

Eschenmayer und Blumhardt

Autor(en): **Schulze, Wilhelm August**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **14 (1958)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878934>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Eschenmayer und Blumhardt.

Joh. Chr. Blumhardt schreibt in seinem «Entwicklungsgang»: ¹ «Besonders zogen mich die Schriften von Hr. Prof. *Eschenmayer* an, dessen Vorlesungen ich auch neben anderen besuchte.» Der Satz bezieht sich auf das 2. Studienjahr des Tübinger Stiftlers, d. h. 1825/26. Es handelt sich um Adam Karl August Eschenmayer (1768—1852), ab 1811 a. o., ab 1818 ord. Professor der praktischen Philosophie in Tübingen ², der (wie die späteren Philosophen Fechner, Hellpach und Jaspers) ursprünglich Mediziner war.

Das Urteil über Eschenmayer als Denker ist wesentlich durch seinen «abgefallenen» Schüler David Friedrich Strauß geprägt worden. So wirft ihm Theobald Ziegler in einem Artikel über Strauß «denkfaulen Mystizismus, der später zum tollsten Aberglauben ausartete» vor ³; und die ähnlich scharfen Urteile des Hegelianers Erdmann ⁴ sind in die Darstellungen von Überweg-Heinze ⁵ und von da aus in die übrige philosophische und theologische Literatur übergegangen. Auch das von E. G. Rüschi in seinem Aufsatz: «Bemerkungen zum theologischen Studiengang Joh. Chr. Blumhardts» ⁶ angezogene Zitat aus Ricarda Huchs zweitem Band der «Romantik» ⁷ verläuft in diesen zur Tradition gewordenen Bahnen.

Die Einsichtnahme in die Schriften Eschenmeyers, die vor 1826 erschienen sind, ergibt ein ganz anderes Urteil. Sie zeichnen sich durch große Nüchternheit aus, die ja auch für Blumhardt typisch ist. Ich führe an: Die «Sätze zur Metaphysik der Natur» (1797), welche Eschenmayer als praktischer Arzt in Kirchheim/Teck herausgab, nachdem er 1794 zum Dr. med. promoviert hatte; das gegen Schelling gerichtete Werk «Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie» (1803); «Ver-

¹ J. C. Blumhardt, *Ausgewählte Schriften*, ed. O. Bruder, 1 (1947), S. XIX—XXIII.

² Häberling-Hübötter-Vierordt, *Lexikon hervorragender Ärzte*, 2 (1930), S. 432 f.

³ Th. Ziegler, *D. F. Strauß*, *Realenz.* 19 (1907), S. 78.

⁴ J. E. Erdmann, *Grundriß d. Gesch. d. Philos.*, 2 (1878), S. 502 f.

⁵ F. Überweg und M. Heinze, *Grundriß d. Gesch. d. Philos.*, 4 (1923), S. 44.

⁶ *Theol. Zeitschr.* 13 (1957), S. 102—108.

⁷ R. Huch, *Ausbreitung und Verfall der Romantik* (1920), S. 284 f.

such, die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesetzen zu erklären» (1816); «Psychologie» (1817) und vor allem seine dreiteilige Religionsphilosophie: 1. Rationalismus (1818); 2. Mystizismus (1822); 3. Supernaturalismus (1824).

1.

Allen diesen Schriften Eschenmeyers ist gemeinsam eine sehr scharfe Frontstellung *gegen den Rationalismus* der Aufklärung. Typisch ist die Äußerung im Thier. Magnetismus nach einer sehr scharfen Polemik gegen «den kalten, in den Zeitgeist versunkenen Verstand»: «Ich behaupte, daß ich in meinen Sätzen ebenso nüchtern und behutsam verfare, als jene in ihren Beobachtungen, Urteilen und Schlüssen und ich möchte sagen noch nüchterner, weil ich nicht vom erbärmlichen (!) Zeitgeist bestochen bin» (S. 89). Parapsychologische Phänomene müssen natürlich erklärt und dürfen nicht kurzerhand in die Kapitel Magie und Dämonomanie verwiesen werden, das Erste wäre zu frech, das Zweite zu abgeschmackt (S. 101). Sicher bestehe die Gefahr der Täuschung, aber deswegen dürfe man nicht alles auf diesem Gebiet für Betrug und Schwindel halten. Das sei genau so falsch, als wenn man, wenn sich unter 20 Eiden einer als falsch erweise, auch die restlichen 19 zu Meineiden deklarieren würde.⁸

Eschenmeyers Religionsphilosophie ist eigentlich Theologie.⁹ Vor allem gilt das von Band III der Rel.Phil., der eigentlich kurze Meditationen¹⁰ zu einzelnen Bibelstellen bringt, die in heilsgeschichtlicher Manier, wie es der Bengelschen Tradition entspricht, von der Erschaffung der Erde bis zu Christi Himmel-

⁸ Ähnlich urteilt H. Driesch, *Parapsychologie*, ed. Hans Bender (1952), S. 51 Anm.

⁹ So urteilen über Schelling K. Jaspers, *Schelling* (1955), S. 63. 103. 186 u. ö., und P. Tillich, der in einem Stuttgarter Festvortrag Schellings Denkarbeit eine philosophische Theologie und eine theologische Philosophie nannte, die aber weder Philosophie noch Theologie sei, *Zeitschr. f. philos. Forsch.* 9 (1955), S. 208. Bei Eschenmayer ist dieses Schillern nicht vorhanden.

¹⁰ Eschenmayer nennt sie «Reflexionen».

fahrt aufgereiht werden. Philosophie soll ja nach Eschenmayer in Nichtphilosophie, d. h. in Theologie aufgehen.

Die Urteile der Rationalisten über Gott sind vermessen: «Wie der Wurm nicht über den Menschen, so kann der Mensch nicht über Gott urteilen, denn jeder bringt nur seinen Maßstab für sich selbst mit, der nicht auf das Höhere paßt» (I, S. 108). «Die Gewißheit liegt im Glauben, der das göttliche Licht ohne Trübung empfängt. Aller Irrtum liegt in der Intelligenz, in den Begriffen, Urteilen und Schlüssen» (I, 168). «Ich bestreite dem Rationalismus, welcher er auch sey, sein Recht» (I, 428). Der Rationalismus ist zutiefst inkonsequent: «Wenn es der Vernunft nicht gemäß ist, an eine Offenbarung zu glauben, weil sie nichts Unbegreifliches für wahr halten darf, so ist es der Vernunft eben so wenig gemäß, an Gottes Seyn, Wesen und Wirken zu glauben, denn dieses ist schlechthin unbegreiflich» (I, 430). E. vergleicht einmal das Christentum mit einem Baum: «Die fremden eingefropften Reiser sind die Dialektiker, Distinktionen-Macher, Schismatiker und Akkomodateurs» (II, 222). Die Rationalisten erscheinen ferner als «Diebe, die den Baum der schönsten Früchte des Glaubens berauben» (ibid.). Die Rationalisten blasen ihrem Gott vorher ihre Weisheit ein und lassen ihn nach dieser seine Schöpfung hervorbringen (II, 300). Das ist geradeso unsinnig, wie wenn man behaupten wollte, daß der Blasebalg die Choräle, Hymnen und Symphonien hervorbringe, die ein Orgelkünstler spielt. «Der Rationalist wähnt, er hätte den Himmel offen gesehen und wahrgenommen, wie Gott als der absolute Begriff in das Seyn umgeschlagen hätte» (II, 301). Hier liegt bereits eine Invektive gegen Hegel vor, den, wie wir noch sehen werden, Eschenmayer durchaus als Rationalisten wertet. Gegen den Kultus der natürlichen Religion wendet Eschenmayer ein: «Die natürliche Religion verhält sich zur geoffenbarten, wie der bleiche Mondenschein zum strahlenden Licht der Sonne» (III, 25). Im gleichen Sinne heißt es etwas später: «Jahrtausende schon starren die Heiden den gestirnten Himmel (!) an, Jahrtausende sehen sie die Wunder der Natur um sich her . . . herrlicher Stoff zu einer natürlichen Religion — warum finden sie nicht den wahren lebendigen Gott darin?» (S. 58). Er weiß sich von den Rationalisten durch einen breiten Fluß getrennt, dessen Brücke abgebrochen ist: «Sie wünschen

nicht zu mir herüber, weil sie ein ebenes genußreiches Land innehaben und an einer vielbetretenen Heerstraße wohnen und weil sie den Umweg scheuen» (III, IX). Er vergleicht Salomos schöne Sitten-Sprüche mit seinem sittenlosen Leben und meint: «Es zeigt sich hier im schönsten Lichte, wie weit die Weisheit noch hat, um Frömmigkeit zu werden und wie wenig inneren Gehalt selbst der Glaube hat, wenn er in dem rationalistischen Kostüme auftritt» (III, 71). Die Sadduzäer charakterisiert er als jüdische Rationalisten (III, 79). Er spricht immer wieder von der Dürftigkeit des rationalistischen Gottes (III, 71, 87, 138 u. ö.). Er kann ausrufen: «Möchten doch diejenigen, welche an dem Evangelium so viel kritisieren und akkomodieren, bedenken, wie sehr ein Tröpfchen Gift die Lebenskraft desselben zu zerstören droht» (III, 173). Die Geschichte der griechischen Philosophie beweise, daß der rationalistische Optimismus, daß die Vernunft auch ohne den Anstoß und die Veranlassung einer Offenbarung ihre Wahrheit hätte finden können, verfehlt ist (III, 175). Keine Vernunftformel, auch nicht die des spekulativen Wahren, vermag den göttlichen Plan zu ergründen (III, 252). Der Logos im Prolog des Joh. ist nicht die Vernunft, wie die Rationalisten und auch Fichte meinen (III, 277). Sehr oft nennt er auch die Rationalisten «neuere Scholastiker».

Er wendet sich gegen ihren Versuch, die Weltreiche mit dem Reich Gottes zusammenzuziehen (III, 352). Von hier aus kann Eschenmayer sich sehr «staatsfeindlich» äußern. Alte pietistische Affekte gegen das Staatskirchentum, Erfahrungen mit Napoleon und dem absolutistisch gesinnten ersten württembergischen König¹¹ mögen mitschwingen, wenn es heißt: «Nichts wirkt feindlicher auf die Religion als die politische Kunst, welche ein Volk moralisch verderbt, um besser regieren zu können» (III, 103). Sehr pessimistisch klingt auch das Urteil: «Politische Größe ist die Pest für die Frömmigkeit und den Gottesdienst» (III, 73). Die Tyrannen sind noch für Eschen-

¹¹ Bekanntlich reagierte dieser auf das Auswanderungsbegehren der Pietisten, die das aufoktroierte rationalistische Gesangbuch ablehnten und nach Amerika (der «Räpple», vgl. Th. Heuß, *Schattenbeschwörung*, 1954, S. 85—97) oder nach Südrußland (auf Betreiben der Frau von Krüdener) auswandern wollten, mit den sarkastischen Worten: «Laßt das Gesindel laufen!»

mayer hervorgegangen aus den unkeuschen Vermischungen der Kinder Gottes mit den Menschentöchtern, Gen. 6 (III, 36). Die «Hyder der Politik» müsse überwunden werden (III, 377, 467, 510, 515, 545, 634, 651).

Der Weg vom Verstand zum Herzen und vom Wissen zum Glauben ist falsch (III, 339). Die Erweckung des Lazarus war nicht die eines Scheintoten (III, 343). Den Widerstand der Schriftgelehrten gegen Jesu Verkündigung umschreibt er mit den galligen Worten: «Der Jude von Nazareth sollte sich beugen der Schulweisheit und billig dafür danken, daß die Meister der Schule sich Mühe gaben, in das Unpaßliche seines Evangeliums einen vernünftigen Sinn hinein zu akkomodieren» (III, 346). «Die Philosophen sind im Irrtum, wenn sie wähnen, die Idee Gottes sei von der Vernunft erschlossen» (III, 164). Denn die Gottesidee ist immer ein Produkt des Offenbarungselements im Glauben (III, 167). Eschenmayer bekennt sich zum Irrationalismus des Glaubens: «Stößt die Vernunft auf Offenbarungssätze, die mit ihren einheimischen Wahrheiten unverträglich scheinen, so muß sie sich bescheiden» (ibid.). Darum ist der Widerwille der Rationalisten gegen das Wunder unberechtigt (III, 109 u. ö.).

Nach Pierre Bayle hat Spinoza zugestanden, daß, wenn er die Auferweckung des Lazarus hätte glauben können, er sein ganzes System in Stücke zerbrochen und den Christenglauben angenommen hätte. Der Rationalismus ist also jüdischen Ursprungs (III, 525). Eschenmayer denkt dabei wahrscheinlich auch an Moses Mendelsohns Schrift «Jerusalem oder die Macht des Judentums» und an den Briefwechsel mit Lavater.¹² Wer im 4. Evangelium den Geist der Erdichtung und Unechtheit suche, müsse selber von ihm besessen sein (III, 525). Der Kultus der Vernunft ist Götzendienst. Wenn der Mensch seine im Transzendenten leer gewordenen Vernunftformeln auf Gott als Maßstab anlegt, wenn er die göttliche Natur herabzieht vor das Forum seiner Begriffe, dann will er den Glauben abschwätzen und das Evangelium dem Wissen und seinen Akkomodationen unterordnen (II, 182). Christus ist nicht nur deswegen auf die

¹² A. Schlatter, *Die philosophische Arbeit seit Cartesius* (1923), S. 223; W. Hoch, *Das Glaubensgespräch zwischen J. C. Lavater und M. Mendelsohn: Judaica* 3 (1947), S. 44—84. 89—122.

Erde gekommen, um die Menschen eine bessere Moral zu lehren (II, 184). Wenn so viele Sekten aufkommen, so liegt das an der «rationalistischen Erkältungsmethode, welche ein vornehmes und gelehrtes Wissen an die Stelle des Glaubens setzt und das Herz nicht befriedigt» (II, 250). Der Rationalist will sich seinen Gott aus Vernunftformeln konstruieren (II, 301). Es ist ein rationalistischer Irrtum, aus der Seltenheit heutiger Wunder zu schließen, daß sie auch in biblischer Zeit kaum vorkamen (III, 109). Derjenige Rationalismus, der nur vom Wissen und Begriffen ausgeht, muß ewig einseitig bleiben (III, 141). Der absolute Begriff ist das Steckenpferd, auf dem sich die neueren Scholastiker außer Atem reiten (III, 143). Der Kampf der Schulen war nötig, damit die Schärfe des Schweres, womit von jeher der Rationalismus das Evangelium entzwei teilen wollte, auf dem felsenfesten Grunde (des Evangeliums) stumpf werden konnte (III, 196). Aller Rationalismus fängt mit der Vernichtung der göttlichen Macht- und Wahlvollkommenheits-Prädikate an (III, 200). Über den Versuch, die Periodizität der Bethesda-Quelle (Joh. 5, 4) «chemisch» zu erklären, kann E. nur spotten (III, 335). Alle Versuche, das Heilige in Begriffe zu fassen, sind von vornherein aussichtslos, denn es ist zu voll für den Begriff. Eschenmayer fährt fort: «Das Bild hingegen wird Symbol und Mythe und läßt die höheren Strahlen durch das irdische Gewand hindurchschimmern» (III, 349). Hier vertritt er ähnliche Gedanken wie Schelling in seiner «Philosophie der Mythologie». Auch die Sadduzäer waren scharfsinnige Kritiker und Skeptiker, sie hätten jeden Betrug Jesu und der Apostel sofort bekannt gemacht, darum ist die nachträgliche Prüfung der evangelischen Berichte an allerlei psychischen und physischen Hypothesen durch die Aufklärer überflüssig (III, 415). Das ganze Siegesgefühl der Erweckungsbewegung kommt zum Ausdruck in den Worten: «Das göttliche Reich ist der beständige Regulator der Weltreiche. Wenn diese recht tief versunken sind, der Mißbrauch der Freiheit aufs höchste steigt, Willkür statt Gesetz, Unrecht statt Recht¹³ auf den Völkern lastet, dann kommt der unsichtbare Beschützer mit dem Geschick, das er in seiner Hand hält, und

¹³ Hier liegt wohl eine Anspielung auf die vormärzliche Metternichsche Ära vor.

bringt wieder Licht in die Finsternis und der Tag wird dann heller als er vorher war» (III, 510).

An der Spitze der Rationalisten steht für Eschenmayer *Kant* (II, 10). Kants Religionsphilosophie wird in Band I (S. 195 bis 237) ausführlich entwickelt im Anschluß an die Vorlesungen über philosophische Religionslehre und Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Eschenmayer bejaht durchaus Kants Kritik an den Gottesbeweisen (I, 30 ff., 88, 110, 119, 170). Aber Eschenmayer wendet nun die Kritik auch auf Kants moralischen Gottesbeweis an. Über die Idee eines moralischen Gesetzgebers führt er nicht hinaus (I, 198). Zudem ist dieser Schluß durch den Glauben vermittelt, für die Vernunft ist auch dieser Beweis indemonstrabel, da sie nie aus ihrem idealen Kreise hinaustreten kann (III, 163). Er wirft Kant doppelte Buchführung vor, wenn er zwar die Notwendigkeit einer Heiligen Schrift für den Kirchenglauben und für den katechetischen Unterricht zugebe, aber den Glauben an die Hl. Schrift als nicht zur Seligkeit erforderlich ansehe (III, 158). Auch der Kirchenglaube als solcher sei nach Kant nicht zur Seligkeit erforderlich (III, 171). Kant wolle sich «mit dem ganzen Schweif seiner Anhänger» nur auf Moral beschränken (III, 186). Nicht Autonomie der Moral, sondern die Gerechtigkeit und Güte Gottes ist die Grundlage der Moral (III, 326). Von der Demut und der Selbsterniedrigung, die das Evangelium verlangt, wollen die Selbstgesetzgebungslehrer nichts wissen (III, 434). Der Mensch muß sich mit freiem Gehorsam den Geboten Gottes unterwerfen, bildet sich aber die unvollkommene menschliche Vernunft aus ihrem Formeln-Vorrat Gesetze, so kommt es nicht zu einem rechten Gebrauch der Freiheit (III, 496). Kant habe zwar Jesus als das sündlose Ideal der Menschheit erklärt, trotzdem habe er sich hinreißen lassen, seine eigenen reflektierten Wahrheiten über Jesu Offenbarungen zu stellen (III, 505). Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung und nicht das Vernunft-Gesetz, wie unsere (kantischen) Moralphilosophen wollen (III, 547).¹⁴

¹⁴ Damit protestiert Eschenmayer gegen den Rigorismus der Kantischen Ethik, ähnlich wie Schiller in seinem bekannten Distichon: «Gerne dien ich den Freunden, doch tu ich es leider mit Neigung, und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin. Da ist kein anderer Rat, du mußt suchen, sie zu verachten, und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebet.»

Kants Lehre von der praktischen Vernunft hat großen Mißverstand veranlaßt (I, 362). Kant lehnt die Gnade ab (I, 218). Ebenso ist in seinen Augen das Gebet ein bloßer Lippendienst (I, 227; III, 172).¹⁵ Kant setze jeden Menschen zum Heros ein (I, 228). Er deute die Christologie um (I, 234).¹⁶ Aber wenn Christus wirklich ein Ideal im kantischen Sinne war, dann ist auch die Echtheit jener Wahrheiten, die unsere Vernunft nicht ergründet, von gleicher Glaubwürdigkeit mit jenen, die unsere Vernunft begreifen kann (I, 237).

Eschenmayer schließt seine Kantkritik ab mit der Aufforderung: «Wir wollen den Glauben an die Wunder, an die Geheimnisse und an die Gnadenwirkungen für keinen Wahnglauben halten, wie Kant meint, sondern das Heilige, das himmelweit über dem menschlichen Tugendbegriff steht und das nur in Jenem wohnt, tief verehren» (I, 237).

2.

Eschenmayer begrüßt es, wenn Fichte (wie auch Schelling) von einer intellektuellen Anschauung redet (I, 147). Ferner lobt er Fichte, wenn dieser, über Kant hinausgehend, die Liebe höher einschätzt als die Vernunft, ja als die Quelle der Wahrheit bezeichnet (I, 315). Trotzdem ist unser Religionsphilosoph der Meinung, daß Fichte nicht über die Sphäre von Kants moralischem und historisch-philosophischem Gottesbeweis hinauskomme (I, 241). Das sei besonders in den religionsphilosophischen Partien der «Bestimmung des Menschen», drittes Buch, der Fall (I, 259). In der «Anweisung zum seligen Leben» bestehe der Fortschritt in der Anerkenntnis der Liebe, aber es sei doch zu fragen, ob der Mensch überhaupt von sich aus zu solcher Liebe fähig sei, ob sie ihm nicht von oben gegeben werden müsse (I, 263). Eschenmayer beanstandet scharf die Fichtesche Identitätsphilosophie, wonach das göttliche Wissen identisch ist mit dem des Menschen: «Und insofern sind wir das

¹⁵ Vgl. meine Miszelle: Kant und das Gebet: *Theol. Zeitschr.* 13 (1957), S. 61 ff. Ich fand inzwischen überraschende Parallelen im Urteil Franz Baaders, *Werke* I, 19 Anm., 294, 298; II, 346 f., 500, 512, 514, 516 u. ö.

¹⁶ K. Barth, *Die protest. Theol. im 19. Jahrh.* (1952), S. 257 ff.; H. Vogel in *Evang. Theol.* 14 (1954), S. 399—413.

göttliche Daseyn selbst und es kann daher auch in uns keine Veränderung, keine Trennung und Mannigfaltiges stattfinden» (I, 265). Gott ist für Eschenmayer mehr als das «Seyn an sich», die «höchste Idee unserer Seele» (I, 265), ob wir an der Unwandelbarkeit der göttlichen Natur teilnehmen, das ist kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens (I, 267). Hat Eschenmayer schon bei Kant beanstandet, daß er aus dem Menschen einen Heros mache, so lehnt er natürlich erst recht die Fichteschen Formeln, daß das reine Denken selbst das göttliche Daseyn sei, und daß nur die Philosophen das Reich Gottes besitzen, ab (I, 268). Daß das Seyn an sich und das Daseyn identisch seien, ist nach Eschenmayer unmöglich (I, 271), es ist das eine Täuschung (I, 272). Daß das wahrhafte Leben zugleich das göttliche sei, ist wieder Glaubens- und nicht Wissenssatz. Darum liegt in Fichtes Ausdeutung des Johannes-evangeliums «nicht Rationalistik» vor, wie Fichte angibt, sondern Mystik (I, 279). Reines Denken und reine Liebe sind gewaltig unterschieden (I, 278). Fichte läßt Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch in Eins verschmelzen (I, 279). Nicht durch Spekulationen, sondern durch Offenbarung, also von oben her, wird der Mensch Gottes inne (I, 279). Darum sind diese Spekulationen unnütz und somit ist klar, «wie die Philosophie sich in der Religion immer selbst zernichtet» (I, 281). Wie Kant will Fichte das Wunder nicht gelten lassen, weil der Wunderglaube leicht zu Schwärmereien führe (I, 281). Wenn man schon annimmt, daß Gott der Natur Gesetze und Normen angewiesen habe, dann muß man auch annehmen, daß Gott dieselben durch einen Zwischenakt unterbrechen und, sofern sie verwirrt worden sind, durch außerordentliche Anstalten — nämlich Wunder — wieder ins rechte Gleis zurückführen könne (I, 282).

Eschenmeyers Verhältnis zu *Schelling* stellt in vielem eine Parallele dar zu der «schwäbischen Gigantomachie» Schelling-Paulus und Schelling-Hegel.¹⁷ Gleichaltrig mit Schleiermacher, 2 Jahre älter als Hegel und Hölderlin und 7 Jahre älter als Schelling, dürfte Eschenmayer schon in Tübingen den frühreifen Schelling kennengelernt haben. Von 1799-1812 ist der Briefwechsel zwischen beiden sehr rege (Briefw. ed. Plitt, I, 261, 294,

¹⁷ E. Benz, *Schelling. Werden und Wirken* (1955), S. 57.

312, 318, 319, 330, 336 ff.; II, 13, 14, 24, 45, 57, 60, 64, 303, 287). Am bemerkenswertesten ist darin die Aufforderung Schellings an Eschenmayer, Nachfolger des nach Berlin gegangenen großen Mediziners Hufeland zu werden (8. Mai 1801). Doch Eschenmayer lehnt ab, er lebe in Kirchheim/Teck in den besten familiären Verhältnissen, und zudem habe er «kein System» (I, 336 bis 343). Am 24. 2. 1812 gratuliert dann Schelling zur Tübinger Professur (II, 279). Mit der Kritik Eschenmeyers an Schelling vom 21. Juli 1801 (I, 336—343) und der uns nicht mehr erhaltenen Antwort Schellings war nur die erste Runde der «Gigantomachie» Schelling-Eschenmayer beendet. Die zweite Runde begann mit Eschenmeyers «Philosophie im Übergang zur Nichtphilosophie». Die Kritik Eschenmeyers an Schelling, die darin enthalten ist, nennt der Schweizer Philosoph Walter Robert Corti «bedeutend». ¹⁸ Schellings Gegenantwort ist «Philosophie und Religion» (1804; Werke VI, 13—64). Dann erfolgt ein sehr freundschaftlich gehaltenes Schreiben an Schelling vom 18. 10. 1810 (Werke VIII, 145—160). Eschenmayer übt darin Kritik an Schellings Lehre vom werdenden Gott. Das Ewige, wendet er ein, könne doch nicht der Zeit frönen (VIII, 153, 171). Schelling antwortet im April 1812 (VIII, 161—189). Die Schelling-Kritik in *Rel. Phil. I* (S. 283—352) können wir als Eschenmeyers Gegenantwort auffassen, der dann Schelling 1819 eine weitere folgen ließ. Schließlich erscheint in vielem die Schellingsche «Philosophie der Offenbarung» als eine Widerlegung der Eschenmeyerschen gesamten Religionsphilosophie. So muß man von mindestens 5 Runden im Geisteskampf der beiden feindlichen Brüder ¹⁹ sprechen.

Die Kritik in der *Rel. Phil. I* legt wesentlich die Schellingsche Freiheitslehre von 1809 ²⁰ zugrunde. E. zeigte sehr schön den Fortschritt Schellings von Fichte weg auf. Doch Schelling gebe Gott einen Anfang, das streite gegen Gottes Ewigkeit (I, 300), das Werden Gottes gegen Gottes Unwandelbarkeit (I, 300).

¹⁸ W. R. Corti in *Studia philosophica* 14 (1954), S. 269. Außerdem ders., *Mythopoesis des Werdenden Gottes* (1953), S. 5 u. ö.

¹⁹ Es sind jedoch auch sehr große Gemeinsamkeiten vorhanden. Schon Hegel hat behauptet, die Schellingsche Potenzenlehre stamme von Eschenmayer (Werke 19, 649. 682). In Wirklichkeit sind aber beide von Öttinger abhängig: Benz, *Schellings theologische Geistesansichten* (1955), 47—55.

²⁰ Schelling, *Werke VII*, 333—416.

Die Prädikate, die Schelling Gott beilegt, wie Sehnsucht, Selbstgebärung, Verstand und Wille, sind anthropomorphistische Prädikate (I, 302). Aus ihnen läßt sich keine Konstruktion für Gott formieren (ibid.). Auch das Prädikat Leben ist für Gott noch nicht umfassend genug (I, 305). Geburt, Werden, Sehnsucht in Gott widerspricht der göttlichen Vollkommenheit (I, 305). Wenn die Philosophie nicht mehr zu bieten hätte als diesen Gott, dann müßten wir sie, wie ein unheiliges Gefäß, zerbrechen (I, 308). Da Schelling von einem dunklen Grunde in Gott spricht, aus dem dann das Böse hervorkommt, setzt er gleichsam neben den Tempel des Allerhöchsten die Kapelle des Teufels (I, 313). Nicht in Gott ist die Sehnsucht, sich zu offenbaren, sondern in der Kreatur ist die Sehnsucht nach göttlicher Offenbarung (I, 314). Hoffnung und Glaube sind Auffangorgane für die Lichtstrahlen der göttlichen Offenbarung (I, 316). Schellings Theorie vom «Urgrund» wird von Eschenmayer sehr gelobt, trotzdem hat Schelling übersehen, daß dieses Dunkel nur für das profane Auge existiert, denn «was dem Wissen dunkel ist, das erhellt sich dem Glauben» (I, 318). Jede Konstruktion Gottes ist verfehlt (I, 322): «Der auf den Trümmern des Wissens erbaute Thron des Glaubens ist allein die echte und unverfälschte Religion» (ibid.). Die höchste Philosophie, wenn sie sich recht versteht, muß zurückkehren zum kindlichen Glauben (I, 324). Schelling habe so wenig wie Kant und Fichte einen Supranaturalismus, wohl aber unternehme Schelling den Versuch eines umgekehrten Supranaturalismus (I, 326). Alle Analogien der Zeugung und des Sich-Emporringens aus dem Dunkel zum Licht gelten für die Kreatur, nicht aber für Gott, denn es gibt keinen geborenen und sich selbst gebärenden Schöpfer (I, 331).

Auf Schellings weitere Schriften der Frühzeit, wie *Bruno, Philosophie und Religion, Methode des akademischen Studiums*, seine Veröffentlichungen in den medizinischen Jahrbüchern usw., geht Eschenmayer in *Rel. Phil.* I, 331—352 ein. Gerade als Mediziner begrüßt es Eschenmayer, daß Schelling kein Genüge fand an einer lediglich experimentierenden Naturphilosophie, daß er sie spekulativ zu durchdringen suchte.²¹ Aber die An-

²¹ Eschenmayer lobt also gerade *die* Seite der Schellingschen Naturphilosophie, welche die positivistisch eingestellte Naturwissenschaft des

wendung dieser Prinzipien auf Gott will Eschenmayer nicht anerkennen (I, 332). Denn Gott und Natur sind so wenig identisch miteinander als der Töpfer und sein Topf (I, 332). Wieder verweist Eschenmayer auf die Schelling-Kritik des Tübinger Theologen Süskind, was ihm Schelling sehr verdacht hatte (VIII, 172 Anm.). Das Böse ist für Eschenmayer nicht gleich ewig mit dem Guten (I, 337). Das Wissens-Absolute darf nicht mit dem Glaubens-Absoluten verwechselt werden (I, 340). Nur wo diese Verwechslung erfolgt, kann sich der Mensch erkönnen, das Göttliche selbst in die Konstruktion zu nehmen. Das muß schnurstracks zum Atheismus führen (I, 341), eine Vorahnung der Feuerbachschen Lehren durch Eschenmayer. Der Schellingsche Gott in seiner Indifferenz, seiner Selbstaffirmation und Evolution, ist nichts anderes als sein eigenes reflektiertes Ich (I, 342). Schellings Lehre, daß die Menschwerdung Gottes eine Menschwerdung in Ewigkeit sei, ist unbiblisch (I, 350). Der Logos kommt von oben²² und muß durch den Glauben angenommen werden (I, 359). Alles in allem ist die Position Eschenmeyers nicht sehr weit entfernt von der Jacobis, den ja auch Schelling sehr scharf attackiert hat (Werke VIII, 1—136; X, 165—192). Wir verstehen von hier aus sehr gut, wenn Blumhardt auch Jacobis Schriften unter den von ihm gelesenen philosophischen Werken anführt.

Auf *Hegel* nimmt die Rel. Phil. sehr selten Bezug. Das ist auch verständlich, da Hegel erst nach seinem Amtsantritt in Berlin (1818) in weiteren Kreisen bekannter wurde. Eschenmayer bezeichnet auch Hegel als einen Rationalisten (III, 201). Wenn es richtig sei, daß der absolute Begriff notwendig in das Seyn umschlage — dann müsse man die Frage stellen, wer hat denn den absoluten Begriff und die notwendige Folge des Seins in die Vernunft gesetzt? (III, 200). Auch bei Hegel wird beanstandet, daß bei ihm das innerste Wesen des Menschen mit dem absolut ewigen Gott identisch sei (III, 139). Schelling hat 19. Jahrhunderts so sehr getadelt hat. Vgl. K. Vorländer, *Gesch. d. Philosophie*, 3 (1927), S. 29 ff.

²² Vgl. dazu die Bemerkung von H. Fuhrmanns: «Christus kommt nicht vom Himmel, sondern steigt empor aus den Gründen der Welt, darin er als Logos spermatikos immer schon wirksam war», F. W. J. Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, neu hrsg. von H. Fuhrmanns (1950), S. 100.

Eschenmayer bezeichnenderweise einmal vorgeworfen, er würdige den Menschen herab (VIII, 183). Die Rede von der Identität von göttlichem und menschlichem Geist muß einen Christen durch Mark und Bein erschauern lassen, sie erinnert unwillkürlich an das *eritis sicut deus* (III, 144). Das Heilige darf nicht herabgezogen werden in die menschliche Natur, um dann den göttlichen und menschlichen Geist identisch zu setzen, wie das in dem absoluten Begriff der neueren Scholastiker der Fall ist (III, 159).²³

Auffallend ist, daß Eschenmayer sich nur sehr wenig abhängig zeigt von der schwäbischen *Theosophie* der Ötingerschen Schule. Zwar ist seine Darstellung Jakob Böhmes, die er in *Rel. Phil.* II (S. 264—271) gibt, ganz die Ötingers (II, 264); und die Swedenborgs ist es nicht minder (II, 252—264), wie jeder Kenner von Ötingers «Irdischer und himmlischer Philosophie» zugeben wird. Aber den Mythos vom Androgynen übernimmt Eschenmayer nicht, seine «Reflexionen» über die biblische Urgeschichte am Anfang der *Rel. Phil.* III enthalten keinerlei Hinweise dafür. Aus einer Bemerkung in III, 380 ergibt sich aber, daß er mit Böhme, Öttinger und Schelling die Lehre von der *Creatio ex nihilo* ablehnt²⁴, und in III, 642 ff. versucht er, mit Hilfe theosophischer Spekulationen Aussagen zu machen über den Leib des Auferstandenen in den 40 Tagen zwischen Ostern und Himmelfahrt.

3.

Man wird also wohl sagen dürfen, daß *Blumhardt* durch Eschenmayer eine gute Ausrüstung in philosophischer Hinsicht erhalten hat, da er hier eine *Kritik* an der zeitgenössischen *Philosophie* erlebte, die von einer bewußt biblischen, also theologischen, Warte aus erfolgte. Der Philosoph Eschenmayer

²³ In den «Reflexionen» von 1835 ist der Antihegelianismus noch deutlicher. So polemisiert Eschenmayer S. 260 gegen Hegels berühmt-berühmtes Wort: «Was vernünftig ist, das ist wirklich.» Vgl. auch S. 234: «Wie arm steht die ganze Hegelsche Philosophie neben einer verklärten Sombüble.» Nach dem Erscheinen von Strauß' «Leben Jesu» wird die Polemik gegen die «Hegelianer» noch schärfer.

²⁴ Vgl. meine Aufsatzreihe «Schelling und die Kabbala»: *Judaica* 13 (1957).

lehrte bestimmt biblischer als mancher Theologe, dessen Werke Blumhardt las.

Auch für seinen großen Kampf in Möttlingen ist Blumhardt gerade von dem *Mediziner* Eschenmayer besser ausgerüstet worden als von seinen theologischen Lehrern. Unsere Darstellung wird ergeben, daß die häufige, auch von Rüscher vertretene Meinung, daß Blumhardt in Möttlingen zu *neuen* Erkenntnissen geführt wurde²⁵, eben nicht zutrifft. Im Gegenteil, er fand hier die Anschauungen seines Lehrers durch die Wirklichkeit voll und ganz bestätigt. Als Psychiater hatte es Eschenmayer öfters mit parapsychologischen Erscheinungen zu tun. Seine Freunde Justinus Kerner und der Hofmedikus Schelling, wohl ein Onkel des Philosophen, machten ihn mit weiteren Fällen aus ihrer Praxis bekannt. Selbstverständlich ist ihm Swedenborg sowohl durch Öttinger wie durch Kants «Träume eines Geistersehers» (Rel. Phil. II, 262) bekannt. Ferner kennt er sehr wohl Mesmer (Thier. Magn. S. 31, 97 u. ö.; Psych. S. 228) und vor allem Gaßner (Rel. Phil. III, 406; Psych. 250 ff.; Reflexionen von 1835, S. 147—157). Nach der Lektüre des Thier. Magnetismus (1816)²⁶, der Psychologie (1817, ich benutzte die 2.

²⁵ Rüscher (Anm. 6), S. 108.

²⁶ Auch J. G. Fichte hat ein «Tagebuch über den animalischen Magnetismus» geführt (1813, vgl. S.W. XI, 295—344). Jung-Stilling verfaßte eine «Geisterkunde» (1808) sowie eine «Apologie der Theorie der Geisterkunde» (1809). Auch F. X. von Baader behandelte parapsychologische Probleme häufig im Sinne Jacob Böhmes und St. Martins; vgl. vor allem den IV. Bd. der von Franz Hoffmann edierten Werke. Er stand in persönlichen Beziehungen zu Schubert (Hamberger in Realencykl., 17, S. 782), er zitierte öfter (z. B. IV, 36 ff., 427) Schuberts «Geschichte der Seele». Baader bevorzugte Schuberts Übersetzung von St. Martins «De l'esprit des choses» (I, 57—69) und korrespondierte mit Justinus Kerner (XV, 481 f., 489, 531). Er arbeitete mit an den «Blättern von Prevorst» (IV, 243—256, 303 bis 320, 361, 380, 423—432; XIV, 358—366). Ebenso stand er im Briefwechsel mit Jung-Stilling (XV, 272, 299) und Eschenmayer (XV, 321—323, 336, 421). Nach Mitteilung von F. Hoffmann sind zudem viele Briefe von und an Eschenmayer verlorengegangen. Eschenmeyers «Reflexionen» von 1835 werden von Baader sehr gerühmt (I, 253 f.). Baader beruft sich häufig auf Eschenmayer (III, 390; IV, 11—16, 26 f., 253, 145). Er nennt Eschenmayer seinen «verehrten Mitarbeiter in der tieferen Begründung (sic!) einer religiösen Philosophie» (VII, 273). Er widmet Eschenmayer die «Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Kultus», 1836 (VII, 271 ff.).

Aufl. 1822) und der Rel. Phil. III, 215 erscheint es sehr fraglich, daß man «zu dieser Zeit ärztlicherseits seelische Erkrankungen nicht beeinflussen konnte», wie Walter Schulte²⁷ annimmt.

Eschenmayer beschreibt den Vorgang des Hypnotisierens (er sagt «Magnetisieren») immer wieder (Thier. Magn. S. 38 u. ö.). Den dadurch herbeigeführten Zustand nennt er «magnetischen Schlaf» (Thier. Magn. S. 35; Psych. S. 231 ff.; Rel. Phil. II, 196 f.). Er erörtert schon die Frage, ob die Hypnose zu Heilzwecken verwendet werden dürfe (Psych. S. 244—248). Er weiß bereits, daß abrupte Aufhebung der Hypnose zu schweren Gesundheitsschädigungen bei der Versuchsperson führen kann (Thier. Magn. 155 f.; 162). Er beschreibt die Hysterie genau (Thier. Magn. 59; 135). Er weiß sehr wohl, daß hysterische Frauen sehr oft lügen und simulieren (Refl. S. 145; 176 f.). Die Vorsicht Blumhardts ist auch von hier aus sehr wohl begründet.²⁸ Eschenmayer weiß, daß bei weiblichen Paranormalen Pubertät und Menstruation sehr großen Einfluß auf parapsychologische Phänomene haben (Thier. Magn. 37 ff.; 146 ff.).²⁹ Er bejaht die Volksmeinung vom «Versehen» Gravidar (Thier. Magn. 166). Er spricht ganz im Sinne der heutigen Tiefenpsychologie vom «dunklen Grunde der Seele» (Thier. Magn. S. 63) oder vom «Schatten der Seele». Er spricht wie Schubert und lange vor Fechner von einer «Tag- und Nachtseite» der Welt und der Seele (S. 63 ff.). Er bringt wohlverbürgte Beispiele von televisionären Unglücksfällen und Verwundungen anläßlich des Rußlandkrieges von 1812 (S. 16, 19 ff., 76 ff.), von eingetroffenen Prophetien (S. 78 f.)³⁰, von richtigen Diagnosen³¹ und Ordinationen im Trancezustand, ohne daß von medizinischen Kenntnissen die Rede sein konnte (Thier. Magn. S. 67, 93). Er bespricht fremdsprachliche Äußerungen von Versuchspersonen im Trancezustand und führt sie auf das Unterbewußtsein zu-

²⁷ W. Schulte, *Evang. Theol.* 9 (1949), S. 167.

²⁸ Blumhardt mußte ja vom behandelnden Arzt Dr. Späth fast zum Eingreifen gezwungen werden, er nahm immer seine Ältesten mit.

²⁹ Vgl. Schultes (Anm. 27) Hinweis auf das erotische Moment bei der Gottlieb, S. 156.

³⁰ Parallelen bei Driesch (Anm. 8), S. 82 u. ö.

³¹ Driesch (Anm. 8), S. 62.

rück, genau so wie das Hans Driesch³² nachgewiesen hat (S. 62 ff.). Er berichtet von der Konstruktion einer im Trancezustand geschauten Maschine, die in allen Maßverhältnissen haargenau stimmte (S. 20 ff.). Er beschreibt das Phänomen der Kopfuhr (S. 90 ff.). Versuchspersonen beschreiben das Innere von menschlichen Gliedern und Organen mit größter anatomischer Genauigkeit, ohne daß anatomische Kenntnisse vorhanden gewesen wären (Thier. Magn. S. 50 ff., 138 ff.). Bei verbundenen Augen werden Gegenstände genau beschrieben, wird der Inhalt von geschlossenen Geldbörsen angegeben einschließlich der Stückelung in verschiedene Münzsorten (S. 54, 140). Eschenmayer meint, die Magengrube oder ein Finger, ja jedes Ganglion könne hier zum Auge werden. Alle diese paranormalen Fähigkeiten finden sich dann bei Frau Friederike Hauffe, der Seherin von Prevorst, gehäuft wieder.

Eschenmayer möchte diese Phänomene weder in die Magie noch in die Dämonomanie verweisen (Thier. Magn. S. 101). Aber sie sind ihm wichtige Argumente gegen den «kalten in den Zeitgeist versunkenen Verstand» und gegen die «Frivolität des Materialismus» (S. 89). Eine Ansicht, die auch noch Hans Driesch³³ äußert und die auch für ihn ein wichtiges Motiv zur Beschäftigung mit der Parapsychologie war. Eschenmayer kommt zu dem Ergebnis: «Der thierische Magnetismus ist ein unleugbares Faktum, und seine Aufgabe ist nicht anders zu lösen, als daß wir allen Materialismus und Formalismus von Grund aus zerstören und mit ihm eine Menge Theorien, die auf ihre Basis sich stützen» (S. 169). Mögen die meisten physiologischen Argumente, mit welchen er diese paranormalen Phänomene zu erklären sucht, heute völlig überholt sein, seine psychologischen können auch vor der heutigen Tiefenpsychologie durchaus bestehen.³⁴

Wie aber alle Philosophie nach Eschenmayer übergehen

³² Driesch (Anm. 8), S. 42 («nie gelerntes Hindustanisch — aber hindustanisch sprechende Ahmah»).

³³ Driesch (Anm. 8), S. 89 u. ö.

³⁴ Trotzdem erwähnt M. Dessoir in seiner Geschichte der neuern deutschen Psychologie (1902) Eschenmayer mit keinem Wort, auch nicht im Kapitel «Okkultismus», S. 486—499. Dabei war Eschenmayer von 1817 bis 1822 Mitherausgeber des Archivs für thierischen Magnetismus, an welchem auch Baader mitgearbeitet hat.

muß in Nichtphilosophie, alles Wissen in Glauben, so steht über diesen paranormalen Erscheinungen, die immer noch der Natur angehören, die Übernatur und dahinter auch die Unnatur. Die Übernatur, d. h. wesentlich die Angelologie, behandelt er in *Rel. Phil. II*, 164—176, die Unnatur, d. h. die Satanologie und Dämonologie in *Rel. Phil. II*, 176—190.³⁵ Der Rationalist leugnet beides: «Er läßt seine Seele sich ins All auflösen, d. h. er gibt sie dem Nichts zurück, womit er sich auch hier schon beschäftigte» (*II*, 176). Spricht man mit ihm vom Satan oder den Dämonen, so wird es ihm innerlich ganz unwohl, und äußerlich verbeißt er es durch ein Lächeln und spricht von mystischem Wortkram (*II*, 189). Die Häufigkeit von Dämonenaustreibungen und die Sicherheit in der Beurteilung und Erwähnung durch die *Hl. Schrift* können nur unter Annahme der Wahrheit und Wirklichkeit richtig beurteilt werden.³⁶ Eschenmayer ist also biblischer Realist auch in diesen Dingen. Ebenso bekennt er sich durchaus zur biblischen Gebetsheilung (*II*, 197 ff.).

Kant habe zwar ein radikal Böses anerkannt, aber sein Rationalismus verhinderte ihn, die rechte Konsequenz daraus zu ziehen (*II*, 218). Franz von Baader sah hier klarer. Es werden Auszüge aus einem Schreiben Baaders an Eschenmayer mitgeteilt (*II*, 206). Das Gebiet der *Zauberei* fertigt die Aufklärung auch ab mit der Behauptung: Es gibt keine (*II*, 205). Aber es gilt an den biblischen Aussagen festzuhalten, auch gegen das Anathem der Rationalisten (*II*, 223). Luther und Melanchthon haben das getan und die Realität von «Besitzungen» anerkannt (*II*, 243). Ein romantisches Moment schwingt mit,

³⁵ Von hier aus ergibt sich die ganze Abwegigkeit des Urteils von Wünsche, Eschenmayer habe seine Satanologie im Anschluß an Schellings Philosophie der Offenbarung *II*, 256 entwickelt, *Realencykl.* 19, S. 574.

³⁶ Auch hier liegt eine Gemeinsamkeit mit Schelling vor. Vgl. dessen Ausführungen in den Stuttgarter Privatvorlesungen: «Wie es eine Philosophie der Natur gibt, so auch eine Philosophie der Geisterwelt» (*Werke VII*, 478 ff.). Oder: «Jeder einzelne Mensch, je nachdem entweder das Gute oder das Böse in ihm zu höherer Reinheit gekommen ist, steht in Beziehung entweder mit der guten oder bösen Geisterwelt» (*VII*, 481). Justinus Kerner hat in seiner «Seherin von Prevorst» den berühmten Kondolenzbrief Schellings an den Stuttgarter Juristen Georgii (*Plitt II*, 248 ff.) im Auszug abgedruckt.

wenn Eschenmayer erklärt: «Die Volkssagen sind nie ganz aus der Luft gegriffen» (II, 213). Ebenso sind die Berufungen auf Troxler, Görres, Steffens, Schelling, Oken häufig (Psych. S. 330).

Die biblischen Stellen, die vom Satan und von dämonischer Besessenheit reden, sind zu häufig, als daß man sie übergehen könnte (III, 201). Man darf auch nicht mit den «Akkommodateurs» (!) die Besessenen des N.T. lediglich zu Geisteskranken deklarieren (III, 215). Denn dann hätte ihre Heilung nicht mehr Aufsehen erregt als andere Heilungen von organisch Kranken. Jesus redet selber von leiblichen «Besitzungen» und von wirklichen Dämonenaustreibungen (III, 216). Sollte er sich geirrt haben, damit die Rationalisten der Gegenwart recht behalten? Es geht nicht an, dem Evangelium im allgemeinen Beifall zu zollen, *diese* Bestandteile des Evangeliums aber für Schwärmerie und Aberglauben zu erklären (III, 217). Die Existenz der widergöttlichen Macht ist so sicher wie die Existenz Gottes selber (III, 218).³⁷

Das war wohl der Stand des Problems, als Blumhardt für seinen Eintritt ins theologische Lehramt des Basler Missionshauses seinen «Entwicklungsgang» verfaßte. Aber nun war am 6. August 1829 die «Seherin von Prevorst» 28jährig verschieden. Justinus Kerner, der sie «mehr als 3000 Mal» besucht hatte, veröffentlichte noch 1829 sein bekanntes Werk über sie.³⁸ Er hatte früher schon Eschenmayer auf diese Supranormale aufmerksam gemacht, und dieser hatte sie «über die Weihnachtsfeiertage» besucht. Gesprächsthema waren die von Frau Hauffe gezeichneten «Lebenskreise», die als Tafeln dem Kernerschen Werk beigegeben sind. Über diese Gespräche fertigte Eschenmayer eine Niederschrift, die er der «Seherin» zuschickte. Sie billigte und lobte dieselbe sehr. Darauf wurde sie dem Kernerschen Werk eingefügt.³⁹ Die theosophischen Bestandteile des Eschenmeyerschen Denkens sind im Prevorst-Bericht deutli-

³⁷ Blumhardt folgt der Ausdrucksweise Eschenmeyers oft wörtlich; vgl. Schulte (Anm. 27), S. 163.

³⁸ J. Kerner, Die Seherin von Prevorst (1829). Mir war nur die 4. Aufl. (1846) zugänglich. Das Werk ist Schubert gewidmet, der schon 1808 «Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft» veröffentlicht hatte.

³⁹ S. 241–266.

cher sichtbar als in der Religions-Philosophie. So beschreibt er hier sehr genau «das Rad des Lebens», wie es Böhme, Öttinger und Schelling im Anschluß an Jak. 3, 6 auffaßten (S. 246). Ebenso sind seine Ausführungen über die «Natursprache» nur im Sinne der schwäbischen theosophischen Tradition zu verstehen (S. 249 f.). Das Schauen ins Zentrum des Geisterreiches (S. 256) ist identisch mit der «Centralschau» Jacob Böhmes, Öttingers und Michael Hahns. Daß die Sterne Wohnungen der Seligen sind, ist eine aufklärerische Ansicht, die Eschenmayer mit seiner Zeit und mit der Seherin von Prevorst und mit vielen Versuchspersonen seines Thier. Magnetismus teilt. Sonst aber wird in der üblichen Weise die Aufklärung attackiert und die Demütigung der menschlichen Weisheit vor dem Evangelium als «die einzig echte Methode der Wahrheit» (S. 266) empfohlen. Typisch ist die Aussage: «Nur von derjenigen Philosophie, welche nichts für sich sein will, sondern alle Kräfte aufbietet und alle Kenntnisse sammelt, um dem Evangelium zu dienen, kann man sagen, daß sie die Liebe zur Wahrheit angenommen habe» (S. 263).

Die Anhänger der Aufklärung, unter ihnen auch Geistliche, verhöhnten die Leichtgläubigkeit der Freunde durch Artikelserien im Cottaschen Morgenblatt. Eschenmayer antwortete auf diese Angriffe in der Schrift: «Mysterium des inneren Lebens, erläutert aus der Geschichte der Seherin von Prevorst» (1830⁴⁰; im selben Jahr ließ E. auch einen «Grundriß der Psychiatrie» erscheinen). Auf erneute Angriffe von aufklärerischer Seite hin verfaßten die Freunde ein weiteres gemeinsames Werk: «Geschichte Besessener neuerer Zeit» (1834).⁴¹ Kerner zählt zunächst eine Menge von Bibelstellen zum Thema auf, gibt dann patristische, Swedenborgsche und kabbalistische Beispiele, um dann zu Fällen meist aus württembergischen Orten überzugehen (S. 20—117). Daran schließt Eschenmayer «Einige Reflexionen» an (S. 120—192). Sie sollen der Theoriebildung dienen und stellen eine Zusammenfassung der uns schon bekannten Ansichten des Autors dar. Auch hier ist eine zustimmende Zuschrift Franz von Baaders eingefügt (S. 231—239), ebenso

⁴⁰ In Auszügen enthalten in der «Geschichte Besessener neuerer Zeit», 2. Aufl. (1835), S. 171, 326, 339, 391, 466—470.

⁴¹ Mir war nur die vorstehend genannte 2. Aufl. zugänglich.

eine solche Eschenmayers mit heftigen Invektiven gegen den Rationalisten Semler (S. 234). Kritiker waren nämlich eingeladen worden, sich die «Seherin von Prevorst» anzusehen. Sie kamen aber nicht, so wie Semler seinerzeit es unterlassen hatte, sich die Kuren Gaßners selber zu besehen (S. 153, innerhalb der «Reflexionen»). Ein Semler deswegen sehr tadelnder Brief Lavaters wird im Exzerpt mitgeteilt (S. 154 f.). Eschenmayer interpretiert die von Kerner geschilderten Fälle im Sinne seiner oben skizzierten Theorie. Wer damit den Bericht Blumhardts an seine Kirchenbehörde über die Vorgänge um die Gottlieb Dittus vergleicht⁴², der kann für nahezu alle Einzelheiten Parallelen aus dieser oben angegebenen Literatur nachweisen. Ich kann auf Grund dieser Tatbestände den Versuch von Edgar Michaelis, den Blumhardtschen Bericht mit Hilfe der Carusschen und Jungschen Psychologie zu kommentieren⁴³, nicht für glücklich halten. Einen besseren Kommentar als die einschlägigen Schriften Eschenmayers und Kerners kann es gar nicht geben, da sie den Ereignissen in Möttlingen unmittelbar vorangehen. Da Michaelis Neu-Herausgeber der Vorlesungen von C. G. Carus über Psychologie ist, erscheint sein Versuch zwar verständlich, aber sachgemäß ist er nicht. Auch die Tendenz, da, wo die Theorien von Carus versagen, die modernen Gedankengänge von C. G. Jung einzuschalten⁴⁴, deutet auf einen methodischen Fehler hin. Blumhardt ist keineswegs «den animistischen Gedankengängen seiner Umgebung erlegen», wie Michaelis meint⁴⁵, sofern er dabei die Möttlinger bäuerliche Umgebung meint. Nein, er brachte alle diese Gedankengänge von der Universität her schon mit. Es ist zudem anzunehmen, daß er auch in Basel Eschenmayers weitere Veröffentlichungen gelesen, überhaupt den ganzen Streit um die Seherin von Prevorst von dort aus sehr genau verfolgt hat.

Blumhardt hielt sich peinlich an die Anweisungen seines

⁴² Hrsg. von Prof. Koller, Erlangen, im Verlag der Plakatmission Stuttgart-Waiblingen, ohne Jahr, unter dem Titel: Blumhardts Kampf. Neue Ausgabe: J. C. Blumhardt, Krankheitsgeschichte der Gottlieb Dittus. Ausführlicher Originalbericht, neu hrsg. von E. Zuber (1942).

⁴³ E. Michaelis, *Geisterreich und Geistesmacht* (1949). Vgl. dazu E. Wolf in *Evang. Theol.* 10 (1950), S. 480 Anm.

⁴⁴ Michaelis (Anm. 43), S. 86 ff.

⁴⁵ Michaelis (Anm. 43), S. 101.

Lehrers, der immer wieder bei Fällen von dämonischer Besessenheit die Anrufung des Namens Jesu gefordert hat (Rel. Phil. II, 197 ff.; Reflexionen S. 184). Auch der von Blumhardt angewandte Exorzismus entspricht sehr genau den Weisungen Eschenmeyers, der nicht nur Gaßners Kuren als erfolgreiche Exorzismen ansah, sondern auch den lutherischen Pfarrer Hartmann von Döffingen (vgl. seinen Bericht von 1714, Geschichte Besessener, S. 104—112) als erfolgreichen Exorzisten darstellt (S. 160). Von hier aus gesehen verlieren diese Exorzismen das Grausame, das Walter Schulte⁴⁶ meint in ihnen sehen zu müssen.

Allerdings darin ist Schulte durchaus recht zu geben, daß er von einem «Nährboden und Klima in Blumhardts Umwelt»⁴⁷ spricht, so sehr das auch Otto Brudeur beanstandet⁴⁸, da er seine These von der unbedingten Originalität Blumhardts mit Recht damit bedroht glaubt. Sie ist auch in der Tat nicht zu halten.⁴⁹ Von hier aus müssen sehr viele Urteile über Blumhardt revidiert werden. Seiner Größe als Mann des Glaubens tut das aber keinerlei Eintrag. Vielmehr entspricht dieses Ergebnis durchaus der von ihm immer wieder bezeugten Demut und der Schlichtheit seines Glaubens.

Freiburg i. Br.

Wilhelm August Schulze.

⁴⁶ Schulte (Anm. 27), S. 164. Vgl. dazu K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 4 (1951), S. 421 f.

⁴⁷ Schulte (Anm. 27), S. 168.

⁴⁸ O. Bruder, Ev. Theol. 10 (1950), S. 478.

⁴⁹ Ich stimme E. Gaugler unbedingt zu, wenn er hervorhebt, daß Blumhardt durchaus nichts Neues vorzubringen meinte, Joh. Chr. Blumhardt (1945), S. 36.