

Evangelische Theologie



Hermann Diem: Analogia fidei gegen analogia entis

Karl Barth: Samuel Werenfels (1673—1740) und die H 57
Theologie seiner Zeit *vgl. Franke 1*

Karl S. 203f. steht auf dem Kopf!

CHR. KAISER + VERLAG + MÜNCHEN

FBA 278

Samuel Werensfels (1657–1740) und die Theologie seiner Zeit

Antrittsvorlesung, gehalten am Mittwoch, den 6. Mai 1936,
in der Aula der Universität Basel

von

Karl Barth.

Am 9. Juni 1709 wurde hier in Basel eine Doktorpromotion von mehr als gewöhnlicher Bedeutung gefeiert. Promovend war der damals 29jährige Hieronymus Burckhardt: er war der lebenslustige Sohn des regierenden Bürgermeisters Johannes Balthasar Burckhardt und war — ein gewiß überzeugendes Dokument der herrschenden Eintracht zwischen Staat und Kirche — zwei Monate zuvor zum Antistes der Basler Kirche und außerdem zum Professor *Locorum communium et controversiarum Theologicarum* ernannt worden. Promotor aber war der Mann, mit dem ich Sie in dieser Vorlesung beschäftigen

23) Siehe die vorhergehende Anmerkung; dazu aus der Römerbriefvorlesung: „...sola fide credendum est nos esse peccatores...“ *Ji. II 69* 11 f. „...hominem spiritualiter fieri oportet peccatorem.“ *Ji. II 71*, 8 f.

24) Vgl. dazu aus *De libertate christiana*: „Sequitur, et omnia eorum communia fieri tam bona quam mala, ut, quaecunque Christus habet, de iis tamquam suis praesumere et gloriari possit fidelis anima. Et quaecunque animae sunt, ea sibi arroget Christus tanquam sua.“ Diese communio darf aber nicht als eine unio substantialis verstanden werden, sondern sie geschieht durch die fides: „Intercedat fides, et fides, ut Christi sint peccata, mors et infernus, Animae vero gratia, vita et salus...“ *WA. 7, S. 54/55.*

möchte: Dr. Samuel Werenfels, damals Inhaber des Lehrstuhls für das Alte Testament und Dekan der theologischen Fakultät¹⁾. Die überlieferte Zeremonie, die, nachdem die Doktorrede gehalten, der Doktoreid geschworen und der *concentus musicus* verklungen war, den Höhepunkt dieser Feier bildete, hat Werenfels mit kommentierenden Ansprachen zu jedem einzelnen Akt begleitet, die für seine eigene Theologie inhaltlich sehr aufschlußreich sind²⁾. Er empfängt den Promovenden auf der *cathedra excelsa* und macht ihn darauf aufmerksam, daß es seine Pflicht sei, von diesem über alle Niederungen des Lebens erhöhten Ort aus als Lehrer für das Reich Christi zu streiten, d. h. dafür zu wirken, daß unsere allerheiligste Religion wieder zu ihrer ursprünglichen apostolischen Einfachheit zurückgeführt, von menschlichen Traditionen, von leeren und abergläubischen Gebräuchen, von unnützen Spekulationen, Quästionen und Logomachien gereinigt, daß das zerfallene Christentum aufs neue unter den Christen aufgerichtet werde. Er legt ihm die geöffnete Bibel vor und erinnert ihn daran, daß dieses Buch ohne

1) S. Werenfels wurde geboren am 1. März 1657 als Sohn des späteren Antistes und Professors Peter Werenfels, studierte Philosophie und Theologie in Basel, nachträglich auch in Zürich, Bern, Lausanne und Genf, erhielt an der Basler Universität, nachdem er kurze Zeit den Professor für Logik vertreten hatte, 1685 die Professur für griechische Sprache, nach einer Reise durch Deutschland und die Niederlande 1687 die Professur für Beredsamkeit, 1696 die für Kontroverstheologie. 1701 führte ihn eine weitere Studienreise nach Paris. Er übernahm 1703 die Professur für Altes und endlich, nachdem er einen ehrenvollen Ruf nach Francker ausgeschlagen, 1711 die für Neues Testament. Berühmt geworden vor allem durch seine Schrift *De logomachiis eruditorum* (1702), wurde er Mitglied der Londoner Gesellschaft zur Verbreitung des evangelischen Glaubens und der Berliner Akademie der Wissenschaften. Er starb unverheiratet am 1. Juni 1740.

Seine Werke am vollständigsten in der Sammlung: *Opuscula theologica, philosophica et philologica*, 3 Bde. (im folgenden zit. mit I—III) Basel 1782. Außerdem: *Sermons sur des vérités importantes de la religion*, Basel 1715.

Briefe bei E. de Budé, *Lettres inédites à J. A. Turretini*, Paris und Genf 1887 Bd. III, 408 f. (vgl. auch den Index); *Opusc.* II, 395 f.; K. X. Sagenbach, J. J. Wettstein, *Der Kritiker und seine Gegner*, in: *Zeitschr. f. hist. Theol.* 1839, I, 139 f.

Literatur über W. bei E. Vischer, *Art. S. W.* in *PAE.* 3. ferner: W. Gaf, *Geich. d. prot. Dogm.* 3. Bd. 1862 S. 281 f.; E. Vischer, *Die Lehr-*

Vorurteile, ohne Rücksicht auf Dogma, Vätertradition und eigene Phantasie, ohne die Absicht, seine eigenen Meinungen in ihm wiederzufinden, von ihm gelesen sein wolle. Er legt ihm dieselbe Bibel nunmehr geschlossen vor, und nun soll sie ihm sagen, daß höchste Behutsamkeit in der Auslegung dieses Buches darum ratsam ist, weil es gar Vieles enthält, was uns, da uns seine historischen Hintergründe nicht mehr durchsichtig sind, in diesem Leben immer dunkel bleiben wird. Er setzt ihm den *Sut* auf zum Zeichen der uns durch die seligen Reformatoren wieder- geschenkt und gegen alle Gewissenstyrannei zu behauptenden Freiheit gegenüber den menschlichen Formeln, zum Zeichen der Freiheit, sich *prudenti quidem cum moderatione, intrepide tamen*, nötigenfalls auch im Widerspruch gegen die anerkannten Lehrautoritäten einer zeitgemäßen Methode und Sprache zu bedienen, zum Zeichen der Freiheit, auch schweigen zu dürfen, wo das Reden gefährlich statt erbaulich wäre. Er schmückt seine *Sand* mit einem *Ring*, dessen Gold die Reinheit der Lehre, dessen Edelstein aber die viel köstlichere Heiligkeit des Lebens des Theologen bedeutet; denn *nullum pondus habent argumenta nostra, si vita doctrinae non respondet*. Er bekleidet ihn mit einem *Gürtel*, damit er gerüstet sei gegen die theologischen Wortfechter, gegen die, die ihn als aufrichtigen Wahrheitsforscher vielleicht verkümmern möchten, auch gegen die Verdrießlichkeit einer, wer weiß, faulen oder übermütigen Schülerschaft. Er

stühle und der Unterricht an der Theol. fak. Basels 1910; P. Wernle, Der schweiz. Protestantismus im 18. Jahrh. Bd. 1 1923 (vgl. Jnder); E. Vischer, Werensfelsiana (in: Festschr. f. Gustav Binz, Basel 1935; hier auch Nachweisungen über noch unveröffentl. Material).

2) Vgl. die Festschrift: *Mitra Aaronis capiti imposita seu solennia actus inauguralis in quo . . . Dr. Hieronymus Burcardus . . . corona doctorali fuit redimitus a Samuele Werensfelsio*. II 343 f., bes. 369 f.; W. erklärt im Vorwort dieser Schrift: *Promotorem in explicandis consuetis symbolis intentioni instituentium non inhaesisse, sed aliquam hic sibi libertatem concessisse. Putat enim sine periculo statui: symbola haec (!) tantum significare, quantum significare possunt*. Hinsichtlich der Auslegung im allgemeinen und der Heiligen Schrift im besonderen hat W. diese überkommene hermeneutische Regel nämlich nur unter ernstesten Restriktionen akzeptiert (vgl. *De regula . . . Verba S. Scripturae tantum significare . . . II 328 f.*) an die er sich hier, wo er sozusagen im Kostüm handelt, nicht halten will.

reicht ihm schließlich seine Rechte als Symbol der unter den Theologen so oft zu vermissenden gegenseitigen Toleranz und Eintracht, die doch der Kirche so nützlich und dem Jahrhundert so notwendig wäre, und mit der wir uns das Leben so leicht und angenehm machen könnten.

Es ist nicht nur das persönliche theologische Programm des Samuel Werenfels, sondern es ist das Programm der ganzen damals, um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, modernen und auch in Basel herrschenden Theologie, das uns in dieser solennen Explicatio in ziemlicher Vollständigkeit angedeutet wird. Mit etwas mehr apologetischem Interesse hätte das Alles auch Jean Alphonse Turrettini, Werenfelsens Freund in Genf, mit etwas stärkerem moralisch-pädagogischem Einschlag hätte es auch sein anderer Freund, der Neuenburger Jean Frédéric Ostervald sagen können, mit noch kräftigerer Polemik auch der Zürcher Johann Jakob Zimmermann, in deutlicherem Zusammenhang mit dem Pietismus auch der Jenenser Johann Franz Buddeus, methodisch und sprachlich noch etwas befangener im Stil des 17. Jahrhunderts auch der Leidener Salomon van Til, mit größerer kirchengeschichtlicher Aufmerksamkeit auch Johann Georg Walch in Jena und bereits auf höhere Synthesen zwischen Vernunft und Offenbarung hinzielend auch Johann Lorenz von Mosheim in Helmstedt und Göttingen, etwas weltförmiger auch der Tübinger Christoph Matthäus Pfaff. Mochten auch Männer von Gewicht und Namen wie Melchior Leydecker in Utrecht oder wie der charaktervolle Lutheraner Valentin Ernst Löschner in Wittenberg Einspruch erheben: der Zug der Zeit, die Jugend und der Erfolg waren doch auf Seiten jener anderen Gruppe. Der Arminianismus in Holland, der Latitudinarismus in England, die Schule von Helmstedt in Deutschland, die Schule von Saumur in Frankreich, der Sieg des Cartesianismus in der Philosophie, dazu der überall ansetzende Pietismus hatten ihr schon im 17. Jahrhundert vorgearbeitet. Man kann aber auch sagen, daß in ihr die so lange schlafende theologische Ausfaat des Erasmus endlich aufgegangen, überhaupt: das Anliegen der humanistischen und spiritualistischen Oppositionsrichtungen des 16. Jahrhunderts endlich in Kirche und Universität zu Ehren gekommen sei. „Vernünftige

Orthodoxie“ oder auch „Übergangstheologie“ sind die Namen, unter denen sie in die Geschichte übergegangen ist³⁾.

Sie hatte sich bis jetzt — und das ist zu bedauern — seitens der historischen Forschung neben den ausgebildeteren Formen des eigentlichen Pietismus und der eigentlichen Aufklärung, neben den drei zunächst auf sie folgenden theologischen Schulen: der an Christian Wolff anknüpfenden, der neologischen, und der im engeren Sinn sogenannten „rationalistischen“ keiner allzu großen Aufmerksamkeit zu erfreuen⁴⁾. Man übersieht leicht, daß diese sogenannte „vernünftige Orthodoxie“ keineswegs eine etwas abgeschwächte Verlängerung der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts gewesen ist⁵⁾. Sie wußte sich vielmehr, wie man gerade bei Werensfels fast auf jeder Seite lesen kann, von jener alten Orthodoxie aufs tiefste geschieden. Sie rechnete damit, daß ihre Situation und Aufgabe die einer neuen Reformation der ganzen Kirche sei⁶⁾. Und man wird ihr nachträglich in beiden Punkten recht geben müssen: ein Altes in der Theologiegeschichte ist hier zu Ende, ein Neues ist hier auf den Plan getreten und alles weitere Neue, das seither und bis tief in den Anfang unseres eigenen Jahrhunderts hinein hinzugekommen ist, ist schließlich — die volle Aktualität, die die bezeichnenden Parolen jener Richtung in weitesten Kreisen noch heute haben, ist des Zeuge — nur die Verlängerung und Wiederholung dessen gewesen, was damals als Neues auf den Plan getreten ist. Übersieht man das geschichtliche Recht jenes Anspruchs dieser Richtung, dann versteht man doch auch nicht die Gewalt jener ausgebildeteren und

³⁾ K. X. Sagenbach (J. J. Wettstein S. 83) hat die Sache doch bereits ruhig als „theologischer Liberalismus“ bezeichnet. So auch Eug. Choisy, *Esquisse de l'histoire religieuse de Genève* 1928 S. 46 f.

⁴⁾ Sie spielt noch in den dem 18. Jahrhundert mit so viel Liebe zugewandten historischen Darstellungen von E. Troeltsch gar keine Rolle. Und so konnte noch Karl Uner (*Die Theologie der Lessingzeit* 1929) die Theologie des 18. Jahrhunderts darstellen, ohne dessen zu gedenken, daß sie vor dem Wolffianismus eben in dieser „vernünftigen Orthodoxie“ am Anfang des Jahrhunderts ihre Wurzeln hatte. Vgl. aber: A. J. Stolzenburg, *Die Theologie des J. fr. Buddeus und des Chr. Matth. Pfaff* 1926, und P. Wernle a. a. O., 4. Hauptabschnitt.

⁵⁾ So hat sie noch P. Wernle verstanden, indem er sie mit dem Pietismus zusammen als „Ausgang des altreformierten Christentums“ dargestellt und der Aufklärung gegenübergestellt hat. Der Pietismus ist aber

insofern interessanteren Formen, weder die des Pietismus, noch die der Aufklärung, weder den tiefen Gegensatz noch auch die noch tiefere Zusammengehörigkeit dieser beiden. Was kennzeichnet beide besser als dies, daß sie — nicht ohne Parallelen in einer Reihe von Erscheinungen außerhalb des spezifisch theologischen Kreises ⁷⁾ — in den Persönlichkeiten und im Werk dieser „vernünftigen Orthodorie“ ursprünglich eins gewesen sind? Gerade unser Werenfels ist ja nicht nur von Zinzendorf gerühmt worden als einer von den „Alten, die überm Lamm noch steif gehalten“ ⁸⁾, sondern er fand als Mann von Geist den Beifall auch des Philosophen Fontenelle und wußte ihm artig genug zu antworten ⁹⁾, ja, er scheint sich auch mit keinem Geringeren als Voltaire bei Anlaß einer gemeinsamen Badekur immerhin so angefreundet zu haben, daß dieser ihm seine Genriade verehrte und dafür von ihm ebenfalls in zweien jener Epigramme,

— J. Chr. Baur und A. Ritschl haben hier m. E. richtiger gesehen als E. Troeltzsch, P. Wernle, S. Stephan und S. Hoffmann — so wenig wie die Aufklärung ein Ausgang des altreformierten, überhaupt des reformatorischen Christentums, sondern mit der Aufklärung zusammen der anhebende Bruch mit der Reformation, und es ist die „vernünftige Orthodorie“, die diese beiden Tendenzen in sich vereinigt, die grundlegende theologische Gestalt eben dieses Bruchs gewesen. Stolzenburg hat gewiß recht, wenn er sich durch seinen Gegenstand an Schleiermacher (S. 433), an A. Ritschl (S. 35, 436) und auch an seinen Lehrer K. Seeberg (S. 17, 433) erinnert fühlte.

⁶⁾ Magna illa Christianismi reformatio, quae unicum hodie votum et desiderium est tot piarum animarum (De scopo doctoris theologici II, 18). Vgl. Stolzenburg, S. 22 f.

⁷⁾ Ich denke an Gestalten wie Joh. Konr. Dippel (vgl. A. Ritschl, Gesch. d. Pietismus II, 322 f.) und Joh. Christian Edelmann (ebendaf. 356 f.) in Deutschland, Beat Ludw. v. Muralt und Marie Suber in der Schweiz (vgl. zu beiden P. Wernle a. a. O., Index).

⁸⁾ Dreißig Jahr hat dich mein Herz gekennt,
Zwanzig Jahr hab ich dich treu genennt,
Treu in deinem Teile
Du Greis voller Ehre,
Sel'ger Beschauer der Sündenheere
Ums Lamm herum.

bei: K. K. Sagenbach, Die theol. Schule Basels 1860, S. 68. Nach P. Wernle a. a. O. S. 380 hat Zinzendorf noch kurz vor Werenfelsens Tod daran gedacht, diesen zum Leiter der Basler Brüdergemeinde einzusetzen.

⁹⁾ Budé II S. 56 f. 59; vgl. Op. III, 384 f.

in denen er sich so gerne erging, als Maro redivivus verherrlicht wurde¹⁰). Und es war ja doch derselbe Werenfels, der jetzt — entgegen allem, was man später speziell unter Basler Pietismus zu verstehen pflegte — ein recht gutes Wort für das Theaterspielen einzulegen wußte¹¹), um jetzt — und keine plötzliche Befehung liegt zwischen diesen beiden Ereignissen — den jähen, auf gütliches Zureden dann freilich doch nicht ausgeführten Entschluß zu fassen, sich von dem weltlichen Geschäft sogar seiner neutestamentlichen Professur zurückzuziehen, um nur noch für die Selbigung seiner Seele zu leben¹²). Ist es nicht bezeichnend für ihn, daß er gerade mit seiner Lieblingslehre von Prädestination, Gnade und Befehung schließlich auch das Interesse des zwischen Pietismus und Aufklärung so robust in der Mitte stehenden Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen zu er-

- 10) Plaudite Sequanides Nymphae, tandem iste revixit
Vestrisque in ripis Arma Virumque canit.
Nec dubitate tubam vos magni audire Maronis
Talem inflare minor nemo Marone potest.

(III 414 f.). Noch deutlicher als bei Werenfels wird die aufklärerisch-weltliche Seite der Sache bei Pfaff und Zimmermann.

- 11) Oratio de Comoediis III 314 f.

12) Epistola familiaris ad J. Fr. Ostervald 1715 (1716?) II 395 f. Der nüchterne Freund Ostervald nennt diese Sache in einem Brief an J. A. Turrettini vom 30. September 1716 (Budé III 136 f.) ein événement fâcheux und glaubt sie mit schlichten Worten auf die im Alter verhängnisvoll zunehmende — Arbeitsunlust de notre ami de Bale zurückführen zu sollen, obwohl W. (II 399) eben gegen diese Psychologie sich im voraus verwahrt und nur dies zugegeben hatte, daß er nicht eben laboriosissimus sei und daß dies sicher zu seinen Sünden gehöre, daß er aber auch an einer außerordentlichen Schwerfälligkeit in der wissenschaftlichen Produktion und Darstellung zu leiden habe. Verum tamen si meditari labor est, non sum sane hominum pigerrimus! — Daß die Angelegenheit (vgl. auch Budé II 143) eine heute kaum mehr zu klärende psychopathische Seite hatte, geht schon aus der Leichtigkeit hervor, mit der W. sich den feierlich genug gefaßten Entschluß wenigstens hinsichtlich seiner Vorlesungen wieder ausreden ließ, um sich fünf Jahre später doch wieder zum Rektor wählen zu lassen, um 17 Jahre später, als er sich am Wettstein-Prozeß nicht mehr beteiligen mochte, doch wieder auf jenes geheimnisvolle „Wert“, in welchem er nicht gestört sein wolle, zurückzukommen (Brief v. 17. 4. 1732 bei K. K. Sagenbach, J. J. Wettstein S. 140), und um dann doch noch als beinahe 80jähriger in bewunderter Frische seine Vorlesungen zu halten (Brief des jüngeren Ostervald an Turrettini vom 1. 2. 1736, Budé III 206 f.).

wecken verstanden hat? ¹³⁾ Sollte diese Zeit zu verstehen sein, wenn man den gewiß an sich nicht überragend bedeutenden, aber darum wirklich nicht weniger merkwürdigen Werenfels, der offenbar Zinzendorf und Voltaire und Friedrich Wilhelm I. etwas zu sein vermochte, nicht versteht? Und wenn nun auf jener damals gewonnenen Basis eben der Pietismus und die Aufklärung die in den mannigfachsten Variationen und Kombinationen immer wieder sichtbar werdenden Gegenpole der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung gewesen sind? Und wenn nun der Pietismus und die Aufklärung, oder sachlich gesprochen: die Lehre von einer direkt eingegossenen und erfahrbaren supranaturalen Gnadenwirklichkeit und die Lehre von einer natürlichen, d. h. dem menschlichen Selbstbewußtsein als solchem immanenten Gotteserkenntnis und Moral gerade heute wieder die Punkte geworden wären, an denen sich die Geister scheiden? Sollte uns dann die Zeit des Leibniz, in der wir die Motive und Quietive dieser beiden Tendenzen gerade in der vernünftigen Orthodorie, wie Werenfels sie vertrat, noch bis zur Ununterscheidbarkeit vereinigt sehen, nicht doch mindestens ebenso wichtig sein als die in ihrer theologischen Bedeutung so oft dargestellten Zeiten Lessings, Kants und Goethes? ¹⁴⁾ — Diese Vorlesung möchte als eine Frage des

¹³⁾ E. Vischer, Werenfelsiana S. 64 f.

¹⁴⁾ Die nicht genug hervorzuhebende Genialität Schleiermachers bestand, theologiegeschichtlich gesehen, darin, daß in ihm 100 Jahre nach der hohen Zeit der vernünftigen Orthodorie die ursprüngliche Einheit der pietistischen und der aufklärerischen Hintergründe der neuprotestantischen Theologie noch einmal blizartig sichtbar wurde. Man lese die berühmte zweite unter seinen „Reden über die Religion“ (über das Verhältnis von „Anschauung“ und „Gefühl“ in der Religion) unter diesem Gesichtspunkt! Aber auch Schleiermacher konnte schließlich nur eben das Neue fortsetzen und wiederholen, oder sei es denn: seinem geschichtlichen Silberblick entgegenführen, das als die eigentlichen Entbecker jene so viel primitiveren Gestalten der Leibniz-Zeit zuerst auf den Plan gestellt hatten. Schleiermacher explizierte doch nur — und eben die Kunst seiner Explikation bewährt ihn als Nachfahren — eine Einheit, die für den Teil der Christenheit und Theologenschaft, der 100 Jahre zuvor jenen großen Fortschritt mitmachte, naiv-problemloses Lebensgefühl gewesen war. „Man wurde modern, wie im Schlaf“ hat P. Wernle a. a. O. S. 470 von den „vernünftigen Orthodoxen“ gesagt. Und vor ihm K. K. Sagenbach (Die theol. Schule Basels, S. 36): „Wie gegen den Frühling hin von allen Seiten das Eis bricht, hier

Theologen an die für theologische Probleme aufgeschlossenen Historiker verstanden sein: Sollten sie uns eigentlich nicht längst viel bestimmter auf die für die ganze Folgezeit bis in die Gegenwart hinein so entscheidenden Weichenstellungen gerade dieser Zeit aufmerksam gemacht haben?

Ich versuche es nun sozusagen stellvertretend, immer im besonderen Blick auf Samuel Werenfels, das Wesen und Wollen jener damals zur Herrschaft kommenden theologischen Richtung in einigen Strichen deutlich zu machen.

Man wird dazu vor allem den Generalnenner des *p o s i t i v e n* Anliegens beachten müssen, von dem diese Männer bewegt waren. Es ist in theologischer Gestalt das Anliegen ihres ganzen Zeitalters und es lautet: souveräne *f o r m u n g* des menschlichen Lebens durch den Willen und die Tat des dazu befähigten Menschen selber. Aber auch dies, daß diese Formung im Besonderen eine *m o r a l i s c h e* Veränderung zum Besseren bedeuten müsse, haben unsere Theologen gemein mit allen führenden Geistern ihrer Zeit. In dieser Zeit geschieht es ja, daß — zunächst heimlich, aber nur umso intensiver — das nach seiner ersten Blüte im Mittelalter jahrhundertlang unterdrückte und benachteiligte Bürgertum sich neu konsolidiert und mit seinen besonderen Bedürfnissen und der ihnen entsprechenden Ideologie die Führung der europäischen Dinge zu übernehmen sich anschießt. Dieser Zeit sitzt in allen Gliedern das Grauen vor der Wildheit, der Liederlichkeit, dem Fanatismus, den uneinsichtigen Bindungen, den unheilvollen Gärten,erspaltungen und Streitigkeiten des *saeculum superius*, des dunklen Jahrhunderts des dreißigjährigen Krieges und — durch dieses nächstliegende Prisma gesehen — auch des 16. Jahrhunderts, auch des Mittelalters. Diese Zeit hat aber doch auch schon Erfahrungen hinter sich von der menschlichen Leistungsfähigkeit auf den verschiedensten Feldern: Erfahrungen, die ihr hinsichtlich weiterer noch ungeahnter Tiefen

auf einmal, dort allmählich, so fing auch die Eiskrinde der Orthodorie zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts an, sich zu erweichen, ohne daß immer mit Bestimmtheit gesagt werden könnte, wie weit die einzelnen Spalten und Risse gingen, nachdem der Bruch einmal unmerklich begonnen hatte.“ Sollte damit nicht eine in ihrer Weise auch ziemlich geniale — und zwar die in dieser Sache nun eben doch schöpferische — Leistung dieser Zeit bezeichnet sein?

des menschlichen Vermögens Mut und Hoffnung gemacht haben. Und eben in dieser Zeit ist nun die unscheinbare Tatsache endlich zur Auswirkung gekommen: daß die europäischen Gelehrten und Gebildeten ihr Latein nach Melancthons Anweisung seit 150 Jahren immer wieder an Plutarch und Cicero zu lernen und zu üben hatten. Wie eine Offenbarung — einleuchtend schon in seiner handlichen Einfachheit — entdeckte und erlebte sie als Ausdruck dessen, was sie selbst suchte und meinte, das Dogma der spätantiken Stoa von dem im Grunde guten Menschen, der, im Bunde mit der diese Güte in Vollkommenheit darstellenden Gottheit, nur zu wollen und zu tun braucht, was er von Natur wohl weiß, um dieser Gottheit genugzutun und um auch ein entsprechend glücklicher Mensch zu werden. So wurde das 18. Jahrhundert neben einigem Anderen jedenfalls auch und nicht in letzter Linie: das moralische Jahrhundert. Und diesem seinem Anliegen haben nun zuerst die „vernünftigen Orthodoxen“ auch die christliche Theologie dienstbar gemacht. Sie taten es, indem sie die Moral, in concreto die stoische Moral, zum hermeneutischen und kritischen Prinzip des Verständnisses des überlieferten Christentums erhoben. Seine Substanz sollte unter allen Umständen mit jener humanistischen Substanz identisch sein. Das ist es, worin sie sich von ihren im älteren Sinn „orthodoxen“ Vätern entscheidend abheben¹⁵⁾. Humanistische, d. h. formell an

¹⁵⁾ Wenn die Lehrer, die 100 Jahre früher in Basel die Theologie vertraten, ein Polanus a Polansdorf oder ein Johannes Wolleb, in der Lage gewesen wären, die Schriften ihres Nachfahren Werenfels zu studieren, so würden sie sich zunächst kaum im Geringsten über greifbare Saeresien zu beklagen, sie würden sich nur über diese Entdeckung und ihre seltsam vordringliche Geltendmachung zu verwundern gehabt haben. Daß es kein Christentum ohne Moral gebe, das hatte man wirklich auch schon im Basel des 17. Jahrhunderts (und schon damals nicht ohne beiläufige aber reiche Belehrung aus jener spätantiken Quelle) gewußt und gesagt. Es war doch jene Erhebung der Moral zum Maß aller Dinge, die nun auf einmal S. W. von seinem Vater Peter Werenfels ebenso deutlich unterschied wie seinen Freund J. A. Turretini von dessen Vater Franz Turretini, eine so gewichtige und folgenschwere Neuerung, daß man, so kampflös sie sich zunächst vollzog, doch nicht gut mit E. B. L. o. s. c. h. (Gesch. d. schweiz. ref. Kirche 2. Bd. 1899 S. 85) von einem „normalen Fortschritt“ von den Vätern zu den Söhnen reden kann. Es war der Wandel, der sich damals zwischen zwei Generationen vollzog, immerhin so abnormal einschneidend, daß der Gegensatz, für den das Verhältnis von Vätern und Söhnen d a m a l s sympto-

der in der Renaissance wiederentdeckten Antike gebildete Theologen waren, wie längst vor ihnen die Reformatoren, auch diese altorthodoxen Väter gewesen. Die „vernünftigen orthodoxen“ Söhne aber wurden prinzipiell und materiell: theologische *Sumanisten*¹⁶⁾. Das bedeutet nicht — noch nicht! —, daß sie eine von der der Väter merklich verschiedene theologische Lehre oder auch nur erhebliche lehrhafte Bedenken und Zweifel ins Feld geführt hätten. Nicht etwa mit irgend einer excessiven Kritik intellektueller Art, sondern zunächst einfach mit einer Sturzwelle von moralischem Pathos hat der moderne Protestantismus in der Theologie seinen Anfang genommen¹⁷⁾.

matijch war, stimmungsmäßig mindestens bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts hinein — als ob sich inzwischen nichts verändert hätte, als ob „die alte Orthodoxie“ jener Väter auch noch 1750, auch noch 1850, auch noch 1900 als bedrohlicher Gegner auf dem Plan gewesen wäre — herrschend bleiben konnte, daß das Pathos, die Polemik und Apologetik der neuprotestantischen „Söhne“, nachdem ihre Lieblingsgedanken am Anfang des 18. Jahrhunderts einmal gedacht und ausgesprochen waren, einer wesentlichen Bereicherung nicht mehr bedurften und auch wohl nicht fähig waren, obwohl es ihnen später bis hin zu Sarnack und seiner Zeit an ungestreitig viel bedeutenderen Vertretern nicht gefehlt hat.

16) Wir besitzen von W. einen kleinen Aufsatz *Jdée d'un Philosophe* (III 22) f.), in welchem er sich in der Entwicklung seines moralischen Programms von den nicht-theologischen „Philosophen“ seiner Zeit auch nicht durch die leiseste Anspielung auf spezifisch christliche Gedanken, ja nicht einmal durch die Erwähnung des Namen Gottes unterscheidet. Er konnte aber auch eine Studie wie die *De zelo* in *S. Scr. pro Dei gloria* (I 117 f.) schreiben, in der man von ferne noch einmal etwas vom Geist des alten Calvinismus wahrnehmen könnte. Die zwischen diesen beiden Extremen liegende Hauptmasse seines Schrifttums und bes. deutlich sein Predigtbuch weisen doch darauf hin, daß er zwar die Bibel und das Dogma gewiß nicht missen wollte, daß aber nicht sie, sondern die moralischen Intentionen seiner Zeit der Text waren, den er eigentlich gelesen hat — ein Text, zu dem ihm nun die Bibel und das Dogma (seine hermeneutische Regel zu deren Verständnis lautete allerdings anders!) unter allen Umständen den Kommentar liefern sollten.

17) Zur Rechtfertigung dieser Kennzeichnung vgl. die Schriften *De incitamentis ad virtutem* in *S. Scr. propositis* (I 13) f.) und *Cur haec incitamenta non plus efficaciae habeant . . .* (I 147 f.), ferner: *De scopo doctoris* (II 4 f., 11) f.), *De recto theologi zelo* (II 26 f.), *De theologia theor. et pract.* (II 252 f.) und die Epigramme III 361 und 421.

Die kritische Bedeutung des sogenannten neuen „Weltbildes“, der neuen Natur- und Geschichtswissenschaft für die Überwindung der alten Or-

Für die theologische Lehre als solche bedeutete dies zunächst nur folgendes: Sie verliert auf einmal ihren alten, ihre Objektivität, ihren Zusammenhang mit der Offenbarung anzeigenden Namen und Charakter als *doctrina* und muß nun in auf fallender Betonung *theoria* heißen — *theoria* in einer so bisher nicht üblichen Gegenüberstellung zur *praxis pietatis* — *theoria*, deren Würde und Wichtigkeit zwar theoretisch noch laut gepriesen, die aber tatsächlich nur noch als Aufsaft und

thodorie bzw. für die Entstehung des Neuprotestantismus ist von E. Troeltsch und seiner Schule erheblich überschätzt worden. Das eigentliche Problem bildeten ja noch zur Zeit der Neologie nicht etwa die Trinität, die Gottheit und das Versöhnungswerk Christi oder die biblischen Wunder. Wie positiv Werensfels — und seine Saltung war typisch für die seiner theol. Freunde und für die Zeit bis in die Mitte des Jahrhunderts — gerade hinsichtlich der Wunder dachte, mag man seinen Schriften *De veritate miraculorum* (I 79 f.) und *Num miracula certa sint veritatis signa* (I 105 f.) entnehmen. Es war vielmehr (vgl. K. Uner, a. a. O. S. 158 f.) das Dogma von der Erbsünde, an dem sich der moralische Optimismus schon dieser ersten neuprotestantischen Schule und dann auch derer, die ihr folgten, zuerst und vor allem rieb, und indem er (pietistisch und aufklärerisch und ursprünglich beides zugleich!) zu pelagianisieren begann, ist der Protestantismus „modern“ geworden.

Daß W. sich um 1730 mit seinen gleichgesinnten Kollegen Joh. Chr. Pfelin, Ludwig Frey und dem Antistes Hieronymus Burckhardt an dem Prozeß gegen den Diakon J. J. Wettstein, den berühmten Bibeltextkritiker, jedenfalls anfänglich beteiligen konnte und mochte, ist unter diesen Umständen nicht so verwunderlich. Der ursprüngliche theologische Liberalismus hatte an offenkundigen Heterodoxien von der Art, wie Wettstein sie sich zu schulden kommen ließ — er hatte es sich z. B. geleistet, das Verhältnis der Personen in der göttlichen Trinität mit dem zwischen einem Basler „Hauptpfarrer“ zu seinen „Helfern“, die doch ebenfalls „Herr Pfarrer“ genannt würden, zu vergleichen! — gerade Feinen Geschmack. In ganz ähnlicher Weise haben z. T. noch viel später das Genf Turretinis und das Neuenburg Ostervalds ihr orthodoxes Gesicht gegen d'Allembert, Voltaire, Rousseau und Andere zu wahren für nötig und möglich gehalten. Die Theologen dieser Schule wollten noch immer keine Arianer, Sozinianer usw. sein, auch als sie es faktisch längst waren, und sie waren dabei insofern durchaus nicht unehrlich, als ihr ursprüngliches Anliegen tatsächlich durchaus nicht diese Richtung hatte. Sarnack's Verhalten im „Fall Jatho“ (1909) darf hier gewiß als weitere historische Parallele angeführt werden (vgl. Agnes von Zahn-Sarnack, Adolf von Sarnack 1936, S. 391 f.).

Einführung zu jener Praxis behandelt wird¹⁸⁾. Selbständige Aufmerksamkeit und sachliches Interesse kommt ihr nicht mehr zu. Eine Weiterarbeit an ihren Problemen kommt mit Ausnahme eines einzigen noch zu nennenden Punktes nicht mehr in Frage. Redet man von ihr, so geschieht es — mit Ausnahme jenes einen einzigen Punktes — nur, um vor ihrer Überschätzung und vor ihren Gefahren zu warnen, vor der schrecklichen Möglichkeit, daß Jemand sich einseitig oder gar ausschließlich mit ihr beschäftigen könnte¹⁹⁾. Daß hinter einer nicht direkt auf die Ethik und das Ethos abzielenden theologischen Diskussion noch etwas Anderes als Selbstliebe, Eitelkeit²⁰⁾ und Streitlust²¹⁾ stecken und daß sie noch zu etwas Anderem führen könnte als zu törichten Logomachien²²⁾, das würde gerade Werenfels theoretisch gewiß nicht bestritten haben; es findet sich aber tatsächlich in seinen Schriften kaum eine Seite, wo wir ihn statt durch

18) Die neue Theorie über *theoria* und *praxis* findet sich bei W. 3. B. *De recto theologi zelo* (II 22 f.), *De rat. uniendi eccles. prot.* (II 118 f.), *De theol. theor. et pract.* (II 252 f.) ausführlich angegeben und entwickelt.

19) Auch an der weiteren Diskussion dieses einen ihm wirklich interessanten Punktes — der Gnadenlehre (s. u.) — hat W. sich schließlich in einem längeren Gesang als desinteressiert erklärt:

Tua Deus de gratia
Mihi disputare non lubet,
Et disputare non vacat.
Sat est mihi cognoscere
Et usque persentiscere
Non posse me vel horulam
Tuo carere spiritu

.....

(III 358).

20) Vgl. *De controversiis theologicis* (I 391 f.), *De recto theologi zelo* (II 25) und das Epigramm III 364.

21) Vgl. *Cur incitamenta . . .* (I 154), *De controversiis* (I 396), *De recto theol. zelo* (II 28 f.).

22) In der Schrift *De logomachiis* (III 1 f.) hat der Verfasser verraten, daß er nicht nur die coccejanischen (S. 23 f.) und jansenistischen (S. 36) Streitigkeiten des 17., sondern auch die trinitarischen des vierten Jahrhunderts (S. 10 f.) unter diesem Gesichtspunkt betrachtet hat. — W. hat in dieser Schrift den originellen Vorschlag gemacht, der alle wissenschaftlichen Diskussionen verwirrenden Vieldeutigkeit aller Begriffe durch die Erstellung eines Universallexikons zu begegnen. Er hat nicht ausdrücklich erklärt, daß dieses sich auch auf die Theologie erstrecken solle, wir haben aber keinen

die Bedenkllichkeiten der theologischen Diskussion als solcher nun auch einmal ernstlich durch eine materielle theologische Frage in Anspruch genommen und also selber in eine sachliche Diskussion verwickelt finden würden. Man steht nicht mehr drin, sondern daneben, ehrlich entsetzt über die Kämpfe, die sich noch in den siebziger Jahren des saeculum superius um die helvetische Konsensformel abgespielt, und entschlossen, sich auf dergleichen unter keinen Umständen mehr einzulassen. Daß die Theologen doch ja auf das praktische Leben bedacht sein, daß sie bescheiden und gerecht miteinander umgehen²³⁾, daß sie eine jedermann verständliche Sprache sprechen lernen möchten²⁴⁾, das, das wird jetzt die große Sorge! Die eigene sachliche Stellungnahme besteht in einem milden (manchmal auch ziemlich aufgeregten) Kopfschütteln über alle die, die immer noch meinen, allzu unterschieden sachlich Stellung nehmen zu müssen²⁵⁾. Werenfelsens

Grund, dies nicht anzunehmen. Welche völlige Ahnungslosigkeit über die Entstehung und Natur theologischer Zwiespältigkeiten — als ob diese in lauter leidigen sprachlichen Mißverständnissen ihr Wesen hätten! — wird man ihm dann aber zuschreiben müssen!

²³⁾ Vgl. bes. die Schrift *De controversiis* (I 375 f.).

²⁴⁾ Vgl. die Epigramme III 348 und 372.

²⁵⁾ Werenfelsens abrupter Rückzug aus dem Prozeß gegen J. J. Wettstein (vgl. den schon erwähnten Brief an seine Kollegen bei Sagenbach a. a. O., dazu Budé III 260) ist nicht unbegreiflicher als seine anfängliche Mitwirkung bei dieser Sache. Wir wissen aus einem Brief des späteren Bürgermeisters Joh. Kaspar Fischer in Zürich an Turrettini vom 28. 5. 1732 (Budé I 378), daß Iselin, Frey und S. Burckhardt sich damals bitter darüber beklagten, von W. im Stich gelassen zu sein. Sie sollen ihm sogar une lettre qui me paraît insolente geschrieben haben, von der wir wieder aus jenem Brief Werenfelsens selber wissen, daß sie ihn beträchtlich in der Andacht seiner Feier der Osterkommunion gestört habe. Die persönliche Gereiztheit bes. Iselins gegenüber Wettstein erklärt nicht genügend, warum ihre Wege und die Werenfelsens damals so auseinandergingen. In Wirklichkeit hat eben W. konsequenter als sie nach Maßgabe der ihnen allen gemeinsamen theologischen Voraussetzungen zu handeln gewußt. Als vernünftige Orthodoxe mußten sie zwar zunächst gegen Wettsteins offenkundig vorliegende Heterodoxien Front machen, konnten und durften sie aber dieser Ablehnung nicht die Folge geben, die der einmal in Bewegung befindliche juristische Apparat zu verlangen schien. Diese Theologie forderte genau die Zwiespältigkeit, in der W. damals zuerst Ja und dann Nein sagte. Wieder darf hier vergleichsweise an Sarnack: diesmal an sein Verhalten im „Fall Traub“ (1912) im Unterschied etwa zu dem von Julius Kaftan erinnert werden (A. v. Zahn-Z. a. a. O. S. 402 f.).

privat ausgesprochene Meinung ging dahin, „alle ersinnlichen Religionsmeinungen seien schon aufs Tapet gebracht worden“²⁶⁾ m. a. W. die Dogmen- und Theologiegeschichte als solche sei erschöpft und zu Ende, weshalb er denn auch, ebenfalls privatim, gelegentlich den Wunsch aussprechen konnte, es möchte einmal für ein Jahr alle theologischen Vorlesungen und auch Predigten gänzlich eingestellt werden²⁷⁾. Wir sehen: die Wahrheitsfrage ist im Begriff, sich schlafen zu legen. An ihre Stelle tritt nun, maßgebend für mindestens zwei Jahrhunderte, die getroste Versicherung, daß es nicht auf die Lehre, sondern auf das Leben ankomme. „Charakterlosigkeit, die in einer ehrenwerten Gesinnung ihren Grund hatte“ — mit diesen Worten hat K. K. Sagenbach²⁸⁾ diese Theologie gekennzeichnet. Treffender und zugleich gerechter könnte gerade ihre (und nicht nur ihre!) Theorie über das Verhältnis von Theorie und Praxis kaum gewürdigt werden.

Es könnte nun freilich scheinen, als hätten sich diese Theologen in anderer Hinsicht doch gerade um das Aufrollen der Wahrheitsfrage in entscheidender Weise verdient gemacht. Jener moralische Affekt, der zunächst zu der Abwertung der theologischen Lehre als solcher führte, zeitigte gerade bei unserem Werenfels den ebenso kräftigen Affekt gegen die autoritative Geltung — Werenfels sagte nicht: der Kirche und des Dogmas, sondern er sagte: der Lehrmeinungen der Väter und der theologischen Schule. Daß auch die Anerkennung dieser Autorität mit Selbstliebe, Eitelkeit, Streitlust und Trägheit in engstem Zusammenhang stehe, war ihm, offenbar ebenfalls im Rückblick auf die Vorgänge, die er als Sohn seines Vaters wohl aus nächster Nähe miterlebt hatte, ganz gewiß, und darum ruft er — zunächst ohne selber erheblichen Gebrauch davon zu machen — zu einem der kirchlichen Tradition gegenüber unbefangenen theologischen Denken auf²⁹⁾. Im Zug derselben Gesinnung oder

26) K. K. Sagenbach, J. J. Wettstein S. 122.

27) Epist. familiaris II 398.

28) K. K. Sagenbach, J. J. Wettstein, S. 83.

29) Vgl. die Anmerkung 20 u. 21 angegebenen Stellen, außerdem das Epigramm III 366. In der Schrift *De triplici teste* (I 167 f.) hat W. übrigens eine an sich durchaus brauchbare Reihe von Gesichtspunkten zur Würdigung des Begriffs der kirchlichen Autorität zusammengestellt.

Stimmung wurde Werenfels wie mehr oder weniger alle seine theologischen Gesinnungsgenossen ein entschiedener Anwalt der konfessionellen Toleranz, jedenfalls zwischen Lutheranern und Reformierten, ja noch mehr: des bekanntlich auch von Leibniz vertretenen Gedankens der Union zwischen den beiden protestantischen Kirchen³⁰) und innerhalb der reformierten Kirche ein vorsichtiger und doch warmherziger Verkündiger der allgemeinen Gewissensfreiheit und einer relativen Lehrerfreiheit der Geistlichen, deren natürliche Grenze ihm durch die christliche veritas in genere, durch das apostolische Glaubensbekenntnis und vor allem durch das neu geordnete Verhältnis von Theorie und Praxis gesichert erschien³¹). Und immer in derselben Linie hat Werenfels endlich — innerhalb seiner Gruppe gerade er mit besonderer Betonung! — eine neue biblische Sermoneutik gefordert. Mit einer neuen Weise, die Heilige Schrift zu lesen, hatte einst auch die Reformation ihren Anfang genommen. Wieder stehen wir an einer kirchengeschichtlichen

³⁰) Vgl. die zwei Schriften *De ratione uniendi ecclesias protestantes* (II 61 f. u. 83 f.) und die *Theses de gratia convertente* (141 f.). Der Hinweis, den W. hier S. 104 f. gibt, dürfte auch unter anderen als den Werenfels'schen Voraussetzungen bemerkenswert sein: Lutheraner und Reformierte sollten, statt sich gegenseitig des Rationalismus anzuklagen, darauf achten, daß offenbar daselbe Geheimnis des Glaubens, das bei den ersten seinen besonderen Sitz in der Abendmahlslehre habe, bei den zweiten das Geheimnis der Prädestinationslehre sei.

³¹) Zieher gehören die Schriften *Pro plebe Christiano* (I 3 f.), *De iure in conscientias* (I 43 f.), *De ministris . . . admittendis* (223 f.), welche letztere im damals noch orthodoxeren Zürich eine Weile bedroht war unterdrückt zu werden. W. reagierte darauf mit einem Distichon, das er wohl um seiner besonderen Bosheit willen nicht in die gedruckte Sammlung seiner Epigramme aufgenommen, sondern dem Genossen in Genf nur brieflich mitgeteilt hat:

Nostrum condemnat scriptum Clerus Tigurinus.

Gaudeo et hinc scriptum suspicor esse bonum.

(21. März 1720, *Budé* III 426). Auch das Epigramm III 414 könnte sich auf diese Sache beziehen.

Werenfels's Lieblingssargument in dieser Angelegenheit war der Hinweis auf den einfachen Landpfarrer, dessen Bedürfnisse so ganz andere seien als die des streitbaren Universitätstheologen. Vgl. *De scopo doctoris* (II 3 f., 13 f.), *De ratione uniendi . . .* (II 95), *De theor. et pract.* (II 258 f.) u. ö.

1723 wurde die Verpflichtung auf die helvetische Konsensformel in Basel aufgehoben.

Wende. Wird die Schriftauslegung der Reformatoren nun etwa überboten werden durch eine noch erhöhte Sachlichkeit? In der Tat: das Programm jedenfalls, das jetzt laut wird, scheint es zu versprechen. Das Distichon, in welchem Werensfels das charakterisierte, was er als das Übel der älteren Exegese ansah, ist seither oft (und oft mit beinahe jubelnder Genugtuung) zitiert worden:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque
Invenit et pariter dogmata quisque sua³²⁾.

Also: man soll sich hüten vor der Absicht, in der Heiligen Schrift seine privaten Meinungen, seine eigene Systematik oder die seiner Väter, seiner Schule, seiner kirchlichen Richtung wiederfinden zu wollen. Man soll sich überhaupt vor Überinterpretationen in acht nehmen, größter Zurückhaltung sich befleißigen. Nicht jede Bibelstelle sagt alles und jedes, was an sich wahr, fromm und nützlich ist, sondern es sagt eine jede nur das, was sie im Blick auf die Person des betreffenden Autors, im Blick auf seine Leser, im Blick auf die Zeit und den Ort beider in ihrem Zusammenhang sagen kann. Eben diesen — wir würden sagen: ihren historischen Sinn gilt es zu ermitteln. Welche Tore zu welcher Gerechtigkeit hier aufgetan werden, braucht nicht ausgesprochen zu werden³³⁾. Zur Freiheit und insofern zur Wahrheit scheint hier die Theologie in der Tat aufgerufen zu werden. Sollten mit diesen exegetischen Grundsätzen und mit jenen anderen über Traditionsfreiheit und Toleranz, über Gewissens- und Lehrfreiheit, nicht unaufgebbare Erkenntnisse ausgesprochen sein, die sich die Folgezeit in noch vertiefter und verschärfter Form mit Recht zu eigen gemacht hat? Nun, es weist doch Einiges darauf hin, daß die eigentliche Leistung dieser vernünftigen Orthodorie, die so unmittelbar einleuchtende Parolen auszugeben mußte, jedenfalls auch darin bestand, Probleme zu

³²⁾ Es findet sich III 362. — W. hermeneutische Grundsätze sind entwickelt in den Schriften *De scopo interpretis* (I 397 f.), *Lectiones hermeneuticae* (II 291 f.), *De regula . . . Verba s. Scr. tantum significare . . .* (II 328 f.). Vgl. auch die Schrift *De triplici teste* (I 157 f., bes. 179 f.).

³³⁾ Es ist im Einzelnen erwähnenswert, daß W. hinsichtlich der physikalischen „Irrtümer“ der biblischen Autoren die sogenannte Akkommodationstheorie der späteren rationalistischen Exegese (II 318) und daß er den entscheidenden Satz der Theorie Adolfs Jülichers über die Gleichnisse Jesu (II 317) vorweggenommen hat.

begraben, die damit, daß man sie jetzt bewußt nicht mehr sehen wollte, nicht erledigt waren und die wohl oder übel eines Tages aufleben mußten. Ein Anzeichen davon ist schon jenes grundsätzliche Desinteressement an der theologischen Lehre. Was heißt Traditionsfreiheit und Toleranz, was heißt Gewissens- und Lehrfreiheit, was heißt eigentlich historische Bibelforschung auf diesem Hintergrunde? Was heißt Freiheit, wenn sie Freiheit zur Wahrheit vielleicht darum nicht sein kann, weil es überhaupt keine Wahrheit gibt? Daß hier Probleme begraben wurden, das läßt sich nun aber gerade an dem zuletzt berührten Punkt: an Werenfelsens scheinbar so ferngesunder Hermeneutik sehr deutlich aufzeigen. Ich bringe die Fragen, die hier übrig bleiben, auf zwei Nenner.

Zum Ersten: Die historische Unbefangenheit des vernünftigen Orthodoxen gegenüber der Heiligen Schrift hat eine prinzipielle und von ihm selbst anerkannte Lücke. Es soll nämlich eine biblische Stelle unter keinen Umständen etwas aussagen dürfen, was absurd, was *contrarium rationi* wäre³⁴⁾. Es soll ja die Heilige Schrift mit derselben Vernunft gelesen, verstanden und erklärt werden, deren wir uns auch bei der Lektüre anderer Bücher bedienen, weil wir eine andere gar nicht haben³⁵⁾. Es soll ja das Zeugnis des Heiligen Geistes in der Heiligen Schrift unmittelbar identisch sein mit der moralischen Gewisheit, mit der wir, von diesem Kanon geleitet, die wahrscheinlichste Intention des biblischen Schriftstellers als den historischen Sinn dieser und dieser Stelle ermitteln³⁶⁾. Es ruht ja, so belehrt uns Werenfels, wenn er als Apologet redet, die Vortrefflichkeit der Bibel auf der Übereinstimmung der von ihr verkündeten Religion mit der *notio naturae*, d. h. darauf, daß sie unter allen Religionen die vernünftigste ist³⁷⁾. Und wenn er als Basler redet, dann weiß er zu schönöden: Wer die Vernunft als seine Feindin erklärt, den hat die Vernunft gewiß zuvor als ihren Feind behandelt!³⁸⁾ Er hat das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung an fol-

³⁴⁾ II 309.

³⁵⁾ Hoc est corpus meum (I 230).

³⁶⁾ I 179 f., II 292 f., III 109.

³⁷⁾ De praestantia relig. in S. Scr. revelatae (I 67, 73), Monitum de praedestinatione (II 280).

³⁸⁾ III 369 vgl. 410.

gendem Gleichnis Klarzumachen versucht: Ein König (Gott) hat eine seiner Provinzen (die Menschheit) einem Statthalter (der Vernunft) übergeben. Unter dem Regiment dieses Statthalters sind die Dinge in dieser Provinz (durch die Sünde) leider arg in Unordnung gekommen. Da schickt der König einen außerordentlichen Gesandten mit besonderen Vollmachten (die Offenbarung) in diese Provinz. Dieser wird sich aber zur Übernahme der ihm neu aufgetragenen Führung dem bisherigen königlichen Vertreter gegenüber durch Vorweis von Brief und Siegel zu legitimieren und er wird in ständigem Einvernehmen mit diesem die gewünschte Ordnung herzustellen haben³⁹⁾. — Wir fragen: Sieht die geforderte historische *ἐποχή* nun etwa so aus? Wird den biblischen Texten, wird also der Wahrheit, wie der Theologe sie zu erfragen hat, mit der Einführung dieses Kanons nun etwa keine Gewalt angetan? Ist das nun etwa die Freiheit, zu der man sich durchgerungen hat? Hat man sie und die Toleranz und die Union etwa dazu proklamiert, um die Schriftforschung und die Theologie überhaupt umso bestimmter in diese neuen Grenzen zu weisen und in diese neue Abhängigkeit zu versetzen? Wird etwa das, was man immer noch als Offenbarung gelten lassen möchte, in dieser prinzipiellen Verhängtheit mit der menschlichen Vernunft überhaupt noch das sein, was die Bibel Offenbarung nennt? Sollte ihr echtes und höchst positives Verhältnis zu dieser menschlichen Vernunft — wohlverstanden: gerade nach dem historischen Befund der biblischen Schriften — nicht doch gerade das des Widerspruchs sein und sollte sie, nachdem dies in Abrede gestellt ist, nicht faktisch geleugnet sein, noch bevor auch nur ein einziger materieller Zweifel gegenüber ihrer biblischen Darstellung laut geworden ist? Können aber diese materiellen Zweifel lange auf sich warten lassen, nachdem man an diesem höchst substantiellen Moment der biblischen Darstellung so gründlich vorbeigesehen hat? Wird jenes freundliche Verhältnis zwischen dem Statthalter und dem Gesandten nicht sicher damit endigen, daß der erste dem zweiten das Haus und die Provinz verbietet? Wenn Werenfels und seine theologischen Zeitgenossen an jenem Moment tatsächlich vorbeigesehen haben, dann darf man sich nicht wundern, wenn alle Historikertreue, mit

³⁹⁾ De triplici teste (I 184).

der sie und ihre Nachfolger auf dem so geschaffenen Fundament weiterzubauen gedachten, entweder eine völlige Katastrophe der Theologie als solcher nicht zu verhindern, oder aber die Notwendigkeit einer früheren oder späteren Umkehr von dem von ihnen eingeschlagenen Weg nicht zu unterdrücken vermochte.

Zum Anderen: Die biblische Exegese der vernünftigen Orthodorie war in einem ganz bestimmten Punkt historisch sicher nicht unbefangen. Er ist identisch mit jenem einen einzigen Punkt der christlichen Lehre, an welchem Werenfels nun doch auch sachliches Interesse genommen, in welchem er sich sogar um die Weiterbildung der Überlieferung in seiner Weise bemüht hat. Es wird dem aufmerksamen Leser seiner Äußerungen zur Hermeneutik kaum entgehen können, daß er, wenn er jenes unhistorische dogmata quaerere der älteren Exegese bekämpft, mit Vorliebe auf ein Beispiel dieser Unart zu reden kommt: man behauptet, in der Bibel eine Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein durch den Glauben und nicht durch die Werke gelehrt zu finden⁴⁰). Das ist sozusagen die Sünde, deren man sich nach ihm als Exeget nicht schuldig machen sollte. Man kann nun aber wohl sagen: alle systematischen und exegetischen Überlegungen Werenfels selbst haben eben diesen einen Skopus, freisen direkt oder indirekt um diese eine Behauptung: daß man von der Gnade Gottes anders als so, nämlich wie er meinte: nicht so amoralisch, so quietistisch, so lebensfremd zu reden habe. Und damit man das dürfe, damit keine calvinische Überlieferung sich einer neuen besonderen Gnadenlehre in den Weg stelle, dazu offenbar muß die Lehre als bloße theoria diskreditiert, muß die Autorität der Väter relativiert, muß die Toleranz und die Annäherung an das Luthertum, muß die Gewissens- und Lehrfreiheit verkündigt werden. Darum wohl auch der Schrecken vor der helvetischen Konsensformel mit ihrer Abweisung des Pelagianismus derer von Saumur, ein Schrecken, der Werenfels ebenso wie seine Freunde in Genf und Neuenburg ihr Leben hindurch wie ein richtiger Vaterkomplex begleitet hat. Das Alles mußte sein, weil die reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihrem besonderen calvinischen Sintergrund in der Prädestinationslehre um jeden

⁴⁰) Cur incitamenta . . . (I 155), De scopo interpretis (I 408), De iustificatione (II 145), Lectiones hermen. (II 512).

Preis nicht mehr sein sollte. Diese Lehre sollte aber darum nicht mehr sein, weil sie nicht die Form war, in der sich der nicht wohl ganz zu vermeidende Gedanke der Gnade mit dem stoischen Grunddogma vom autonomen Menschen vereinigen ließ. Werenfels hat sie durch folgende Interpretation unschädlich zu machen versucht: Gottes Gnade ist zwar frei und unbedingt und kann weder durch Glauben noch durch Werke verdient werden. Es gibt aber ein Begehren nach ihr, das nicht nur ein Begehren nach Vergebung, sondern entscheidend und vor allem ein Begehren nach einem neuen besseren Leben sein wird. Dieses Begehren ist das menschliche Mittel zur Erlangung der Gnade, an dessen Vorhandensein Gott sich in der Regel (ordinarie) halten wird, und an das wir unsererseits — und unvermögend zu wissen, warum er sich nicht immer daran hält — uns halten und also praktisch um unsere Befehrung und Heiligung uns mühen sollen, als läge sie ganz in unserer Hand⁴¹). Die Prädestinationslehre aber hat Werenfels in einer zu seinen Lebzeiten anonym von Hand zu Hand weitergegebenen und so schließlich bis zu Friedrich Wilhelm I. von Preußen vorgebrungenen Schrift durch die Frage ad absurdum führen wollen: ob denn etwa die Nicht-Wiedergeborenen untätig auf ihre Berufung oder Verstoßung zu warten und also ihre Erwählung oder Verwerfung passiv über sich ergehen zu lassen hätten? Er hat sie als ein dogma non necessarium erklärt und den Wunsch ausgesprochen, sie möchte, da es ja heutzutage keine Pelagianer mehr gebe, wohl aber unzählige allzu sichere Weltfinder, in der Predigt besser gar nicht mehr berührt werden. Undialektische Befehrungspredigt sei das, was der Kirche not tue⁴²). Und Werenfels hat in seinen eigenen Predigten strikte danach gehandelt: sie sind von Anfang bis zu Ende frei von jeder Erinnerung sowohl an die Freiheit der göttlichen Gnade als auch an das Gericht des Gesetzes⁴³) als auch an die Vergabung der Sünden als auch an die Gewißheit des Glaubens und des Heils. Nicht weniger als alles, was einst

⁴¹) Theses de gratia convertente (II 141 f.), De iustificatione (II 144 f.), De libertate hominis (II 269), Quomodo Adamus . . . labi potuerit (II 275 f.).

⁴²) Scrupulus de praedestinatione (II 133 f.), dazu: Monitum de praedestinatione (II 278). Vgl. E. V i s c h e r, Werenfelsiana S. 62 f.

⁴³) W. hat vom Willen Gottes kühnlich und von keiner Erinnerung an Luther gestört, gelehrt, daß er erfüllbar sei (Sermons S. 256 f.).

den Reformatoren in diesem Zusammenhang wichtig gewesen war, ist ihm ganz unwichtig geworden⁴⁴). Er hat ohne Polemik, aber sachlich vorbehaltlos einen moralischen und nur einen moralischen Christus verkündigt. Daß er für eine sinn- und zeitgemäße Erneuerung der Privatbeichte⁴⁵), für das im Pietismus seiner Zeit beliebte Institut der *Retraite*⁴⁶), für eine Art asketische Vorschule zum akademisch-theologischen Studium⁴⁷) eintrat, muß in diesem Zusammenhang verstanden und gewürdigt werden. — Wir können auch hier nur fragen: Sollte Werensfels die Erneuerung des protestantischen Christentums in dieser Richtung wirklich aus der *Bibel* gelernt haben? Die Tatsache, daß er gegen Ende seines Lebens die neutestamentlichen Vorlesungen, zu denen ihn sein Lehrauftrag verpflichtete, aufgab, um sich und seine Studenten jahraus-jahrein mit dem Büchlein *De conscientia* des Amesius, einer zweifellos der jesuitischen Literatur nachgebildeten Kasualethik zu beschäftigen⁴⁸), scheint nicht eben dafür zu sprechen. Die weitere Tatsache, daß Werensfels gar nicht den Versuch gemacht hat, seine eigentümliche Rechtfertigungslehre und den ganzen Moralismus seines theologischen Denkens im Zusammenhang exegetisch zu begründen, spricht auch nicht eben dafür. Daß seine Lehre andererseits nur zu genau dem entsprach, was der humanistische Absolutismus jener Tage ohnehin wollte, ist mit Händen zu greifen. Wie, wenn nun die Lehre der Reformatoren schließlich doch auch am Maßstab seiner eigenen Auslegungsgrundsätze gemessen, genuin biblischer gewesen wäre als die, um die sich alle seine und seiner Freunde Gedanken dreh-

⁴⁴) Nach Coroll. de certitudine salutis (II 48 f.) ist die Seilsgewißheit eine zusätzliche Gnade, die dem Menschen zuteil oder auch nicht zuteil werden kann, indem sie nicht wesentlich zur *fides salvifica* gehört. Im Zweifelsfall, der der Fall der meisten Menschen sein dürfte, empfiehlt es sich, sich für *un* wiedergeboren zu halten.

⁴⁵) *De privata peccatorum confessione* (II 282 f.).

⁴⁶) Brief an Turrettini vom 25. März 1716 (Budé III 423), vgl. E. Vijscher, *Werensfelsiana* S. 59 f. Hier S. 63 das klassische Wort Werensfelsens zu dieser Sache: „Dem Publico und menschlichem Geschlecht ist man zu dienen schuldig; aber seiner eigenen Seele und Seils Sorge geht allem vor“.

⁴⁷) *Adversus carnalem securitatem* (II 35).

⁴⁸) E. Vijscher, *Die Lehrstühle und der Unterricht . . .* S. 50, vgl. Budé III 207.

ten? ⁴⁹⁾ War dem so, welcher in seinen Konsequenzen unübersehbarer Widerspruch wurde dann (in Verbindung mit jenem anderen hinsichtlich des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung) in das Fundament der neuen Theologie eingemauert! Konnte es ausbleiben, daß dieser eingemauerte Widerspruch, daß Luther und Calvin sich früher oder später doch wieder geltend machen mußten? Mußte das nicht geschehen, wenn die protestantische Theologie ihr Existenzrecht neben der katholischen Theologie, die sich auf dergleichen Verbesserungen der biblischen Gnadenlehre nun wirklich zu allen Zeiten besser verstand, nicht verlieren sollte?

Wir können das Anliegen der im Zeitalter des Leibniz modernen neuprotestantischen Theologie jetzt auch noch nach seiner negativen Seite zusammenfassen: Sie lebt vom Streit und für den Streit gegen die Souveränität der Offenbarung und gegen die Souveränität der Gnade. Ihr Glaube an die moralische Verbesserung des Menschen und an dessen Fähigkeit dazu ließ es nicht anders zu, als daß sie diesen Streit führen

⁴⁹⁾ Man vergleiche Werenfelsens Meditation über den 3. Psalm (II 51 f.) mit dem Kommentar Calvins zum nämlichen Text, um sich zu überzeugen, auf wessen Seite hier die Treue gegenüber dem, was da steht, auf wessen Seite dagegen die im Text gesuchten und gefundenen eigenen dogmata sichtbar werden. — Ich stelle die beiden Auslegungen in kurzer Zusammenfassung ihres Inhalts nebeneinander:

Calvin (C. R. 3), 52 f.)

David erleidet verdiente Strafe. Aber indem er sich demütigt, empfängt er Vergebung und hält sich daran, daß Gott für ihn und gegen seine Feinde ist. Von Allen verlassen bringt er seine Klage vor Gott, mit dessen Gericht und Gnade seine Feinde nicht rechnen. Nicht mehr um seine Sünde kann es jetzt gehen, sondern nur noch um die Bewahrung seiner unverdienten aber gewissen Erwählung in einer Hoffnung ohne Zaudern. Im Tumult seiner Bedränger ruft er also den Namen Gottes an und hört er Gottes Antwort von dessen Tempel, von der Bundeslade,

Werenfels

Die dem David durch Nathan angedrohte Strafe ist nun hereingebrochen. Sünden wir uns vor der Verstockung, die Gottes Gerichte nicht fürchtet! Sünden wir uns vor dem subtilen Atheismus, der in den Leiden, die uns durch Menschen bereitet werden, nur an die Menschen und nicht an die strafende Hand der Vorsehung denkt! So verkennt der fleischliche Mensch die Güte und Weisheit Gottes auch in dem Unglück, das der Gemeinde und den Frommen widerfährt. Der Psalm aber bietet uns ein exemplum plane admirabile et heroicum des wahren

mußte. Über den Gedanken einer freien Offenbarung und einer freien Gnade hat man sich, nachdem man einmal Erasmus statt Luther und Calvin, nachdem man statt des freien Gottes den freien Menschen gewählt hatte, nur noch ärgern können. Es war ein dornen- und sorgenvoller Weg, den die protestantische Theologie, nunmehr belastet mit diesem doppelten Kessentiment, damals angetreten hat, und daß sie ihn ging, ist auch der protestantischen Kirche, der sie ja nach wie vor dienen sollte und wollte, nach allen Seiten verhängnisvoll geworden. Wo man sich diesem Kessentiment hingibt, da verschwindet das Geheimnis, der Glaube und der Gehorsam aus Kirche und Theologie. Und es gibt kein moralisches Pathos, das diesen Schaden wieder gutmachen könnte. Die Geschichte des Anfangs dieses Weges darf uns wohl zum Nachdenken darüber aufrufen, ob wir ihn heute weiterhin, in ein drittes Jahrhundert hinein, zu gehen oder ob wir nicht angesichts der Tatsache, daß die damals begrabenen Probleme gar nicht aufhören können lebendig zu sein, in ganz anderer Richtung — nicht zurück, sondern vorwärts zu gehen haben.

von der Stätte der offenbarten Verheißung her. So ruht er friedlich und sicher mitten in den Schrecken des Todes, nicht in einem Kauch menschlicher Sicherheit, wohl aber im Vertrauen auf die unendliche Macht Gottes, gegen die die ganze Welt nichts vermag. Und eben aus dieser Ruhe heraus bittet er um so flehentlicher und dankt er Gott als einer, der seine Hilfe schon erfahren hat. Gott wird sich ihm nicht verjagen; er wird auch seine Widerjacher zerstreuen, so gewiß seine Sache die der ganzen Gemeinde Gottes ist, die von ihrem Herrn nicht verlassen werden kann, die durch seine Gnade immer wieder frei sein wird.

Gottvertrauens, das sich auf die Erinnerung früher erfahrener göttlicher Hilfe gründet, das den Menschen in Gott ruhen und ihn überall dessen Finger erkennen läßt. Sed eheu! quam rara est in orbe haec fiducia! Auf alles andere eher als auf Gott setzt der Mensch sein Vertrauen. Deo non confidimus: das ist die Wurzel aller Laster und Sünden. Wir leben, auch wenn wir Gott nicht leugnen, als ob Gott nicht existierte. Wie ungleich dem David ist doch der größte Teil der heutigen Christen! Um seines Gottvertrauens fähig zu sein, müßten wir mit David Freunde Gottes sein als dessen, der uns allein ein mächtiger, treuer, ständiger, liebender Freund in Wahrheit sein kann.