandlung „Das Predigerseminar zu Riddagshausen“ (in: Zeitschrift für niedersächs. KG. X, 1905, S. 197 ff.) das positiv Christliche in Jerusalem, nachdem er im Jerusalem-Kapitel seines größeren Werkes „Geschichte der Braunschweiger Landeskirche“, 1889, § 60, S. 404 ff. wenigstens für die Zensur „Theologie mangelhaft, Religion gut“ eingetreten war.

Dogmengeschichte auf. Ihr Zweck ist kein rein historischer; sie verfolgt die Tendenz, dem gegenwärtigen Geschlecht durch Aufzeigung der menschlichen Bedingtheiten und mangelnden Einheitlichkeit der altkirchlichen Glaubenslehren zur Unterscheidung falscher und wahrer Glaubenssätze zu verhelfen. Darum redet Jerusalem von einer „Ketzeri“; die Apologie der „wahren Sätze“ der christlichen Religion soll natürlich mit Preisgabe der zweifelhaften Bestandteile der dogmatischen Überlieferung verbunden sein; sie wird zu einer Erschütterung der Bekenntnisautorität, sei es der Konkordienformel, des Heidelberger Katechismus oder des Tridentinum, führen und damit allgemeine gegenseitige Toleranz begründen.

Was Jerusalem erstrebt, ist Dogmengeschichte der Aufklärung, der — wie Nicolai¹ einmal gesagt hat — die Geschichte die Fackel vorantrug. Dogmengeschichte der Aufklärung — auch in dem Sinn, daß sie erstens keinen strengen Begriff des Dogmas zugrunde legt, sondern nur von individuellen Anschauungen der Kirchenväter redet, und zweitens nur „Veränderungen“², aber keine Selbstexplikation des Dogmas kennt. Freilich operiert der Pragmatismus Jerusalems, der die Veränderungen erklären will, nicht nur mit Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten³ wie Landesart, Naturell, Bildungsgrad; neben den rein individuellen Faktoren zieht er den Einfluß der jeweils herrschenden Philosophie in Betracht. Dieser Sinn für geistesgeschichtliche Zusammenhänge gibt dem Projekt Jerusalems wissenschaftliche Überlegenheit über den Standpunkt des nachmaligen Begründers der dogmenhistorischen Disziplin, Wilh. Münscher, für den die Veränderung der Dogmen keine tiefere Bedeutung als der Wechsel in den Moden der Frauenzimmer hat. Auch über die Vorgänger auf katholischem und reformiertem Boden im 17. Jahrhundert, einen Dionysius Petavius

1) Siehe mein Buch „Der Aufklärer Friedr. Nicolai“, Gießen 1912, S. 160.

2) Keinen anderen Begriff kannte z. B. der Nächste, der sich über die Theorie der Dogmengeschichte ausgesprochen hat, Chr. W. Franz Walch, in: Gedanken von der Geschichte der Glaubenslehre, 1756.

3) Z. B. leitet Semler in seinem dogmengeschichtlichen Vorbau zu S. J. Baumgartens „Untersuchung theolog. Streitigkeiten“ III, 1764, S. 278, Augustins Kampf gegen Pelagius aus dem hierarchischen Hochmut des Bischofs ab, der über den Widerspruch des nicht dem Lehrstand angehörigen Laien gegen sein „Da quod iubes“ ungehalten war.

oder Forbesius a Corse, ist er hinaus, erst recht über die geschichtlichen Materialsammlungen, welche die lutherische Dogmatik den einzelnen locis voranzuschicken pflegte: sofern ihm die Lokalmethode nicht genügt; er verlangt ein Eingehen auf Eigenart und Entwicklung des einzelnen Kirchenlehrers, das doch nur in Form der Gesamtcharakteristik geschehen kann. Doch wird seine Meinung nicht gewesen sein, die Stoffeinteilung nach locis ganz aufzugeben, da bei ihr der praktische Zweck der dogmengeschichtlichen Forschung, die Kritik der einzelnen Dogmen vorzubereiten, am schnellsten auf seine Rechnung kam. Man muß daher annehmen, daß ihm die später von Münscher und seinen Nachfolgern bis F. Chr. Baur geübte Zweiteilung in allgemeine und spezielle Dogmengeschichte vorschwebte und dem allgemeinen Teil die Aufgabe einer Charakteristik der Persönlichkeiten zufiel.

3.

Wie ist Jerusalem darauf gekommen, eine geschichtliche Fundierung der Dogmenprüfung zu erstreben?

a) Dem Wolffischen Denken lag der Rekurs auf die Geschichte fern. Die von hier aus genährte Theologie interessierte sich lediglich für die logische Möglichkeit der Dogmen; man nahm hin, was die unfehlbare mathematische Methode nicht als *contra rationem* erwies. Ein anderes Kriterium der überlieferten Lehren gab es für sie nicht.

Jerusalem wandelte seit seinen Leipziger Jahren in den Bahnen des Wolfianismus. In normaler Rechtgläubigkeit war er auf die Universität gekommen, obwohl eine tiefergehende Beeinflussung von seiten des zu früh verstorbenen streng orthodoxen Vaters¹ nicht stattgefunden hat. Die seinen Spott herausfordernde Jämmerlichkeit des dortigen Dogmatikers Klausing, über dessen stumpfsinnigen Vortrag die Studenten sich später bei den Landständen beschwerten², hat freilich noch keinen Umschwung herbeigeführt; denn der Jüngling fand in den loci von Chemnitz und Johann

¹) Dieser, ein Schüler Danzigs (Schelwig und Bücher; vgl. E. Schnaase, Geschichte der evang. Kirche Danzigs, 1863, S. 306 ff. 332 ff.) und Wittenbergs, hat noch 1702 bei der Vertreibung eines pietistischen Predigers aus Osnabrück mitgewirkt.

²) Vgl. A. Tholuck, Gesch. des Rationalismus, 1865, S. 5.

Gerhard, wie in den Werken von Musäus und Franz Budde völlig befriedigenden Ersatz. Es war dann der Einfluß Gottscheds, der seine Abkehr von der Orthodoxie verursachte. In diesem war seit kurzem der Leipziger Universität ein neuer Stern aufgegangen, sofern er, das allgemeine Interesse für den aus Halle verwiesenen Wolff ausnutzend, dessen Philosophie als der erste in Leipzig auf das Katheder gebracht und auch persönlich alsbald die Studenten durch sein leutseliges, verbindliches Wesen fasziniert hatte. Er hielt wiederholt ein Kolleg über Thümmigs Auszug der Wolffischen Philosophie, den der Meister selbst als beste Einführung empfohlen hatte. Diese Vorlesung hörte auch der Student Jerusalem — mit regem inneren Eingehen, wie es aus dem privaten Studium Euklids ersichtlich ist, den er zum besseren Verständnis der mathematischen Methode las.

Der Braunschweiger Jerusalem war zwar nicht sonderlich erbaut, als der große Wolff selbst in der Vorrede zu Manteuffels französischer Übersetzung seiner Predigten den Verfasser als konsequenten Denker, fortgeschritten dans une bonne et saine philosophie und glücklich in der Verbindung von Vernunft und Offenbarung pries; er fürchtete laut seinem Brief an Frau Gottsched vom 14. Mai 1747, es möchte dem Ruf seiner Rechtgläubigkeit schaden. Gleichwohl wurde er nicht nur von den Wolffianern¹ als einer der Ihrigen empfunden, sondern fühlte sich als solcher im Gegensatz zur Orthodoxie. „Meine Verbindlichkeit, die ich gegen Dero teuerste Person habe“, schreibt er an Gottsched am 20. April 1736, „ist die größte, die jemals ein Mensch gegen seinen Wohltäter mag gehabt haben. Denn Ew. Hochedelgeboren

¹ Gottsched verkündete nach dem Erscheinen der Predigten 1745 seinen ersten literarischen Ruhm (im Büchersaal, I. Band, 4. Stück, 1745, S. 380) und machte den obengenannten Grafen Ernst Christoph von Manteuffel, ehemals sächs. Staatsminister, auf Jerusalem aufmerksam. Dieser, bei bewußtem Luthertum ein begeistertster Anhänger der Wolffischen Synthese von *raison* und *revelation* (Brief an Frau Gottsched vom 21. Okt. 1739, abgedr. bei Th. W. Danzel, Gottsched und seine Zeit, 1855, S. 18) trug Jerusalems Namen durch die erwähnte Übersetzung in die französisch redende vornehme Welt und ehrte den Autor durch Übersendung der den Januskopf Leibniz-Wolff auf dem Helm der Minerva zeigenden und die Inschrift „*Sapere aude*“ tragenden Medaille der Alethophilen, einer Gesellschaft von Wolffianern, die der Graf während seiner Berliner Jahre (1733—1740) gemeinsam mit dem Propst Reinbeck und dem Buchhändler Haude begründet hatte und die als antiorthodoxe Abwehrorganisation gedacht war (Danzel, S. 35 Anm. 1. 37ff.).

sind es, denen ich alles das Gute, so etwa an mir ist, allein danken muß.“ Im selben Brief spottet er über sein vormaliges „orthodoxes Systema“: wenn er es behalten hätte, so wäre er jetzt „allen Klugen damit ein Ekel und der ganzen Welt eine Last und Strafe“.

Demgemäß dokumentieren die im Wolffianischen Kreis so hochgerühmten „Predigten“ von 1745, denen 1752 ein ins Holländische und Schwedische übersetzter zweiter Band folgte, die Herkunft seiner Theologie. In formaler Hinsicht ganz nach dem Rezept Gottschedischer Rhetorik gearbeitet¹, zeigen sie sachlich in der Frage des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung eine stärkere Annäherung an Wolff als die meist aus jungen Theologen bestehende, um Gottsched gescharte rhetorische Sozietät, der Jerusalem als Student angehört hatte. In deren Dokumenten² war ausschließlich von Offenbarungsreligion die Rede gewesen, und die Vernunft war nachträglich nur herbeigeholt worden, um den einen Teil der geoffenbarten Wahrheiten zu beweisen und den anderen, „die Geheimnisse“, vom Verdacht der Vernunftwidrigkeit zu entlasten. In den „Predigten“ aber begegnet uns die echt-wolffische Koordination von Vernunft und Offenbarung, deren kombinierte Inhalte das Ganze der Religion ausmachen³.

1) Das aus dem Text ohne Künstelei gewonnene, seinem Hauptmotiv konforme und bestimmt gefaßte Thema wird in sauberer, sich fein verästelnder Gliederung und ruhig-sachlicher Diktion abgehandelt. Verschiedene Interpretationsmöglichkeiten werden in sorgfältiger Auseinandersetzung mit der gegnerischen Meinung erwoogen. Die zeitgeschichtliche Situation findet ausführliche Erörterung, kirchengeschichtliche Belehrungen sind in breiter Genauigkeit eingeflochten. Eine Weihnachtspredigt über Joh. I, 1—14 handelt eingehend von den Gnostikern. Der Prolog wie das Evangelium überhaupt wird als Widerlegung gnostischer Irrlehren gedeutet. Daran schließt sich eine Untersuchung des Logosbegriffs, der nicht den Philosophen, sondern dem AT. entlehnt sei. Alles zielt auf Klarlegung und Einprägung eines konkreten Gedankens. Diese den Hörer beständig mitdenken lassende Lehrhaftigkeit charakterisiert sich im Unterschied von der orthodoxen, die dem rein rezeptiven Publikum die Erkenntnis bloß autoritativ übermittelte, deutlich als Wolff-Gottschedisches Erbteil.

2) 1738 und 1749 wurden aus diesem Kreis jugendliche Redeversuche unter dem Titel „Problem der Beredsamkeit“ veröffentlicht. Von Jerusalem ist kein Beitrag aufgenommen. Die vorhandenen zeigen völlige Einhelligkeit der theologischen Anschauungen.

3) II, Bd., S. 300. „Die christliche Religion hat noch besondere Glaubenslehren, die die Vernunft nicht erkennt . . . aber dieser Glaube verändert in den angeführten Grundsätzen der Religion nichts; er ist vielmehr aufs wesentlichste damit verbunden und macht mit ihnen ein Ganzes aus.

Es gibt demnach eine natürliche Erkenntnis religiösen Inhalts, Gottes Wesen und Vorsehung wie des Menschen sittlich-religiöse Pflichten und Bestimmung zur Unsterblichkeit umfassend¹. Aber durch den „Fall“ ist sie getrübt worden², so daß sie zum Beispiel Gottes unendliche Heiligkeit und Liebe nicht zusammenzureimen vermag³. Erst dank der Erleuchtung durch die Offenbarung in Christus ist die Vernunft der heutigen Philosophen in stande, von Gott und der Seele die rechten Begriffe zu bilden. Ohne Offenbarungshilfe wäre sie nie zu deutlicher Erkenntnis der natürlichen Religionswahrheiten gelangt⁴. Mit dieser Einschränkung der Vernunftkraft entfernt sich Jerusalem wieder von Wolff; hier klingt die Stimmung des Leipziger Kreises nach, der die Offenbarung entschieden übergeordnet hatte. Andererseits wird gut wolffisch der Vernunft nicht mehr zugemutet, als daß sie nach Feststellung der Denkmöglichkeit des supranaturalen Offenbarungsinhalts sich in dessen empirische Unbegreiflichkeit füge. Schon dies nennt Jerusalem „die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen nehmen“⁵. Aber die „Geheimnisse“, an die sie glauben soll, sind vorher rationell präpariert. Die spezifischen Offenbarungslehren vom Gottessohn und von seinem Versöhnungstod sind übervernünftig, nicht widervernünftig⁶.

Bei dieser Stellung zum Problem des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft überrascht es uns nicht, in Jerusalems Predigten ein ungeschmälertes Bekenntnis zur Trinität⁷, zur Zweinaturenlehre wie zum Satisfaktionsdogma zu finden. Die Weihnachtspredigt über den Johannesprolog⁸ ist einer ausführlichen

1) I, S. 25.

2) II, S. 253. Also vor dem Fall besaß die Vernunft eine hinreichende Gotteserkenntnis.

3) II, S. 305.

4) Auch Wolff kennt den Begriff einer *ratio illuminata*; aber die Erleuchtung erstreckt sich bei ihm nur auf die rein suprarationalen Glaubenswahrheiten, nicht auf die natürlichen Religionswahrheiten, die sie aus eigener Kraft begreift. „Ea, quae sunt supra rationem, cum iis, quae eidem conformia sunt, connectit ac inde veritates deducit soli rationi impervias.“ *Theologia naturalis*, § 455.

5) I, S. 333. Vgl. Wolffs *Theol. nat.*, §§ 456—462.

6) I, S. 333; II, S. 48. So hatte es Wolff (*Theol. nat.*, §§ 452—454. 464. 467) im Einklang mit dem Thomismus formuliert, und ebenso war es Jerusalem bereits bei Budde begegnet, der sich für diese Unterscheidung auf Leibnizens *Theodicee* berief (*Instit. theol. dogm.*, 1724, S. 110).

7) Besonders in den Gebeten.

8) I, S. 325—382.

Begründung des christologischen Dogmas gewidmet. Der erste Hauptteil verfißt den Satz: „Christus ist wahrer Gott von Ewigkeit“ und erweist der Reihe nach die ewige Präexistenz¹, die Nichtkreatürlichkeit², die göttliche Wesenhaftigkeit des Sohnes³; der zweite Hauptteil begründet den Satz „Christus ist wahrer Mensch geworden“ mit dem Hinweis auf die sittliche Vorbildlichkeit und Genugtuung, die beide ohne die Echtheit der menschlichen Natur hinfällig würden. Ebenso kirchlich korrekt wird die Lehre von Christi Werk vorgetragen. Die Versöhnung geschah durch das Blut des Erlösers⁴. Schon im Alten Testament⁵ ist diese Wahrheit verkündigt. Alle biblischen Wendungen von Christi Tod haben den einen Sinn: „daß er durch sein Leiden die Strafen unserer Sünden auf sich genommen und dafür genug getan habe“. Die Deutung, als bekräftige der sterbende Heiland nur seine seligmachende Lehre, wird entschieden abgelehnt, und „wehe uns, wenn wir das Kreuz Christi als ein bloßes Vorbild unseres Leidens ansähen!“⁶ Mit alledem bestätigt der Prediger Jerusalem den konservativen Charakter der Wolffianischen Theologie. Eine Erweichung der orthodoxen Tradition wird nur an einem Punkt der speziellen Dogmatik spürbar: im Lehrstück von Urstand und Erbsünde. Doch davon später.

b) Die kritisch gedachte *Historia dogmatum* war keine auf Wolffischem Boden gewachsene Idee⁷. Wir müssen ihren Ur-

1) Abgewiesen werden die Deutung von Joh. 1, 3 auf das geistliche Schöpfungswerk des Erlösers, die des Logos als der ewigen Weisheit Gottes, sowie der sozinianische raptus ad coelum.

2) Zeugung und Erschaffung werden streng unterschieden. Der *πρωτοτόκος*, Kol. 1, 15, ist ein Erzeugter.

3) Tritheismus und Modalismus werden abgelehnt, doch das Ungeschickte des trinitarischen Ausdrucks „Drei Personen“ zugestanden.

4) II, S. 467; I, S. 459.

5) „Die Propheten legen, wenn ich so sagen darf, ihre dunkle Schreibart auf einmal beiseite, wenn sie davon weissagen, und reden davon mit ebenso klaren Worten als die Apostel selber.“

6) I, S. 108—112.

7) Eine Abbiegung vom Wolffianismus bekundet der Dogmengeschichtsbrief an Gottsched samt dem ihm folgenden vom 10. April 1747 in Bemerkungen zu Jerusalem handschriftlich zirkulierendem Exposé über die Notwendigkeit der Offenbarung. Die Substanz des letzteren fällt aus dem Rahmen dieser Studie heraus; sie wird in meiner binnen kurzem unter dem Titel „Die Theologie der Lessingzeit“ bei Max Niemeyer in Halle erscheinenden Gesamtdarstellung der Geschichte der Neologie ihren Platz finden. Hier interessiert nur der Satz Jerusalem, man könne nunmehr die Gesamtrechtfertigung der christlichen Offenbarungsreligion getrost für

sprung also in anderen Bildungseinflüssen auf Jerusalem suchen.

Diese waren ihm hauptsächlich auf seinen Bildungsreisen, in ihren ersten Anfängen sogar schon während der Studentenjahre zugeströmt. Es ist erwähnt worden, daß sich der Leipziger Student mit besonderem Fleiß der alttestamentlichen Philologie widmete. Sein Lehrer Joh. Gottlob Carpzov verharrte noch ganz auf dem Standpunkt eines Buxtorf und setzte sich in vielbeachteten Werken mit den Bahnbrechern der modernen Kritik — Spinoza, Rich. Simon, le Clerc — auseinander. Unter seiner Anleitung machte der Schüler mit den Schriften Buxtorfs und holländischer Orientalisten genauere Bekanntschaft; er las jedoch auch die Hauptvertreter der Gegenseite: Grotius, le Clerc und besonders Rich. Simon. Dies war die erste Berührung mit historisch-kritischer Theologie. Es folgte der Aufenthalt in Leyden, der nicht nur seine semitisch-philologischen Kenntnisse bereicherte¹, sondern auch eine Erweiterung seines theologischen Horizontes bedeutete. Er hörte ein Kolleg im Schema der Dordrechter Orthodoxie und machte zugleich mit remonstrantischen Predigern Bekanntschaft, deren Würde und Gelehrsamkeit seine Bewunderung erweckte. Bei der feierlichen Jahresversammlung der Anabaptisten zu Rhynsburg empfing er einen tiefen Eindruck von dem alten ehrwürdigen Sozinianer Samuel Crell, dessen Abendmahlsspendung er „mit vieler Rührung“ beiwohnte. Bei aller Aufgeschlossenheit für fremde Frömmigkeitsart erkaltete seine Liebe zur lutherischen Kirche nicht, mit deren Amsterdamer Prediger er gleichfalls in freundschaftlicher Verbindung stand; doch verloren Toleranz und Konfessionstreue für ihn den Charakter von Gegensätzen. Holland zeigte ihm, „in welcher glücklichen Eintracht bei wohl-

ein halbes saeculum ruhen lassen; auch der scharfsinnigste Schriftsteller werde nichts Neues mehr zu bringen wissen. Wir ersehen aus diesem Urteil: das Wolffianische Stadium der Theologie, dem das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung das Hauptproblem war, ist beendet. Das theologische Denken strebt neuen Aufgaben zu. Möchten Männer von der Einsicht eines Vernet, wünscht Jerusalem, an den Wahrheitsbeweis für die einzelnen Lehren des Christentums ihre Kräfte setzen. Hier wäre ein schönes Feld, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Freimut zu betätigen. Ihn selbst lockt die Aufgabe. In diesem Zusammenhang steht der am Eingang unserer Untersuchung zitierte Passus.

1) Besonders durch die Vorlesungen des berühmten Arabisten Alb. Schultens.

geordneter Gewissensfreiheit alle Sekten der Christenheit beieinander wohnen können, und wie dabei jede Partei für die Kirche, wozu sie sich bekennt, alle treue Verehrung behalten kann“. Im Zusammenhang damit ging dem jungen Jerusalem die Erkenntnis des Unterschiedes zwischen Religion und Theologie auf; er machte „die glückliche und für einen jeden rechtschaffenen Verehrer Jesu entzückende Erfahrung, wie fruchtbar die wesentlichen Grundlehren des Christentums in guten Seelen bei allem übrigen Unterschied der Lehrbegriffe sind“¹.

Die zweieinhalb Jahre des englischen Aufenthalts brachten ihn wiederum mit einer Fülle der verschiedenartigsten Geister in persönliche Berührung. Mehrmals ist er von dem Primas der anglikanischen Kirche, Erzbischof Potter in Canterbury, empfangen worden. Desgleichen von den Bischöfen Sherlock, einem geschickten Deistenbestreiter, und Thomas, der vormals als Prediger der englischen Handelskompanie in Hamburg durch Mitarbeit am „Patrioten“ sich um die Einbürgerung der zuerst in England aufgekommenen segensreichen „Moralischen Wochenschriften“ verdient gemacht hatte. Im Dechanten der Paulskirche, Daniel Waterland, trat ihm ein streitbarer, philosophisch unberührter, nur die Waffen der Autorität schwingender Verfechter der Orthodoxie entgegen, dessen Stern freilich bereits im Sinken war, da der vorsichtig formulierte „Arianismus“ seines Gegners Samuel Clarke die selbständiger denkenden Theologen mehr befriedigte. Häufige Gespräche führte Jerusalem mit dem „guten, alten, ehrlichen Doktor“ William Whiston, der, aus dem Pfarramt zum Nachfolger Newtons auf den mathematischen Lehrstuhl in Cambridge berufen, diese ehrenvolle Stellung seiner schroff „arianischen“ Überzeugung opferte und fortan durch Privatunterricht in der Experimentalphysik sich mühselig einen dürftigen Unterhalt erwarb. Im anregendsten Umgang mit dem alten Des Maisseaux, dem Freund Bayles, wurde er in der Gedankenwelt jenes berühmten Schriftstellers heimisch.

Aus der Fülle der geistig bedeutenden Persönlichkeiten hebt sich in der Erinnerung des Greises eine Gestalt heraus, die ihn

¹) So in seinem autobiographischen Entwurf.

am mächtigsten anzog und die fruchtbarsten Anregungen ihm mitgab. Das war der Anabaptistenprediger James Foster. Einen ganzen Winter hindurch pilgerte er alle Sonntagabende den über eine Stunde weiten Weg zu dem Mietsaal, in dem Foster zur Aufbesserung seines geringen Gehaltes gegen Honorar öffentliche Religionsvorträge hielt. Sein Publikum setzte sich aus den verschiedensten christlichen Parteien zusammen. Er selbst bekannte sich als Unitarier. Darin lag für Jerusalem nichts Abstoßendes. Fühlte er sich auch keineswegs selbst als Anhänger dieses Standpunkts, so hatte ihn doch Holland zwischen der religiösen Grundlage und den theologischen „Bestimmungen“ unterscheiden gelehrt. Hinzu kam das Anziehende von Fosters „edler, frommer und sanfter“ Persönlichkeit, das Jerusalem gelegentlich öfterer Hausbesuche bei ihm empfand. Schon damals war ihm der Mensch wichtiger als seine Theorien. An Fosters Vortrag fesselten ihn drei Vorzüge: die Gründlichkeit, der moralische Gehalt, die Simplizität. In der „Simplizität“ ist ihm damals unter dem starken Eindruck dieses Mannes ein neues Ideal aufgegangen: er gewann damit nicht nur ein Prinzip für die Verkündigung der Religion, sondern für die Religion selbst. Simplizität wird ihm ein Wesensmerkmal des Christentums; das Wort ist später ein Lieblingsausdruck des Schriftstellers Jerusalem, wie es überhaupt ein beliebtes Schlagwort der Neologen war. Nehmen wir hinzu, daß Fosters „Betrachtungen über die vornehmsten Stücke der natürlichen Religion“ dem fast wörtlich gleich betitelten eigenen Hauptwerk das Vorbild gaben, so wird man sagen müssen, daß kein Theologe so stark auf ihn gewirkt hat wie Foster.

Die Wendung Jerusalems zur historisch-kritischen Theologie kennzeichnet sein erster literarischer Plan, den er in England faßte: eine Paraphrase des Neuen Testaments, „worin beständig die Historie des Buches oder der Gemeinde, an welche es geschrieben, zugrunde gelegt wird und worin nach diesem Grundgesetz die natürlichen Begriffe einer jeden Redensart, ohne Absicht auf einiges System, entwickelt und in einem philosophischen Zusammenhang miteinander verbunden werden, wobei die wahre Bedeutung der particula, die der selige Luther fast immer durch ‚Und‘ und ‚Aber‘ aus Mangel genugsamer

Hilfsmittel übersetzt hat, sehr vieles beitragen kann“¹. Was er erstrebte, war eine rein philologisch-historische Exegese. Nach dem Muster der Lockeschen Paraphrase zum Römerbrief, die er bereits in Leipzig kennen gelernt hatte, machte er sich zunächst an eine Bearbeitung der Korintherbriefe; doch sah er bei seiner Rückkehr nach Deutschland von einer Veröffentlichung ab, da damals (1741) Mosheims Kommentar zum ersten Korintherbrief erschien, der nach der gleichen Methode gearbeitet war und so völlig mit seiner Exegese übereinstimmte, daß er den Vorwurf befürchtete, „dem großen Mann nachgeschrieben zu haben“.

Eine genaue Parallele zu dem neutestamentlichen Paraphrasenplan bildet das dogmengeschichtliche Projekt. Als spezielle Anregung dazu darf der holländisch-englische Einfluß insofern betrachtet werden, als in England damals bereits von James Ussher mehrere dogmenhistorische Arbeiten vorlagen und der von Jerusalem vielbenutzte Grotius das berühmte Werk des Dionysius Petavius empfohlen, endlich der gleichfalls von ihm oft genannte Clericus sogar eine neue Ausgabe desselben veranstaltet hatte. Natürlich verwertete Jerusalems geplante und begonnene *Historia dogmatum* auch das historische Material, mit dem die landläufige Dogmatik die Behandlung der einzelnen loci unterbaute. Gerhard, der es in reichem Maß getan, war ihm ja kein Fremder. Aber an der gesamten vorhandenen dogmengeschichtlichen Literatur vermißte er eins: den Blick für die dogmengeschichtlichen Persönlichkeiten. Die Einstellung auf die Persönlichkeit war demnach die besondere Note des eigenen geplanten Werkes, hervorgerufen durch die psychologistische Atmosphäre, die zu Anfang des 18. Jahrhunderts allgemein im deutschen Geistesleben eingesetzt hatte und in Jerusalem, wie auch in anderen, auf die Theologie übergriff.

Dieser Psychologismus hat gegen das Dogma von Urstand und Erbsünde seinen ersten häretischen Angriff gerichtet. An Jerusalems Entwicklung wird das vollkommen deutlich. Die einzige Abweichung seiner Predigten vom Standpunkt der Orthodoxie betraf dieses Lehrstück. Die Erzählung der Genesis vom Fall

¹) Briefe an Gottsched vom 12. Januar und 10. April 1747.

Adams ist dem Prediger zwar „keine alte erdichtete Geschichte“¹. Allein „der erste Mensch“ figurirt nicht als der Stammvater der Menschheit, dessen sündige Depravation sich fortgeerbt hat, sondern als das Urbild, dessen Entwicklung sich in seinen Nachkommen wiederholt². Mit der Liebe des psychologisch Eingestellten beschreibt Jerusalem die Entwicklung des Prototyps. Den Urstand hat er dabei weniger als üblich idealisirt; die perfectiones principales sind auf die Herrschaft der Vernunft eingeschränkt, die minus principales fehlen³. Stärker aber als die Vernunftanlage entwickelte sich die sinnliche Natur. Der Mensch überließ sich ihren blinden Empfindungen und vergaß die Weisungen der Vernunft. Er fiel. Der primus auctor peccati ist also nicht der Teufel, sondern die lüsterne Begierde, die der Überredungskunst des auf das menschliche Glück neidischen Satans leichtes Spiel gab. Dem Falle folgte Unruhe, Reue, Scham, Mißtrauen, Entfernung von Gott, damit Verfinsterung des Verstandes und völliges Überwuchern der Begierden. „Da kam der geheime Haß gegen Gott und gegen alle Ordnung und Tugend in sein Herz.“ Sein einziges Gut war nun die Welt. Daraus ging das Heer der sittlichen (Unersättlichkeit, Eigennutz, Ungerechtigkeit, Roheit) wie der natürlichen Übel (Krankheit, Armut) hervor. Dem Sinnenknecht wurde der Beruf zur Last. Sein Widerwille gegen die Arbeit, nicht Gott hat den Acker verflucht. Und „so“ — das heißt: infolge der Prävalenz der Sinnlichkeit über die höheren Seelenkräfte — ist die Sünde samt ihren unseligen Folgen auch zu allen später Geborenen gekommen. Eine Vererbung hat nicht stattgefunden. Ebensowenig ist von einer Zurechnung adamitischer Sündenschuld an seine Nachkommen die Rede. Weder bei dem Stammvater noch bei der Menschheit überhaupt, die er urbildlich darstellt, bedeutet die Verderbnis ein völliges Unvermögen zum

1) II, S. 207 ff.

2) „Dies ist die Geschichte der Natur, wovon wir die deutlichsten Urkunden in unserer eigenen Seele haben.“

3) Die Welt war schon vor dem Fall kein Paradies, nicht das domicilium amoenissimum oder der hortus voluptatis Quenstedts und noch Mosheims (Elem. theol. dogm., S. 499). Ihre Güter waren unbeständig und vergänglich. Aber der Ersterschaffene sah Wechsel und Vergehen mit Gelassenheit und arbeitete im Hochgefühl eines Werkzeugs des Schöpfers. In der Frage der immortalitas corporis wird eine klare Entscheidung vermieden.

Guten, eine nur das Böse wollende Willensrichtung. Sinn und Geist der christlichen Religion erfordern vielmehr, die sittlichen Vorzüge der menschlichen Natur in sich zu erkennen und im Nächsten zu verehren¹.

Daß Jerusalem an diesem Punkt der speziellen Dogmatik die orthodoxe Erbschaft am frühesten und deutlichsten aufgegeben hat, erklärt sich aus seiner frühgewonnenen Einstellung auf das Problem „Mensch“. Schon in Holland war ihm der Mensch wichtiger geworden als seine Lehre. England hatte ihn darin bestärkt, das religiös-sittliche Leben der Theologie überzuordnen. Demgemäß besteht für den Verfasser der Predigten das Kennzeichen des Christen nicht in der Deutlichkeit der Begriffe. Wohl läßt sich die christliche Religion, führt er aus², durch Schlüsse und Beweise rechtfertigen; wir dürfen uns nicht scheuen, ihre Gründe vor den Richterstuhl der schärfsten Vernunft zu bringen. Sie halten die Probe aus. „Aber hierin besteht ihre größte Stärke nicht . . . sie läßt sich auch empfinden. Die Erfahrungen sind ihre stärksten Gründe.“ Deren Inhalt bildet der empfangene Seelenfriede, das Bewußtsein erlangter Kraft, Gott lieben und die Welt überwinden zu können. Diese Erlebnisse sind hervorgerufen durch Christi Kreuz, und sie tragen soviel Gewißheit in sich, daß alle anderen Stützen des Glaubens entbehrlich werden. „Jetzo leugne man alle Wunder, man leugne die Erfüllung der Prophezeiungen. . . . Mein Glaube aber bleibt unbeweglich. Meine Erfahrung ist mein Beweis.“³ Das Erfahrungsprinzip erweist sich hier als die stärkste Stütze des Dogmas: es trägt den Glauben an „das Geheimnis der Genugtuung“. Dennoch ist es ein dem Dogma gefährliches Prinzip. Denn in ihm liegt auch die Sprengkraft des Subjektivismus gegenüber dem Traditionellen, das von der Erfahrung nicht erlebt wird. Das zeigt sich bereits in der Emanzipation von der herkömmlichen Erbsündenlehre, die gegen das eigene Selbstbewußtsein und die psychologische Beobachtung der Mitmenschen verstieß.

1) „Wir können, ohne dem menschlichen Verderben eine Lobrede zu halten, behaupten, daß wir der Menschlichkeit oft zuviel tun. Die Ungerechtigkeit und Bosheit der Menschen sind freilich groß, aber unsere Klagen gehen oft zu weit.“ II, S. 416. Auf eine eigene Predigtserie über den vorzüglichen Wert der menschlichen Natur verweist II, S. 296.

2) I, S. 208.

3) II, S. 306.

Der Einsatz der Jerusalemischen Dogmenkritik am Erbsünden-dogma ist charakteristisch für die deutsche Aufklärung überhaupt. Man versteht diese nicht, wenn man sie als nur oder vorwiegend intellektualistisch charakterisiert. Mag dies auf das letzte, das rationalistische Stadium der Aufklärung zutreffen, für die Periode der Neologie gilt es bestimmt nicht. Deren Dogmenkritik stammte nicht aus der ratio, sondern aus dem ethischen und dem Gemütsbedürfnis. Nicht der Erkenntnisdrang des Wahrheitssuchers löste die Zweifel aus, sondern die Frage nach dem Wert der überlieferten Lehren für die praktische Frömmigkeit. An dem, was dem Glauben an Gottes Güte zu widersprechen schien, was in seinen moralischen Konsequenzen Bedenken erregte, was das Selbstbewußtsein des aus seiner Unmündigkeit erwachenden Geschlechtes verletzte, nahm man den ersten Anstoß¹.

1) Die in den Predigten bloß thetisch erfolgende Darlegung des neuen Standpunktes erfuhr im zweiten Teil der „Vornehmsten Wahrheiten“ (II, 2, Abschnitt 4) 1779 eine scharf antithetische Ergänzung. Die 70er Jahre zeitigten überhaupt einen frontalen Angriff der deutschen Neologie auf die Erbsündenlehre. Das Signal dazu gab J. A. Eberhards „Neue Apologie des Sokrates“ (1772 ff.), nachdem W. A. Tellers „Lehrbuch“ (1764) und die Übersetzung der Monographie Joh. Taylors „Schriftmäßige Lehre von der Erbsünde“ (1769) Vorpostengefechte eröffnet hatten. Semler kam zu Hilfe. (Vgl. S. 79, Anm. 3. Dazu: „Versuch einer freieren Lehrart“, 1777, S. 356, sowie Paraphr. epist. ad Rom., 1769, wo er auf Grund der ältesten lateinischen Handschriften in Röm. 5, 14 das $\mu\eta$ streicht.) Selbst der vermittelnde Töllner gab das Votum ab, daß die Erbsünde nirgendwo in der Schrift deutlich und ausdrücklich gelehrt werde (Vermischte Aufs., Bd. 2; Theol. Untersuch. I, 2, S. 56—200; II, 1, S. 202—213, 1773 f.). Ja, nicht einmal der Konservative G. F. Seiler (Vom Versöhnungstod Christi, 1782, II. Teil) will „sich zum Verteidiger Augustins aufwerfen“, sondern bezeichnet die Lehre von der absoluten Schlechtigkeit des natürlichen Menschen als unschriftgemäß. Im Einklang mit der kritischen Gestimmtheit jenes Dezenniums bestritt Jerusalem die Erbsündenlehre als Lähmung des sittlichen Strebens und Herabsetzung der Schöpferehre Gottes. Die Genesiserzählung erscheint ihm jetzt als ein moralisches Lehrgedicht, eine Allegorie. Dem Fall Adams ist der Charakter eines einmaligen Ereignisses völlig abgestreift. Die urständliche Idealität ward noch weiter herabgesetzt: aus dem philosophischen Adam der „Predigten“ ist ein naives Kind geworden; die ursprüngliche Unsterblichkeit seines Leibes wird ausdrücklich bestritten. Eine moralische Veränderung gegenüber dem Urstand ist im ersten Menschen nicht eingetreten; auch keine Schwächung der Vernunft. Diese war von vornherein ergänzungsbedürftig, und so rückt die Offenbarung an den Lebensanfang des Urmenschen. Mit der Streichung des „Falles“ wurde die Idee einer Wiederherstellung durch Christus überflüssig; an ihre Stelle trat der Gedanke einer allmählichen Erziehung des Menschengeschlechts zum Ebenbildcharakter. So hat Jerusalem die Erbsündenlehre aus dem Komplex der Offenbarungswahrheiten völlig beseitigt. Augustin, dem er schon in der Jugend „nicht recht gut“ war (vgl. S. 1), ist dem Greis vollends „der schwarzgalligte Augustin“ und seine Lehre „Unsinn“ (Nachlaß I, S. 433).

Waren aber bestimmte Dogmen¹ wie die Lehre von Urstand und Erbsünde aus psychologischen Gründen wankend geworden, so sah man sich nach einer objektiven Autorisation dogmatischer Zweifel um. Die wolffischen Kriterien reichten nicht aus. Da bot sich die begehrte Autorität in einer Größe dar, zu der eine tiefe Hingezogenheit dem Protestantismus im Blute lag, die er suchte, so oft er zu den Quellen zurückging — die Geschichte. Auf ihren Spruch lauschte die historische Methode der Bibelexegese, die Jerusalem in seinem Paraphrasenplan als einer der Frühesten auf deutschen Boden verpflanzen wollte; von ihr das Recht zu gewinnen für die subjektiv-gefühlsmäßigen Abweichungen vom herrschenden Lehrtyp, wurde das Motiv der dogmenhistorischen Forschung. „Weil das Zeugnis der ältesten Kirche dabei nicht kann versäumt werden“ — hieß es in dem

1) Die Inspiration der Hl. Schrift, zu der sich Jerusalems „Predigten“ (1745) noch uneingeschränkt bekannt hatten, erscheint zuerst in seinen „Briefen über die mosaischen Schriften und Philosophie“ (1762) erweicht. Diese, Jerusalems erstes wissenschaftliches Buch, übrigens die durchsichtig-disponierteste und straffgebaute unter seinen Schriften, verfochten unter sorgfältig begründetem Festhalten an der von Hobbes bis Voltaire bezweifelten mosaischen Verfasserschaft des Pentateuchs den Charakter der Kapitel Gen. I—II als älterer, vormosaischer Lieder; sie streiften damit die Quellenbenutzungstheorie Jean Astrucs, warfen diesem jedoch Versündigung an dem großen Geschichtschreiber vor, wenn er jenen namenlose Geschichten aus der Wüste aufraffen lasse. Die Genesisgedichte seien vielmehr auf Adam, Seth, Enos, Henoch, Noah zurückzuführen. Jerusalems Hypothese ist damals in den bedeutendsten theologischen Zeitschriften (wie den Gött. Gel.-Anz. und Ernestis Neuer theol. Bibl.) abgelehnt worden; gleichwohl hat er das Verdienst, vor Eichhorn der erste deutsche Pentateuch-Kritiker gewesen zu sein. Liegt zwar nur eine ausdrückliche Absage an die Verbalinspiration in den „Briefen“ vor, ja wird eine eingegebene Ideenpräzision, wenn auch nicht für alle biblischen Schriftsteller, zugestanden, so bedeutet doch die Bemerkung (S. 8), er lese seinen Mose mit denselben Augen, wie den Homer, Virgil oder Platon, daß ihn kein Inspirationsdogma mehr einengte. — Wann die in den „Predigten“ (1745) noch mit Emphase vertretenen Lehren von der Trinität und Genugtuung für J. gefallen sind, läßt sich aus seinen Werken nicht ermitteln. Wir können nur feststellen, daß der im Nachlaßband (I) vorliegende Entwurf zum dritten Teil der „Betrachtungen“ sie im Unterschied von der Substanz der christlichen Religion zu den „theologischen Bestimmungen“ unverbindlichen Charakters zählt. Religion war ihm nun der Glaube an Jesus als den großen göttlichen Gesandten, den Gott von Ewigkeit her zum Erlöser der Menschen erwählt und zur Ausführung seines Berufs mit den aller vollkommensten Gaben ausgestattet habe. Das Kapitel vom Erlösungswerk (Nachlaß I, S. 435—494) beginnt mit den Worten: „Hier fängt mein Christentum an, mir erst recht wichtig zu werden; hier heitert sich die Aussicht in die Ewigkeit erst völlig auf.“ Die Gewißheit, daß Gott den Sünder zu Gnaden annehme, ist Religion; den göttlichen Begnadigungsplan übersehen wir nicht. Abzulehnen sind die Einschränkung der Erlösung auf Jesu Tod, die Annahme einer gottumstimmenden Wirkung seines Leidens und die unbiblischen Begriffe der Genugtuung und Stellvertretung.

Brief Jerusalems, der den Plan einer Historia dogmatum entwickelte. Wenn sich die Aufklärung später auf ihr Werden besann, wußte sie es nie anders, als daß sie der historischen Wissenschaft ihr Sein verdanke¹.

4.

Der Plan einer Historia dogmatum ist wie manche andere Idee des überbürdeten Mannes nicht zur Ausführung gekommen. Auch der Anfang, den er in den ersten Wolfenbütteler Jahren zu Papier gebracht, ist nicht erhalten. Statt dessen haben wir die freilich unvollendete, zum Teil noch im entwurfartigen Zustand befindliche Niederschrift des dritten (neutestamentlichen) Teils seiner „Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion“, die seine Tochter im Nachlaßband I veröffentlicht hat. Hier sind die dogmengeschichtlichen Anschauungen Jerusalems eingearbeitet, insbesondere in die dritte Betrachtung „Außerordentliche Größe und Hoheit seiner (d. h. Christi) Person“ (125—240) und ihre für unser Thema höchst wertvolle „Beilage“ (S. 563—584). Die Pietät der Herausgeberin gegenüber dem gesamten vorgefundenen Material nötigt zu dem Schluß, daß das Fragment der ‚Historia dogmatum‘ im Nachlaß nicht mehr vorhanden war. Doch liegt die Annahme nahe, daß der Verfasser es in die dritte Betrachtung und namentlich die zugehörige „Beilage“ eingeschmolzen hat. Die Zitate innerhalb der letzteren lassen in weitgehendem Maß die Quellen der vorgetragenen Anschauungen erkennen. Es begegnen: die Kirchenväterbibliothek des Tübinger Historikers Chr. Friedr. Röbber (1776—1786), die Übersetzung oder Auszüge nebst Abdruck der Hauptstellen im Originaltext bot, Semlers Vorbau zu Baumgartens „Untersuchung theologischer Streitigkeiten“, drei Bände 1762 ff., Mosheims² Dissertation ‚De studio Platonicorum imitandi Christianos‘, Töllners Aufsatz „vom Arianismus“³, des Klosterbergener Abtes

1) „Exegese und Kirchengeschichte sind die Wurzeln der Theologie.“ So J. A. H. Tittmann, Pragmat. Geschichte der Theologie und Religion während der zweiten Hälfte des 18. Jhd.s, 1805, S. 72.

2) Nicht erwähnt ist die Abhandlung ‚De turbata per recentiores Platonicos ecclesia‘ vom Jahre 1725; doch klingt ihr Verdikt über die delira philosophia des Neuplatonismus in Jerusalems Wort von der „Zerrüttung“ des Christentums durch das „unsinnige neuplatonische Gemische“ (S. 577) wider.

3) Theologische Untersuchungen, I. Band, 1. Stück, 1772.

Erh. Andr. Frommann „opuscula philol. atque histor. argumenti“ (1770), von Jerusalem für die Lehre vom Hl. Geist verwertet, Schroeckhs Kirchengeschichte und anderes, darunter mehrere Aufsätze oder Rezensionen in Zeitschriften. Fast alle diese Werke sind späteren Datums als Jerusalems *Historia dogmatum*. Die „Beilage“ beruft sich aber auch auf die Kirchenväter direkt. Clemens Rom., Ignatius, Justin, Irenaeus, Clemens Alex., Origenes und Eusebs *Praeparatio evangelica* werden genannt. Die letztere wurde von Jerusalem außerordentlich geschätzt. Sie hat er in den „Briefen über die mosaische Religion“ (1762) benutzt, sie durch Namhaftmachung hervorgehoben, wenn er in seinem Studienplan für künftige Theologen (1759, auf Grund eines älteren Entwurfs) die Lektüre der wichtigsten Stücke der Kirchenväter aus den drei ersten Jahrhunderten¹ forderte (Nachlaß Bd. II, S. 233). Berücksichtigen wir aber den Zeitmangel, über den Jerusalem seit Übernahme der Leitung des Carolinum (1745) beständig klagt, so drängt sich uns die Vermutung auf, daß die „Beilage“ in ihren auf die Kirchenväter direkt zurückgehenden Notizen aus dem der Zeit zwischen 1742 und 1745 angehörigen dogmengeschichtlichen Fragment erwachsen ist.

Folgendermaßen stellt sich Jerusalem der Verlauf der Dogmengeschichte dar. Der Vater allein der wahrhaftige Gott, Christus der Gesandte Gottes — diese beiden Sätze, vereinigt in dem Ausspruch des Herrn Joh. 17, 3², bildeten das Glaubensbekenntnis der ersten Christen — und „wie glücklich wäre die Welt gewesen, wenn sie diesem simplen Glaubensbekenntnis treugeblieben wäre!“³.

Die dogmengeschichtliche Fehlentwicklung knüpfte an den Logosbegriff an. Was Johannes darunter verstand, wird verständlich, wenn man Philo heranzieht. Der philonische Logos ist im Unterschied vom platonischen persönlich gedacht. Mag Philo auch die platonische „Idee“ damit vermischen, so charakterisiert er doch seinen Logos ganz anders als die Platoniker.

1) Er meint, wie auch in dem dogmengeschichtlichen Brief, den Zeitraum von ca. 100—400.

2) Dieses Wort ist in der Schätzung Jerusalems jetzt an die Stelle des in den Predigten bevorzugten Johannesprologs getreten. Warum der letztere zurücktrat, wird aus dem Folgenden deutlich.

3) a. a. O., S. 139.

Unerschaffen, aus Gott geflossen, steht dieser von Ewigkeit zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen als der primogenitus, unigenitus in der Mitte. Er ist für die Menschen das vollkommene Bild Gottes; durch ihn haben sie Zugang zu Gott; er ist das Brot vom Himmel und vermittelt das ewige Leben. Da im Neuen Testament, auch bei Paulus, die gleichen Wendungen begegnen, muß eine gemeinsame Quelle angenommen werden¹. Sie ist die alte jüdische Theologie. Ein Dokument derselben liegt zum Beispiel Sirach, Kap. 24, vor. Im Zeitalter Jesu und der Apostel war ihre Sprache ganz populär; ja, es ist im Grunde „ursprüngliche Menschensprache, die sich in der Bibel erhalten“². Die Vernunft in ihrer Kindheit dachte sich Gott anthropomorph, mithin sein Wort, den Hauch seines Mundes, und den lebendigen Odem (ruach), der von ihm ausgeht und seine Wirkungskraft darstellt, als verschieden von seinem Wesen. Wort und Geist, im altjüdischen Sinn synonym, sind demgemäß bloß naive Verselbständigungen, Personifikationen, doch niemals eigentliche göttliche Personen. Das Personelle, das den Logos der altjüdischen Theologie und Philo vom platonischen trennt, ist nur Redeweise und statuiert keine selbständige Persönlichkeit neben Gott. Es handelt sich immer nur um den *λόγος προφορικός*, um Gott selbst, sofern er sprach, seinen weisen, schöpferischen Willen. Man kann sagen, daß Gott diesen Logos von Ewigkeit aus sich hervorgebracht habe; aber „eine wirkliche, außer ihm bestehende Person leidet diese Derivation nicht“. Wenn der Logos ursprünglich Gottes Willenskraft bedeutet, so kann von einer Hypostase keine Rede sein³. Demgemäß wendet Jesus nur die traditionellen Epitheta des Logos, wie Himmelsbrot, Lebensspender, auf sich an, nicht die Bezeichnung selbst, — als wollte er die Idee einer zweiten göttlichen Persönlichkeit nicht aufkommen lassen. Auch Johannes nennt ihn nicht „Logos“. Der *λογος* seines Prologs ist „die ewige Weisheit Gottes, von seinem Wesen nicht hypostatisch

1) Johannes hat also seine Logoslehre nicht aus Philo geschöpft.

2) a. a. O., S. 581.

3) Dies wird noch deutlicher, „wenn ich die sogenannte ewige Zeugung mit dem beständigen Ausgang des Heiligen Geistes vergleiche; denn eine aus Gott immer ausgehende Filiation und Spiritation, wie lassen sich diese als von Ewigkeit existierende *ὑποστάσεις* denken?“ (a. a. O., S. 567.)

getrennt (gerade wie im Buch der Weisheit und im Sirach), vielmehr ist es Gott selbst — denn ist der allervollkommenste wirkende Wille Gottes nicht Gott selbst? Eben der, durch welchen alles gemacht ist — das Leben und das Licht der Menschen — der Grund aller vernünftigen Erkenntnis“¹.

Trotzdem aber der Logos der altjüdischen Theologie, Philons und des Neuen Testaments keine Persönlichkeit neben Gott, sondern im eigentlichen Sinn dessen schöpferischen Geist darstellt, hat er doch mit dem *λόγος ἐνδιάθετος* Platons nichts zu tun. Dieser bedeutet „die Vorstellung in dem Verstande Gottes von der zu erschaffenden Welt, den Complexus aller existierenden Dinge in der göttlichen Idee, den Mundus intelligibilis, aus welchem der sensibilis entstanden“². Der platonische Logos ist das Urbild der Welt. Mit diesem den *λόγος προφορικός* der biblischen Tradition „vermischend“, hat eine Gruppe der Kirchenväter den biblischen Logos realiter (d. h. nicht bloß figürlich) verselbständigt und die Idee einer besonderen Hypostase gebildet. Sie hat die personifizierende Bildersprache der Heiligen Schrift nicht verstanden und „Wort“ und „Geist“ zu „ganz eigentlichen“ Personen gemacht. So zeigt die Entwicklung die Paradoxie, daß die altjüdischen Personifikationen die Erkenntnis eines Gott immanenten Logos nicht versperren, während die platonische Ideenlehre bei den ersten christlichen Philosophen in den Begriff einer Logospersönlichkeit mündet. Der *λόγος προφορικός* ist letztlich in Gott, der *ἐνδιάθετος* steht letztlich außer ihm.

Jerusalem unterscheidet zwischen zwei grundverschiedenen Richtungen innerhalb der Kirchenväter. Die eine nennt er die „Platoniker“, platonischen und neuplatonischen Einfluß in eins zusammenfassend. Es ist die Gruppe, die man zum Vorteil des orthodoxen Systems anzuführen pflege³. Die andere, die nicht-

¹) Dieser Logos hat alle Weisen der Menschheit erleuchtet, wie Justin hervorhob (a. a. O., S. 567).

²) Diese Formulierung findet sich in der Rezension von G. F. Seilers Buch „Über die Gottheit Christi“ in der „Auserlesenen Bibliothek der neuesten deutschen Literatur“, IX. Band, Lemgo 1776, S. 73—97, die Jerusalem in der „Beilage“ stark benutzt hat.

³) Allerdings gehören die „Platoniker“ nicht ausnahmslos dazu. Z. B. nicht Origenes, der diejenigen tadelte, die Christum den „Gott über alles“ nennen. Auch Clemens Alex. nicht. Er bestreite zwar den „Wort“charakter des Logos; aber indem er ihn als „Weisheit und offenbar gewordene Güte Gottes“, als „die all-

platonische Linie, führt vom Neuen Testament und dem Apostolikum her über Clemens Romanus, Barnabas, Hermas, Polycarp, Ignatius, Irenaeus zu Noet und Sabellius.

Der gesamte exegetische Befund Jerusalems, der die christologisch wichtigen Stellen des Neuen Testaments¹ der biblischen Reihenfolge nach bespricht, läßt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

a) Der Gedanke einer ewigen Gottheit Christi widerspricht dem Neuen Testament. Wie könnte der *αυτοθεός* sagen: „Meine Lehre ist nicht mein“ (Joh. 7, 16)? Wie könnte er an so vielen Stellen sich und den, der ihn gesandt hat, trennen? Stets ordnet sich der Sohn dem Vater unter. Seine Hoheit wird dadurch um nichts geringer. Wo ist das Geschöpf, das ohne Raserei es für nötig hielte, zu sagen: „Der Vater ist größer denn ich“ (Joh. 14, 28)? Die paulinischen Doxologien beziehen sich immer auf den Vater, auch Röm. 9, 5, wo Gott für die hohen Vorzüge, die er dem Volke Israel gegeben, gepriesen wird. „Der Mensch Christus Jesus“ ist des Apostels Lieblingsausdruck. In 1 Tim. 3, 16 könnte wohl das *θεός* des Codex Alexandrinus beibehalten werden, da der Vater in Christus war²; aber die richtigere Lesart ist *δ* mit Beziehung auf *τὸ μωσήριον* (= die Lehre, daß Christus im Fleisch gekommen ist). Auch der wahrscheinlich paulinische Hebräerbrief³ nennt Christus nie direkt Gott. Wohl hat sich der Logos mit dem geschichtlichen Christus vereinigt: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, das heißt „er erschien in dem Menschen Jesus auf die aller-

mächtige und wahrhaftig göttliche Kraft“ (Strom. V) beschreibe, kennzeichne er ihn als den Allmächtigen selbst. Es ist Jerusalem nicht verborgen geblieben, daß bei beiden den angeführten Aussagen andere gegenüberstehen, die die Gegenpartei für sich verwerten kann. Er bezeichnet darum ihre wie auch anderer Kirchenväter Zeugnisse als „dunkel, unbestimmt, schwankend“ (a. a. O., S. 571).

1) Jerusalems Überblick über die Zeugnisse des NT. bevorzugt unter den Evangelien das vierte, weil Johannes teils auf Grund seines persönlichen Umgangs mit dem Meister, teils um der antignostischen Tendenz seiner Darstellung willen die Selbstbezeichnungen Jesu am treuesten gebucht habe. Matthäus will Jesus nur als den Messias beweisen, besonders durch Erzählung seiner Wunder, die freilich ohne chronologische Ordnung geschieht; die Inanspruchnahme durch sein Zöllamt mag ihn entschuldigen, Markus ist von ihm abhängig. Lukas schreibt nach sorgfältiger Erkundigung, also keineswegs auf Grund persönlicher Erinnerung (a. a. O., S. 147).

2) Dies unter Berufung auf Griesbach, Symb. crit. ad h. l.

3) Über die Stellung der Aufklärung in dieser Frage vgl. meinen Aufsatz „Das Paulusbild der Aufklärung“ (Harnack-Ehrung, 1921, S. 370f.).

vollkommenste Art (scil. nachdem er zuvor schon die Weisen der Erde erleuchtet), und dadurch waren in ihm verborgen alle Schätze der Weisheit; so wohnte die Fülle der Gottheit in ihm“. Aber damit ist zufolge der jüdischen Herkunft des Logosbegriffs keine besondere göttliche Hypostase gemeint. Der Vater ist es, von dem Christus alles, was er ist und hat, empfängt.

b) Keine Wesenseinheit, sondern nur eine moralische Vereinigung besteht zwischen dem Vater und dem Sohn. In diesem Sinn muß Joh. 10, 30 verstanden werden, dem in Vers 29 das Wort von der höheren Macht des Vaters vorangeht; sie verbürgt die Erhaltung der Schafe in Christi Hand, nicht eigene Kraft. „Der Vater in mir, ich in ihm“ (Joh. 10, 38) ist die Formel der moralischen Vereinigung, die in der einzigartigen Mitteilung göttlicher Vollkommenheiten oder des Geistes Gottes besteht. Keine Vermischung der Naturen findet statt, aber wie man in irdischen Verhältnissen im akkreditierten Gesandten seinen Herrn respektiert, so ist es durchaus statthaft, in Christus den Vater anzubeten (1 Kor. 1, 2; Phil. 2, 10. 11).

c) Die neutestamentlichen Präexistenzaussagen sind im Sinn einer ewigen Erwählung und Bestimmung zu verstehen. Das „Herabkommen vom Himmel“, Joh. 6, 38. 62, ist synonyme Ausdruck für die göttliche Sendung. Joh. 17, 5 wird so interpretiert: Nun bestätige mich (scil. durch die Auferweckung) als Deinen Gesandten und zugleich die von mir gelehrte Religion (das ist die „Verklärung Gottes“) durch Zuteilung der Herrlichkeit, die mir Dein ewiger Ratschluß bestimmt hat¹ (= die ich bei Dir hatte, ehe die Welt war). Auf die ewige Erwählung deutet Röm. 1, 3: *ὄρισθεις υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα*. Der „Erstgeborene vor aller Kreatur“ (Kol. 1, 15) ist Christus durch seine Auferstehung denen gegenüber, die er nach sich ziehen wird, geworden; der Ausdruck hat keine Beziehung auf ein vorweltliches Dasein, sondern eine rein eschatologische.

¹) In demselben Sinn der ewigen Bestimmung werde von den Jüngern, V. 6, gesagt: Sie waren Dein, und Du hast sie mir gegeben. — Hätte Jesus im Streit mit den Pharisäern, Joh. 8, 58, die Präexistenz andeuten wollen, so hätte er sich gewiß darauf berufen, daß er Abraham erschienen sei; er wollte ihnen vielmehr sagen, er sei der verheißene Same Abrahams, den Gott vor Abrahams Existenz schon erwählt habe (S. 582. 218).

d) An den Stellen, die eine Beteiligung Christi an der Welt-schöpfung zu bekunden scheinen, handelt es sich in Wahrheit nur um die *καινή κτίσις*, die neue moralische Welt, deren Oberhaupt Christus nach Phil. 2, 9ff. geworden ist. Von ihm haben wir alles, was wir zu unserer Belehrung und Seligkeit bedürfen; dies ist der Sinn des *δι' οὗ τὰ πάντα* in 1 Kor. 8, 6. Wie 2 Kor. 5, 17 bestätigt, ist hier nicht von der physischen Schöpfung, sondern von der neuen christlichen Ökonomie die Rede. Das Gleiche gilt von Kol. 1, 16—18. Die Engel figurieren als Diener Christi in seinem künftigen messianischen Reich. Ebenso geht Hebr. 1, 2 auf die zukünftige Welt, die 2, 5 als solche bezeichnet wird. — Diese Exegese stützt sich, wie mehrfache Anmerkungen bekunden, auf die Annotationes des Grotius; teilweise auch auf Clarke (S. 262).

Dies neutestamentliche Erbe verfolgt Jerusalem durch die älteste Dogmengeschichte. Die apostolischen Väter waren nach seiner Darlegung ebensowenig wie die Apostel gewohnt, Christus „Gott“ zu nennen. In den Briefen des Clemens Rom. kommen drei Doxologien¹ vor; keine von ihnen bezieht sich auf Christus. Dem entspricht es, wenn Ignatius zum Lobe des Vaters per Jesum Christum auffordert (ad Eph. 4, 2). Nicht anders wußte es die Liturgie der ersten Kirche, die Gott als einzige Quelle und höchste Ursache aller Dinge, auch als Urheber unserer Erlösung, und erst nächst ihm Jesus als den uns von Gott gegebenen unmittelbaren Herrn und Seligmacher anbetete. Demgemäß gedenkt die „allerälteste Konfession“ der ewigen wesentlichen Gottheit Christi mit keinem Wort, sondern legt alles Gewicht auf seine übernatürliche Empfängnis und Herrschaft; sie bleibt damit im Einklang mit Paulus, der Röm. 10, 9. 10 zum Christentum nichts mehr als den Glauben an den „Herrn“ Jesus fordert. Ebenso kennt Irenäus als apostolischen Lehrbesitz der katholischen Kirche nur den simplen Glauben an einen Gott, den Vater, und an Jesum Christum, der zu unserer Seligkeit geboren worden, und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten zum voraus verkündigt ist (adv. haer. I, 10). Derselbe Irenäus gibt auf die Frage, warum

¹) Es sind im ganzen noch mehr; Jerusalem rechnet wohl nur die mit *δι' οὗ* beginnenden, I. Clem. 58, 2; 61, 3; 65, 2.

Gott bei seiner Offenbarung an den Sohn die Stunde des jüngsten Tages zurückbehalten habe, die Antwort: damit wir aus unseres göttlichen Lehrers eigenem Munde hören, der Vater sei größer als er; alles, was er wisse, erkenne er nicht aus seiner eigenen göttlichen Natur, sondern er habe alles von dem Vater (adv. haer. II, 28). Gegenüber den gnostischen Irrlehrern, die nie die Hand auf den Mund legen, Gott nichts allein wissen lassen, übt Irenäus die bescheidene Zurückhaltung, nicht alles erklären zu wollen; er wagt zum Beispiel die Art der Existenz des Logos nicht zu bestimmen. — Die Namen des Noet und Sabellius werden mit besonderer Anerkennung gebucht, da sie den willkürlichen Emanations- und Hypostasentheorien sich widersetzen und von einer göttlichen Natur nichts wissen wollten. Diese günstige Beurteilung Noets geht letztlich auf Mosheims Votum zurück: *haec disciplina divinae quidem trinitatis mysterium tollit, at neque in personam neque in munera Servatoris Christi est iniuriosa et Sociniana similibusque docendi formis multum praestat* (comm. § 698). Daran anknüpfend hatte Semler (Vorrede zu Baumgarten I, S. 234—238) den von Mosheim noch behaupteten noetischen Patripassianismus auf Grund der Unsicherheit der Überlieferung in Zweifel gezogen und ihn ganz in die Linie gerückt, auf der ihn Jerusalem sah. — Ebenso hatte Semler die „gar häufig falsch vorgestellte Lehrart“ des Sabellius und seiner Anhänger — hier im Einklang mit Mosheim — gegen den Vorwurf des Patripassianismus verteidigt. Um den Grundsatz der Einheit Gottes nicht zu gefährden, hätten sie gelehrt, daß der *θεός μονοῦπόστατος* sich gleichsam zum Logos erweitere, der in dem außerordentlichen Menschen Jesus war, und sich darnach wieder einziehe. *λόγος* und *πνεῦμα* seien bloße Wirkungen, die den Vater zum Urheber haben, der einen Teil seiner wesentlichen Kraft besonders und auf bestimmte Art per actum transeuntem erweise. Damit aber werde der Vater keineswegs zum eigentlichen Subjekt der Veränderungen gemacht, die den Menschen Jesus betrafen. „Die Sabellianer haben *λόγος* und *υἱός* unterschieden, indem sie dies letzte Wort nur von Jesu, dem außerordentlichen Menschen, in dem *λόγος* war, gebrauchten, und dies hatte schon Noetus getan“ (a. a. O., S. 238—251).

Auf der entgegengesetzten Seite standen für Jerusalems Betrachtung nicht nur der athanasianische, sondern auch der arianische Lehrbegriff. Der Arianismus verkannte nach seiner Meinung genau so die Natur des Logos als des Inbegriffs der in der echten alten Bibelsprache bald als Eigenschaften simpliciter genommenen, bald personifizierten Vollkommenheiten und Wirkungen Gottes und machte eine besondere Hypostase daraus. Er verstand das *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15) fälschlich als Hinweis auf eine vorweltliche göttliche Personalität Christi, während es doch nur den Erstgeborenen von der Auferstehung ab bezeichnet. Die Arianer haben aus den trüben Quellen der gnostischen Untergötterlehre geschöpft: so wurde ihr Logos zum voraus erschaffenen höheren Wesen, das Gott bei der Schöpfung als Werkzeug gebraucht habe. Die neueren Semiarianer wie Clarke (vgl. S. 86 vorliegender Abhandlung) setzten an die Stelle der vorweltlichen Erschaffung einen ewigen Ausfluß des Logos aus dem Wesen Gottes. In diese Gruppe gehört auch der anonyme Verfasser des „Glaubensbekenntnisses von der Person und königlichen Würde Jesu Christi“¹, der eine ewige Erwählung der präexistenten Seele Jesu, Ausstattung mit Vollkommenheiten, die selbst die Vorzüge der allerhöchsten Geschöpfe übertreffen, und ihre Beteiligung an der Weltschöpfung vertritt. In jeder Form aber partizipiert der Arianismus trotz aller Betonung der Subordination an der Schwierigkeit jeder Annahme einer zweiten gottheitlichen Person, „daß der über alle Geschöpfe so erhabene Geist, der als ein Werkzeug bei der Schöpfung war, nun bei dem Eintritt in den Körper ein wahres Kind wird“ (S. 575).

Der Kern der dogmengeschichtlichen Gesamtanschauung Jerusalems war die klare Unterscheidung zweier Entwicklungslinien. Mag er in der Zuweisung der einzelnen Väter zu der einen oder der anderen Linie hie und da geirrt haben², — daß er die beiden Traditionslinien sah, zum Teil schärfer sah als

1) Erschienen Berlin 1775, vertritt ausgesprochenermaßen (S. 4) den Standpunkt Eduard Haarwords, dessen „Vier Abhandlungen“ (Nr. 1 über die athanasianische Lehre, Nr. 2 über die Person Christi) W. Abr. Teller 1774 mit Antithesen herausgegeben hatte.

2) So in der Einreihung Justins in die nichtplatonische Linie.

seine Gewährsmänner, zum Beispiel der Rezensent Seilers¹, der den vierten Evangelisten in die platonische Reihe gestellt hatte, dies ist das Bedeutsame. In diesem Punkt hat er gelernt und gelehrt, was Inhalt wissenschaftlicher Erkenntnis bis heute geblieben ist. Es handelt sich dabei um nichts Geringeres als die Unterscheidung der geschichtlichen Sohnespersönlichkeit und des ewigen Logos, auf den die kosmologische Spekulation das Sohnesprädikat übertragen hat.

Die theologische Verwirrung der ursprünglichen Simplizität geht nach Jerusalems Überzeugung auf die philosophische Erbschaft des jungen Christentums zurück. Aus der orientalischen Philosophie strömte die Vorstellung von Äonen und Emanationen ein; so dachte man sich den in Christus wohnenden Gottesgeist als eben eine solche aus Gott ausgeflossene und für sich selbst bestehende höhere Natur, womit dann die Vorstellung von einer Persönlichkeit notwendig verbunden war. Diese willkürlichen Vorstellungen erzeugten natürlicherweise wieder andere ebenso willkürliche. Endlich brachte „das unsinnige schwärmerische neuplatonische Gemische“ die ärgste Zerrüttung des Christentums hervor. Mit Sophistik und Fanatismus wurde über Natur und Existenzart der zweiten trinitarischen Person, wie auch über die des heiligen Geistes gestritten. Heere von Bischöfen waren beständig auf den Landstraßen in allen drei Weltteilen, um auf den öffentlichen Konzilien die wahren Bestimmungen auszumachen; aber es vermehrten sich nur die Widersprüche und die Wut. Die Konzilien wurden Mördergruben. Der ganze Orient geriet in Flammen. Kaiser versuchten zu dämpfen; aber sie hatten durch Beteiligung an den Streitigkeiten, statt Ruhe zu gebieten, der Staatsgewalt schon zuviel vergeben. Das Reich verfiel; barbarische Völker brachen herein. Jetzt traten wenigstens die Nebenketzereien zurück, aber der Streit der beiden Hauptgegensätze, der trinitarischen und der arianischen Lehrart, brannte in alter Glut. Unter den allgemeinen Wirren gelang es dem römischen Bischof, sich über die griechischen Patriarchen zu erheben, und er verkündete

1) Als „stärksten Einwurf gegen die Trinitarier“ bucht J.s. „Beilage“ die Rezension des Seilerschen Buches „Über die Gottheit Christi“ (1775) in der „Aus-erlesenen Bibliothek der neuesten deutschen Literatur“, IX. Band, Lemgo 1776 (S. 73—97).

nun mit fürchterlich drohendem Despotismus das trinitarische System als die alleinseligmachende Glaubenslehre. In den „ersten“ Reformatoren war diese infolgedessen noch so festgewachsen, daß Calvin einen Servet zum Feuer verdammt.

Wohl war mit jenen bereits das Licht der Wahrheit über der Kirche wiederaufgegangen; unmöglich aber konnten alle Religionssätze auf einmal aufgeklärt werden. Es blieben Flecken zurück, die einer späteren Zeit zur Tilgung überlassen werden mußten. Und nun ertönt der volle Preis der Gegenwart um des Lichtes und der Freiheit willen, die in ihr die Religion gewann, gegenüber jenen finsternen Jahrhunderten, da Unwissenheit, Aberglaube und Gewissenszwang ihre göttliche Gestalt verdunkelten. Die Aufklärung wurde dadurch möglich, daß zunächst die außertheologischen Wissenschaften, voran die Philosophie und innerhalb deren die Psychologie, aus der Trabantenstellung zur Theologie sich lösend, ihres natürlichen Lichtes sich zu bedienen begannen. Die freigewordene Vernunft steht in diesem Jahrhundert, da alles der Wahrheit zu Hilfe kommt, keineswegs feindlich zur Religion. Und ebenso weit ist diese davon entfernt, auf jene schein zu sehen. Religion und Vernunft sind versöhnt; beide erkannten ihren gemeinsamen Ursprung von dem Vater des Lichts. Alle Entdeckungen der Naturwissenschaft sind Entdeckungen für die Religion. „Gehen Sie die Geschichte ihrer Schicksale von allen Seiten durch und urteilen Sie, ob dieselben jemals blühender, jemals glücklicher gewesen sind.“¹ Hier erklingt der Jubelhymnus der Neologie auf das eigene Zeitalter.

1) Vgl. die Riddaghäuser Einführungsrede aus dem J. 1756 (Nachlaßband II, S. 463 ff.).