

Die Unionsbestrebungen der schweizerischen reformierten Theologie unter der Führung des helvetischen Triumvirates

Autor(en): **Geiger, Max**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **9 (1953)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-879005>

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.

denkbar, daß die Erkenntnisse der Existenzphilosophie für das Verständnis der Glaubenswahrheit eine positive Bedeutung haben. Ihr Begriff der «existenziellen Erkenntnis», ihr Hinweis auf «Transzendenz» und «Kontingenz» steht in einer Analogie zu dem, was der christliche Glaube über die Beziehung von Gott, Mensch und Welt aussagt. In der Analogie wird Wahrheit ausgesprochen, aber in gewisser Hinsicht, und darum nicht *die* Wahrheit. Die Analogie ist aber auch nicht eine «Stufe» zum Ersteigen der Glaubenswahrheit. Denn als «Stufe» würde sie mit ihr kommensurabel. Sich selbst verstehend als Analogie findet die Philosophie der Existenz ihre Bescheidung und ihre Zuversicht.

Basel.

Heinrich Barth.

Die Unionsbestrebungen der schweizerischen reformierten Theologie unter der Führung des helvetischen Triumvirates.¹

Im Spätsommer des Jahres 1708 war das gastfreie Haus des Genfer Professors für Kirchengeschichte *Jean-Alphonse Turretini* (1671—1737) Treffpunkt einer bemerkenswerten Begegnung. Von Neuenburg herkommend, waren dort — zusammen mit den Söhnen des Bischofs von Salisbury, Gilbert Burnet — der Basler Theologieprofessor *Samuel Werenfels* (1657—1740) und der Neuenburger Pfarrer und Professor *Jean-Frédéric Ostervald* (1663—1747) eingetroffen, aufs würdigste empfangen mit einem Mahl kostbarer Forellen, anschließend vereinigt bei mannigfaltigen und bewegten Gesprächen.² Gewiß waren in jenen Tagen drei schweizerische Theologen mit sehr verschiedenen Anlagen, Begabungen und Interessen beisammen: der glänzende, mit zahlreichen führenden Gestalten des damaligen politischen und geistigen Lebens freundschaftlich verbundene Turretini läßt sich dem eher bescheidenen, im späteren Alter fast etwas wunderlich zu nennenden Basler Werenfels

¹ Literaturhinweise stehen am Schluß dieser Arbeit.

² Briefe von Sam. Werenfels an J.-A. Turretini vom 2. Mai 1708; 11. Juli 1708; 17. Okt. 1708.

nicht ohne weiteres zur Seite stellen, und die mehr theologisch-wissenschaftliche Betätigung der beiden Genannten hebt sich von der stark praktisch-kirchlichen Zielsetzung Ostervalds wiederum nicht undeutlich ab. Wichtiger als diese durch Veranlagung, Herkunft, Bildung und äußere Lebensweise bedingten Verschiedenheiten ist jedoch ohne Zweifel das *gemeinsame* Anliegen, das diese drei Männer verband und das ihnen nach außen mehr und mehr ein durchaus einheitliches Gesicht verlieh. Es ist das Programm der sogenannten «vernünftigen Orthodoxie», der sie sich bei aller persönlichen Verschiedenheit in gleicher Weise zuwandten und das den starken, gemeinsamen Nenner all ihrer literarischen, theologischen und kirchlichen Bemühungen abgab. Wie stark Werenfels, Ostervald und Turretini schon im Urteil ihrer Zeit als gemeinsame Vertreter einer einheitlichen Theologie erfunden wurden, zeigt am besten die Tatsache, daß man von ihnen sehr bald als von den «helvetischen Triumvirn» sprach und ihnen mit dieser Bezeichnung einen nicht unwesentlichen Einfluß auf die Gestaltung der gesamten schweizerischen Theologie und Kirche ihrer Zeit zubilligte. Das gibt auch der Genfer Zusammenkunft der drei — die sich schon seit 1697 und früher kannten — ihr Gewicht und ihre Bedeutung. Es waren hier tatsächlich jene Köpfe beisammen, die, wenn auch nicht unangefochten, so doch überaus wirksam der schweizerischen Kirchlichkeit für mindestens ein Jahrhundert den Stempel ihres Geistes aufdrückten und die mit Recht als die Repräsentanten der schweizerischen Theologie des 18. Jahrhunderts anzusprechen sind.

Im folgenden soll nun nicht so sehr die vernünftige Orthodoxie als Ganzes gewürdigt werden, sondern es sollen vor allem jene Momente dieser Theologie Gestalt gewinnen, die — unbewußt-verborgen oder absichtlich-programmatisch — eine Tendenz zur Ueberwindung der konfessionellen Schranken und zur Vereinigung mit andern Kirchen in sich haben. Dabei haben wir uns zunächst klarzumachen, daß die Herrschaft der vernünftigen Orthodoxie in der Geschichte der schweizerischen reformierten Theologie trotz der deutlich vorhandenen Kontinuität nach rückwärts den Anbruch von etwas Neuem bedeutet. Dieses Neue manifestiert sich in augenfälliger Weise darin, daß sich die Theologen des endenden 17. und beginnenden

den 18. Jahrhunderts veranlaßt sehen, aus der abgeschlossenen Kirchlichkeit der früheren Orthodoxie herauszutreten und in noch viel stärkerer Weise als bisher mit den allgemeinen geistigen Strömungen sich zu berühren. Ueberblickt man die Namen der führenden Männer, mit denen Werenfels, Ostervald und Turretini schon auf ihrem iter literarium bekannt geworden sind und mit denen sie dann in ihrem späteren Leben in bleibender Fühlung stehen, blickt man hinein in den geistigen Raum, in dem sie sich bewegen und auseinandersetzen, so spürt man leicht, wie sehr sich die Berührung der Theologie mit dem allgemein religiös-philosophischen Bereich innerhalb von ein, zwei Generationen intensiviert und vertieft hat. War man in der früheren Orthodoxie verbunden von Kirche zu Kirche, vereinigt durch das Band der reinen Lehre, so fühlt man sich jetzt auch heimisch in der quer durch die Konfessionen hindurchgehenden «*République des lettres*», in der Namen wie Descartes, Malebranche, Bayle, Leibniz, Locke, Pufendorf, Barbeyrac, Le Clerc, Tillotson u. a. m. Glanz und Bedeutung haben.

Diese geistige Welt jedoch, der sich die Vertreter der vernünftigen Orthodoxie wie aus innerer Nötigung öffnen, ist in jenen Jahrzehnten in einer gärenden Umwandlung und Bewegung begriffen, in einer unübersehbaren Aenderung ihrer Struktur, der sich auch die Theologie nicht entziehen wollte und konnte. In einer bisher nicht bekannten Radikalität beginnen sich damals die verantwortlichen Denker vom bisher Gültigen und Anerkannten abzuwenden und nach neuen Autoritäten zu suchen, bisher Angebetetes zu verwerfen und bisher Verworfenes anzubeten und auf den Leuchter zu stellen. In Politik und Recht, in Logik und Metaphysik, in Philosophie und Theologie versucht man aus den festgefahrenen Positionen und der allseitigen, unheilvollen Zersplitterung herauszukommen und durch den Ausbau einer natürlichen Religion, eines natürlichen Rechtes und einer neuen Moral, durch die Propagierung eines neuen Ideals von Menschlichkeit und Glückseligkeit, von Wissenschaft und Fortschritt die bestehenden Gegensätze als bedeutungslos zu erklären und zu überbrücken. «*Utique delectat nos varietas, sed reducta in unitatem*» — dieser Leibnizsche Satz steht programmatisch über dem Denken der damaligen Zeit. Eben diesem Satz haben aber auch die Theo-

logen in ihrem Bereich Geltung zu schaffen versucht. Auch ihnen erschienen die überlieferten Gegensätze der Lehre, die seit der Reformation immer schärfer die Kirchen voneinander getrennt hatten, nicht mehr den Charakter unausweichlicher Notwendigkeit in sich zu haben. Auch sie trachteten nach einer «*reductio in unitatem*», auch sie versuchten, die auseinanderstrebenden Tendenzen der einzelnen theologischen Sätze durch den Ausweis einer tiefer liegenden biblischen Grundwahrheit aufzufangen und zu entgiften. Am eindrucklichsten machte sich Samuel Werenfels in seiner «*Dissertatio de logomachiis eruditorum*» an dieser Aufgabe. Ging es in den endlosen Streitigkeiten der christlichen Theologen, ging es in den unfruchtbaren und subtilen Erörterungen über die Dreieinigkeitslehre, über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus, über Nominalismus und Realismus je um etwas anderes als um Logomachien, also um Wortstreitigkeiten? War es angesichts dieses je länger, je verheerender wirkenden Uebels nicht vornehmste Pflicht, mit den andern Wissenschaften auch die Theologie «*ad maiorem simplicitatem unitatemque*» zurückzuführen? Die vernünftige Orthodoxie jedenfalls fühlte sich dieser Aufgabe verpflichtet. In der einfachen biblischen Botschaft von Jesus Christus, dem Gottessohn und Erlöser, und in der nicht minder einfachen und biblischen Aufforderung zum Streben nach Tugend und Glückseligkeit sah sie die entscheidenden Grundwahrheiten, in deren Licht der Gegensatz der Schulen und Konfessionen verblaßte. Schon in ihrem *Ansatz* ist die Theologie des helvetischen Triumvirats angelegt auf Betonung des *Gemeinsamen, Fundamentalen* und hat darum *schon in sich selbst einen ausgeprägt oekumenischen Zug*.

Von da aus ist es nicht weiter verwunderlich, daß von Werenfels, Ostervald und Turretini der Gedanke einer eigentlichen kirchlichen Union eifrig gepflegt und erörtert wurde. Das war zwar schon vor ihnen immer wieder geschehen. David Pareus, Franziscus Junius, Johannes Duraeus u. a. m. hatten sich, zum Teil mit dem Einsatz ihres ganzen Lebens, für die Wiedervereinigung der getrennten Brüder eingesetzt. Und doch hatte der Gedanke eines kirchlichen Zusammenschlusses — wenn man von der eigentlichen Reformationszeit (Calvin!) absieht, in den Kirchen selber nie recht Fuß fassen können —

man denke nur an die ergebnislosen und ermüdenden Verhandlungen der schweizerischen Kirchen mit dem Schotten Durie. Erst mit dem Durchgreifen der vernünftigen Orthodoxie hört die Idee einer Wiedervereinigung der protestantischen Kirchen auf, eine etwas suspekta Angelegenheit einiger Außenseiter zu sein, und beginnt sie zu einem im kirchlichen Denken selber verankerten Anliegen zu werden. Immer wieder stößt man etwa in der Korrespondenz Werenfels-Turretini auf die Bestrebungen, Reformierte und Lutheraner einander näherzubringen, immer wieder ist von «paix», «modération», «équité» und «douceur» die Rede und wird vom «desiderium pacis» als erstem Erfordernis echter theologischer Besinnung gesprochen.³ So haben denn auch insbesondere der Genfer und der Basler unter den Triumvirn die Aufgabe der kirchlichen Einigung zum Gegenstand systematischer Erörterung gemacht und ihr eine theologische Begründung gegeben. Wir versuchen im folgenden eine knappe Darstellung dieser Gedankengänge, wie sie Samuel Werenfels in seinen «Cogitationes generales de ratione uniendi ecclesias protestantes, quae vulgo Lutheranae et Reformatarum nominibus distingui solent» und in der «Dissertatio de ratione uniendi ecclesias protestantes», J.-A. Turretini in seiner «Oratio de componendis Protestantium dissidiis» und in seinem Werk «Nubes Testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis iudicio et instituenda inter Protestantas concordia» entwickelt haben.⁴

Wie unheilvoll, diese Spaltung der Kirchen! Sie ist nicht genug zu bedauern und ist ohne Zweifel als die eigentliche «calamitas Protestantium» anzusehen. Streit, Zank, unglückselige Disputationen, Aergernis der Schwachen, Vernachlässigung der Frömmigkeit und Bruderliebe sind ihre Früchte, und niemand kann mit gutem Gewissen das Weiterdauern dieses Zustandes länger verantworten. Freilich ist die so nötige «conjunctio» der beiden Kirchen keine ganz leichte Aufgabe, und noch mehr als sonst ist hier an Gottes Segen alles gelegen. Eine absolute Gleichförmigkeit der Lehre soll überdies über-

³ Briefe von Sam. Werenfels an J.-A. Turretini vom 21. Okt. 1699; 6. Jan. 1700; 27. Dez. 1700; 14. Nov. 1701; 9. Juli 1707; 17. Sept. 1707; 26. Nov. 1707; 5. März 1718.

⁴ Siehe Anmerkung 1.

haupt nicht angestrebt werden: dazu sind die Menschen untereinander zu verschieden, auch spricht sich die Heilige Schrift in manchen Punkten zu wenig präzis aus, um zu völlig einheitlichen Dogmen kommen zu können, und schließlich erträgt der protestantische Grundsatz der freien Beurteilung der Heiligen Schrift durch den Einzelnen keine starren Fixierungen. Wenn man sich demnach in unwesentlichen Einzelheiten und Verschiedenheiten der Lehrbestimmung gegenseitige Freiheit zubilligen soll, so gilt es dafür um so mehr, die Gemeinsamkeit der *Grundwahrheiten* des Glaubens anzuerkennen und sich gegenseitig als Brüder in Christo zu tragen und zu lieben. Diese wechselseitige «tolerantia» und «caritas», «pax» und «conjunctio» steht nicht einfach in unserem Belieben, sie ist «officium debitum», jedem Einzelnen von Gott auferlegte Gewissenspflicht. Nach dem ausdrücklichen Zeugnis der Schrift ist die Kirche *ein* Leib, gibt es nur *ein* «corpus mysticum», und wenn wir nicht letzte Gründe zur Trennung haben, so sind wir gehalten, um der von Christus befohlenen «lenitas ac moderatio», «pietas», «sanctitas», «caritas» und «temperantia» willen miteinander Gemeinschaft zu pflegen — nicht nur durch den Erweis innerlicher Liebe übrigens, sondern auch durch öffentliches Bekenntnis und gegenseitige Zulassung zum Abendmahl.

Daß zwischen den reformierten und den lutherischen Kirchen letzte Gründe zu einer fortdauernden Spaltung bestehen, kann vor allem darum von keiner Seite behauptet werden, weil eine ernsthafte Besinnung auf die Grundlagen der beiden Konfessionen zum Ergebnis kommen muß, daß auf lutherischer wie auf reformierter Seite die gleiche «vera, viva et salvifica fides» gelehrt und gefordert wird. Geht es nicht — so fragen die reformierten Schweizer die einer Annäherung oder gar Verbindung der Kirchen noch immer ablehnend gegenüberstehenden Lutheraner — bei beiden Teilen um das gleiche: «Crede et servaberis?» Geht es nicht hier wie dort um den einen Christus θεάνθρωπος, um sein vollgenugsames Verdienst und Opfer? Wird nicht in Wittenberg und in Genf der Glaube in gleicher Weise als «notitia explicata», «assensus» und «fiducia» verstanden, hervorgehend aus einer «vera cordis contritio», begleitet und gefolgt von «humilis resipiscentia» und «efficax charitas»? Geht es nicht hüben und drüben um ein aufrichtiges Sündenbekenntnis,

um die Zuflucht zur «*misericordia Dei in Christo Jesu*», um ein restloses Vertrauen auf die durch ihn erkämpfte Vergebung der Sünden? Wer wollte es wagen, einen in diesem Glauben stehenden und nach Heiligung des Leibes und der Seele strebenden Menschen, einen solchen «*vir pius et probus*» als nicht zur Herde Christi zugehörig zu erklären, ihm die brüderliche Gemeinschaft zu versagen und die Segnungen der Kirche vorzuenthalten?

Um die für sie entscheidende Behauptung vom wesentlich gleichen Verständnis des Evangeliums näher zu erhärten, haben die Vertreter der vernünftigen Orthodoxie nicht versäumt, ausführliche Erörterungen über die «*articuli fundamentales*» des christlichen Glaubens anzustellen. «*Articuli fundamentales ea sunt Religionis capita, quae ad eius essentiam seu fundamentum ita pertinent, tantique sunt in ea momenti, ut, iis demptis, stare nequeat Religio*», formuliert Turretini.⁵ Dazu gehört z. B. der Satz: «*Deum esse*», aber auch die Aussage: «*Deum esse Ens beneficum, Cultores suos certissime remuneraturum*» (Hebr. 11, 6), ferner alle jene Sätze, deren Kenntnis und Glaube zur Erlangung der göttlichen Gnade nötig ist. Daß die Unterscheidung fundamentaler, unveräußerlicher Glaubenssätze von nicht fundamentalen und also unter Umständen preiszugebenden sinnvoll und richtig ist, ergibt sich einmal «*e rei natura*» von selbst, denn es erscheint ebenso absurd zu behaupten, daß *keine* Wahrheiten unbedingt glaubensnotwendig seien, wie auch, daß *alle* religiösen Wahrheiten in *gleicher* Weise fundamental genannt werden müssen. Diese Unterscheidung wird aber auch durch die Heilige Schrift nahegelegt. Stellen wie 1. Kor. 3, 10—12; Gal. 1, 8; Phil. 3, 15. 16; 1. Tim. 6, 3—5 und 2. Joh. 10 heben deutlich eine biblische Wahrheit über andere hinaus. Ebenso hebt die alte Kirche durchwegs besonders wichtige Stücke hervor, währenddem im römischen Katholizismus hinsichtlich der Begründung der Fundamentalartikel eine gefährliche Verschiebung eingetreten ist: «*Fundamentum religionis*» ist dort nicht mehr das, was notwendigerweise zum heilbringenden Glauben gehört, sondern all das, was die Kirche auf Grund der von ihr beanspruchten Autorität für fundamental erklärt. Eine bestimmte, beschränkte Anzahl von Funda-

⁵ Siehe *Nubes Testium* . . . S. 2 ff.

mentalartikeln festzulegen ist weder nötig noch möglich: weder haben alle Zeiten genau die gleichen Verhältnisse, noch läßt sich die Schrift daraufhin pressen, und auch in andern Wissenschaften muß man sich im Verlangen nach einer bestimmten Anzahl grundlegender Wahrheiten mit einem «nescio» abfinden. Wohl aber lassen sich «principia» angeben, Richtlinien, die es ermöglichen, gültige «Articuli fundamentales» zu finden. Jeder christliche Fundamentalsatz muß einmal unmißverständlich (clare) offenbart sein, und Gott muß uns die «facultates necessarias» gegeben haben, ihn zu glauben. Nur was Gott selbst in der doppelten Weise des «lumen naturale» und der Offenbarung der Schrift als heilsnotwendig erklärt hat, kann es auch wirklich sein. Auch gehört es zum Wesen aller Fundamentalia, daß sie «clara, popularia» und von allen Begriffsspaltereien unberührt sind. Ebenso wesentlich ist, daß es sich immer nur um *wenige* Fundamentalsätze handeln kann, die in der Schrift öfters und an hervorgehobenen Stellen zu finden sind. Am stärksten aber betonen die Theologen der vernünftigen Orthodoxie wieder und wieder den Satz, daß die Fundamentalia «pia, hoc est . . . ad Pietatem utilia, imo et necessaria» zu sein haben. Gibt es doch keinen andern «Scopus Religionis» als den einen: «nos sanctos efficere». Ist doch «die neue Kreatur», d. h. ein Wandel unter Gottes Geboten «finis totius Evangelii». So ist denn all das, was uns zu wahrer Frömmigkeit zu führen vermag, fundamental, und umgekehrt alles das, was die «vera Pietas» gänzlich verunmöglicht, «error fundamentalis». ⁶ Von da aus sind nun die Schlußfolgerungen möglich, die für das kirchliche Verhalten wichtig werden: wo zwischen Kirchen und Konfessionen ein «dissensus non fundamentalis» besteht — wie z. B. zwischen Reformierten und Lutheranern —, da ist die kirchliche Gemeinschaft möglich und gegenseitige Toleranz gefordert; wo aber ein «dissensus fundamentalis» zu konstatieren ist — wie zwischen der protestan-

⁶ Obschon die hochorthodoxen Theologen weit stärker der reinen *Lehre* verpflichtet waren als die Vertreter der unmittelbar darauffolgenden vernünftigen Orthodoxie und die Betonung der Praxis hinter die Hochhaltung der «Doctrina» aufs Ganze gesehen zurückstellten, findet sich der Satz, wonach der gefährlichste Irrtum der «error fundamentalis practicus» sei, schon bei ihnen. Vergleiche Joh. Heinrich Heidegger, *Dissertationum selectarum*, Diss. VII. De Fundamento salutis, letzter Abschnitt.

tischen und der römisch-katholischen Kirche, indem die letztere durch ihren Infallibilitätsanspruch, durch ihre Infragestellung der Heilsgewißheit, durch ihre Kreaturvergötterung und ihre Tyrannis einen «dissensus totus practicus» geschaffen hat —, da ist an kirchliche Union nicht zu denken.

Wenn man sich fragt, wie es Werenfels, Ostervald und Turrettini möglich war, eine so breit ausgebaute Basis zur Verständigung mit andern Konfessionen zu schaffen, nachdem noch ihre Väter einem solchen Denken weit ablehnender gegenüberstanden, so dürfte mit der oben gegebenen Darstellung ihrer Hauptgedanken implizit bereits die Richtung gewiesen sein, in der wir zur Beantwortung dieser Frage zu blicken haben. *Es war das Abrücken vom Ideal reiner Lehre und die Zuwendung zu einer in der «praxis pietatis» begründeten Theologie, die im Zeitalter der vernünftigen Orthodoxie von reformierter — und übrigens bald auch von lutherischer — Seite aus eine Annäherung der Konfessionen möglich machte*, wie man sie noch ein Menschenalter früher nicht für möglich gehalten hätte. Immerhin erfolgte die gegenseitige Zuwendung nicht so bedingungslos, daß die dogmatisch-lehrmäßigen Verschiedenheiten, die während anderthalb Jahrhunderten so trennend gewirkt hatten, mit einem Schlage als Belanglosigkeiten hätten auf die Seite gewischt werden können. Auch die Theologie des 18. Jahrhunderts konnte es sich nicht ersparen, die in der Abendmahlslehre, der Christologie und der Praedestinationslehre bestehenden Differenzen zur Sprache zu bringen und zu versuchen, auf irgendeine Weise mit ihnen fertig zu werden. Es ist verständlich, daß sie in allen drei Fällen das Gemeinsame hervorhob und die trennenden Momente zu entkräften suchte. Ging es im *Abendmahl* bei Reformierten und Lutheranern nicht um ein und denselben Glauben, daß Christus selbst in den heiligen Zeichen gegenwärtig sei, daß sein Leib und Blut im Brot und Wein dargeboten und von den Gläubigen empfangen werde, daß seine Gegenwart aber «modo tantum sacramentali» und nicht «per localem inclusionem» verstanden werden müsse? Lehnten sie nicht gemeinsam die Auffassung ab, daß der Leib Christi auch «extra Sacramenti usum» in den Elementen zu finden sei, daß eine *Verwandlung* von Brot und Wein in Leib und Blut statffinde und daß es sich im Abendmahl um ein Opfer

handle? Konnte da — angesichts dieser und noch weiterer Uebereinstimmungen — die eine strittige Frage nach dem *Modus* der Gegenwart von Brot und Wein wirklich trennendes Gewicht haben? Mußte nicht, um mit Pufendorf zu reden, die ewige Erörterung dieser Frage «fere plus curiositatis quam fructus habere»? ⁷ Ganz ähnlich mußten auch die *Streitigkeiten über die Person Christi* beurteilt werden. Auch hier war die gemeinsame, verbindende Lehre offensichtlich weit stärker als die trennenden Momente. Für beide Teile stand jedenfalls fest, daß in Christus durch eine «unio personalis» zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, vereinigt seien, wobei diese Verbindung weder als Verwischung der Naturen interpretiert noch durch Betonung einer fortdauernden Trennung der Naturen verharmlost werden durfte. Lutheraner und Reformierte bekannten Christus als allwissend, allmächtig und allgegenwärtig, wobei sie aber stets die fortdauernde Unverlierbarkeit seiner menschlichen Natur unterstrichen. Ueber was wurde also überhaupt noch diskutiert? «Mera hic est, mihi credite, mera hic est logomachia», beteuert Turretini und beruft sich für dieses Urteil nicht nur auf den reformierten Joh. Lud. Fabricius, sondern auch auf den lutherischen Johann Gerhard. Am schwierigsten war es nun freilich, in den verschiedenartigen Auffassungen der *Praedestinationslehre* einen gemeinsamen Boden zu finden. Aber gab es nicht auch hier eine Reihe von Gemeinsamkeiten aufzuzählen, besonders, da die extremen Supralapsaristen je länger, je weniger Anhänger aufzuweisen hatten? Und schließlich durfte man ja nicht vergessen, daß nach dem Römerbrief Gottes Gerichte unbegreiflich und seine Wege unerforschlich sind, und hatte sich auf beiden Seiten vor eigenwilligen Spekulationen zu hüten und sich zu bescheiden. Was auch immer an lehrhaften Unterschieden sich zwischen die beiden Konfessionen geschoben hatte, konnte eine wirkliche Verständigung darum nicht verhindern, weil alle denkbaren Differenzen mit dem *Gottesdienst* und dem christlichen *Leben* nichts zu tun hatten, rein scholastischer Natur waren und von vielen Beteiligten um ihrer Subtilität willen überhaupt nicht verstanden werden konnten.

⁷ Nubes Testium ... S. 76; Zitat aus dem «Jus feciale divinum sive de consensu et dissensu Protestantium» Pufendorfs (1716).

Die theoretische Bereitschaftserklärung des helvetischen Triumvirates zur Zusammenarbeit, ja zu weitgehendem Zusammenschluß mit allen christlichen Gruppen und Konfessionen, von denen man sich nicht durch einen «dissensus fundamentalis» getrennt wußte, war also deutlich genug — wie stand es nun mit der Umsetzung dieser Bereitwilligkeit in die Praxis kirchlichen Lebens? Summarisch darf das Urteil gewagt werden, daß in den Jahrzehnten der vernünftigen Orthodoxie tatsächlich in mannigfacher Hinsicht der Weg von einer Kirche zur andern gebahnt wurde. Man hat nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten darnach getrachtet, «pacem et concordiam Christianorum» zu fördern. Die Stiftungsurkunde des von Joh. Lud. Frey und Joh. Grynaeus (zwei Schülern von Sam. Werenfels) gegründeten und nach ihnen benannten Frey-Grynaeischen Institutes in Basel zeigt, wie sehr man aus der exklusiven Kirchlichkeit der orthodoxen Zeit herausstrebte und das verbindende, gemeinsame Fundament christlichen Glaubens gerade auch von der Schweiz aus zu suchen und zu betonen gewillt war.⁸ Wir greifen im folgenden aus der Fülle der Beziehungen, die hier aufzudecken wären, die wichtigsten heraus.

Da ist zunächst jenes hartnäckigen Kampfes zu gedenken, der in den Jahrzehnten vor und nach dem Uebergang ins 18. Jahrhundert in den meisten schweizerischen Kirchen um die *Geltung der letzten schweizerischen Bekenntnisschrift* geführt worden ist, und der, nicht zuletzt infolge der eifrigen Bemühungen des helvetischen Triumvirates, mit der Beseitigung dieses Bekenntnisses geendet hat.⁹ Im Jahre 1675 war von den Hütern der damaligen Orthodoxie (in erster Linie vom Basler Antistes Lukas Gernler, vom Zürcher Professor Joh. Heinr. Heidegger und vom Genfer Systematiker Franz Turretini) zur Abwehr gegen die von der theologischen Schule von Saumur vorgebrachten Neuerungen die Formula Consensus Helvetica ausgearbeitet und mit Hilfe der verschiedenen Obrigkeiten in allen reformierten Kirchen der Schweiz eingeführt worden. Die darin ausgesprochene Hochschätzung und Präzisierung der

⁸ Ernst Staehelin, op. cit., S. 116 ff., 181.

⁹ Vgl. Alex. Schweizer, Zentraldogmen II, S. 663 ff. Auch die Briefe Werenfels-Turretini enthalten darüber manch interessante Bemerkung.

«Lehre» im allgemeinen und die strenge Fassung der Prädestinations- und Gnadenlehre im besonderen ließen das Symbol von Anfang an in den Augen aller Mildergesinnten als schweren Hemmschuh kirchlicher Verständigung erscheinen, und für die auf die Praxis des christlichen Lebens bedachten und für die kirchliche Einigung offenen Vertreter der vernünftigen Orthodoxie wurde es vollends unerträglich: eine Belästigung ihres Gewissens und ein Hindernis jedes interkonfessionellen Gespräches, dem sie sich nicht länger unterziehen zu können meinten. So sehen wir sie denn während langer Jahre in tatkräftigem Einsatz zur Beseitigung der verhaßten Formula Consensus. In Neuenburg hatte man sich schon von Anfang an einer unterschriftlichen Verpflichtung auf die Konsensformel geschickt zu entziehen verstanden, hier war also in dieser Beziehung nichts mehr zu erkämpfen. Merkwürdig rasch erfolgte dann der Umschwung in Basel, das doch bei der Ausarbeitung der Formula Consensus eine führende Rolle gespielt hatte. Im Februar 1686 erreichte die gesamte Evangelische Eidgenossenschaft ein Schreiben Friedrich Wilhelms, des Großen Kurfürsten, der die schweizerischen Kirchen angesichts der durch die Aufhebung des Ediktes von Nantes durch Louis XIV geschaffenen Notlage zur Abschaffung der trennenden Konsensformel ermahnte. Das politisch gesehen stets exponierte Basel gab diesem Wunsche nach, und fortan mußte sich kein Verbi Divini Minister mehr auf die Formula Consensus verpflichten. In Genf war man erst zwanzig Jahre später so weit; J.-A. Turretini vermochte die Vénérable Compagnie zum Verzicht auf die verpflichtende Geltung des partikularistischen Symbols zu bringen, was den Genfern in der Folge ein lobendes Schreiben Friedrichs I., des Königs von Preußen, eintrug. Als dann im Jahre 1722 die Konsensformel mit erneuter Heftigkeit diskutiert wurde, setzte sich das ganze Triumvirat für die Aufhebung des Bekenntniszwanges ein. Wenn es dazu kam, daß neben den Evangelischen Reichsständen auch der König von Preußen, Friedrich Wilhelm I., und König Georg I. von England sich in zwei Malen (1722 und 1723) an die reformierten Orte der Eidgenossenschaft wendeten und von ihnen dringend die Abschaffung der unionsfeindlichen und sachlich umstrittenen Formula Consensus erbaten, so dürfte sowohl J.-F. Oster-

vald als auch J.-A. Turretini nicht unbeteiligt gewesen sein: beide haben ihre Beziehungen spielen lassen, um die Intervention der ausländischen Potentaten in die Wege zu leiten. Und als auf das erste Schreiben der genannten Könige hin Zürich und Bern in ihrer Antwort an der Konsensformel festhielten, sorgte Samuel Werenfels dafür, daß sich die Basler dieser Erwiderung nicht anschlossen: man solle auf dieser Formula, als einer verhaßten und unnötigen Schrift, einem Hindernis der Vereinbarung der Protestanten, nicht beharren. So war es in betonter Weise das Werk der Theologen der vernünftigen Orthodoxie, wenn in den zwanziger und dreißiger Jahren die Formula Consensus Helvetica das Feld räumen mußte und zur Bedeutungslosigkeit eines antiquierten Bekenntnisses herabsank.

Hand in Hand mit diesem Abwehrkampf sehen wir nun das helvetische Triumvirat auch beteiligt an den *positiven Aufbauplänen*, an denen um die Wende zum 18. Jahrhundert gearbeitet wurde und die einer eigentlichen kirchlichen Union den Weg ebnen sollten. Es ist insbesondere J.-A. Turretini, der sich hier hervorgetan hat. Freilich spürt man dabei deutlich, daß die Schweiz die zentrale Position, die sie als Hüterin der Dordrechter Orthodoxie im oekumenischen Gespräch des 17. Jahrhunderts innegehabt hatte, immer mehr abtreten mußte; es ist der preußische König und der weite Kreis seiner Mitarbeiter und mit ihm verbundenen Theologen und Philosophen (Jablonsky, Molanus, Leibniz u. a. m.), die jetzt die Führung übernehmen. Aber Turretini hatte immerhin Gelegenheit, in direkter Weise am geplanten kirchlichen Zusammenschluß mitzuwirken.¹⁰ Es war im Jahre 1707, als der preußische Staatsminister Fürst von Metternich anläßlich eines Besuches in Genf den Wunsch Friedrichs I. übermittelte, er möchte die Ansicht der Genfer Kirche über die kirchliche Union kennenlernen — eine Aufforderung, der man in Genf gerne entsprach. Im Namen der Vénérable Compagnie ließ Turretini den König von Preußen wissen, «Que le sentiment constandt et unanime de nôtre Eglise a toûjours été celui-ci: Que les Protestans des deux Commu-

¹⁰ Die für das Folgende einschlägigen Akten sind abgedruckt im Anschluß an die Oratio octava im dritten Band der Opera Turretini, siehe Anmerkung 1.

nions conviennent sur tout ce qu'il y a d'important et d'essentiel dans la Religion». In keiner der beiden protestantischen Konfessionen besteht ein «erreur fondamentale», und die bestehenden (unwesentlichen) Differenzen können nicht verhindern «de nous regarder tous comme Freres . . . de composer tous ensemble une Communion Ecclesiastique». Die Vereinigung der beiden Teile kann allerdings durch «contestations» und «disputes» nicht erfolgen; was not tut, ist «moderation» und «douceur», gegenseitiges Tragen in der Liebe und Zulassung zum Abendmahl. Friedrich I. unterließ es nicht, auf diesen Brief (diese Äußerung von «piété accompagnée de prudence») zustimmend und herzlich zu danken; Turretini wurde daraufhin zum Mitglied der Preussischen Akademie ernannt, währenddem in Genf bald darauf die Bildung einer selbständigen lutherischen Gemeinde zugelassen wurde. Verwirklichen ließen sich die weitgespannten Pläne eines kirchlichen Zusammenschlusses freilich doch nicht. Der Tod Friedrichs I. (1713) und der englischen Königin Anna (1714) bildete den ersten Einschnitt, und als unter Friedrich Wilhelm I. und Georg I. die Bemühungen wieder aufgenommen wurden, starben bald darauf Leibniz (1716) und Molanus (1722), so daß in dem Zeitpunkt, da in der Schweiz die Formula Consensus Helvetica beseitigt wurde, der Moment zur Realisierung einer Union bereits verpaßt war. Auch im Leben der schweizerischen Triumvirn spiegelt sich die dadurch hervorgerufene Enttäuschung; am deutlichsten etwa in dem Wort Ostervalds: «Désormais, la réunion est chez nous la République de Platon.»¹¹

Verändert hat sich in der Zeit der vernünftigen Orthodoxie nicht nur die Stellung zu den Lutheranern, sondern auch das Verhältnis zu den weiteren Christen anderen Glaubens außerhalb und innerhalb der eigenen Kirche. Von den *römischen Katholiken* wußte man sich zwar nach wie vor durch einen «dissensus fundamentalis» geschieden, und von einer Einigung mit ihnen wollten die schweizerischen Theologen des beginnenden 18. Jahrhunderts nichts wissen. Und doch bedeutet die Periode der vernünftigen Orthodoxie eine Neubegegnung der reformatorischen Kirchen mit Rom, die das weithin festgefahrene Gespräch mit dem römischen Katholizismus neu belebte. Der

¹¹ Gretillat, R., op. cit., supplément p. LXII.

Briefwechsel des Grafen Zinzendorf mit dem Kardinal Noailles und die Auseinandersetzung zwischen G. W. Leibniz und Bischof Bossuet zeugen von dieser neuen Berührung, die durch die innerkatholischen Kämpfe um das Geltungsrecht des Jansenismus erheblich intensiviert wurde. Auch die helvetischen Triumvirn standen in lebendigem Kontakt mit dem römischen Katholizismus. Samuel Werenfels unternahm eigens zu dem Zwecke, katholische Theologen kennenzulernen, im Jahre 1701 eine Reise nach Paris, verweilte dort drei Monate, sah den König und führte Gespräche mit berühmten Gelehrten, so z. B. mit dem Oratorianer Malebranche, dem Mathematiker und Philosophen Varignonio und dem Mauriner Bernard de Montfaucon, der ihn dann in seinem «Diarium» erwähnte. Von Turretini hatte er zahlreiche Briefe zu übermitteln und beteiligte sich im übrigen während seines Aufenthaltes intensiv am gesellschaftlichen und gelehrten Leben der Stadt, besah sich Paläste, Gärten, Theater und Bibliotheken und hat sich, seinen Pariser Briefen an seinen Freund Turretini zufolge, in der Stadt des Sonnenkönigs recht wohl gefühlt — 16 Jahre nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes.¹² Auch J.-F. Ostervald hat sich trotz gelegentlich scharfer Töne dem Katholizismus gegenüber im allgemeinen konziliant verhalten und hatte seinerseits im katholischen Frankreich einen guten Namen: seine Bücher standen nicht nur in der königlichen Bibliothek zu Paris, sondern auch im Hause Fénelons, und es ist bezeichnend, daß sich am Abend nach seinem Begräbnis unter andern Trauernden auch ein Kapuziner einfand, um am Grabe des verstorbenen Kirchenmannes «à sa façon» Tränen der Trauer zu vergießen.¹³ So ist im Verhalten des helvetischen Triumvirates jene starke Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten vorbereitet, wie sie sich dann in der Schweiz im Zeitalter der reformierten Vorherrschaft nach dem Sieg bei Villmergen (1712) mehr und mehr konstatieren läßt. Ebenso ist das Verhältnis zu den *Pietisten* ein anderes geworden. Von seinem staatskirchlichen Denken aus wandte sich Ostervald nach einigen Jahren der Duldung zwar betont *gegen* alle Separatisten,

¹² Briefe von Werenfels an Turretini vom 30. Sept. 1701; 8. Okt. 1701; 26. Okt. 1701; 9. Nov. 1701.

¹³ von Allmen, J. J., op. cit., p. 48.

und doch wird es immer wieder deutlich, wie sehr er in seinem Kampf um die Reinheit des christlichen Lebens, in seiner Hochschätzung geistlicher Rehaiten und in der Gründung einer Armenschule Elemente pietistischer Gläubigkeit übernommen hat. Insbesondere ist es Samuel Werenfels, bei dem die wurzelhafte Einigkeit von vernünftiger Orthodoxie und Pietismus zu erkennen ist. Er hat sich im Alter von ungefähr 60 Jahren von Oeffentlichkeit und Amt zurückgezogen und sich in pietistischer Weise um das Heil seiner Seele gekümmert. Kurz vor seinem Tode ist er vom Grafen Zinzendorf noch zum Haupt der in Basel gegründeten Brüdergemeine ausersehen worden.¹⁴ Ebenfalls Zinzendorf hat ihn schließlich in einem denkwürdigen Liede verherrlicht und ihm, dem vernünftigen Orthodoxen, zentrale pietistisch-reformatorische Frömmigkeit zugeschrieben:

Werenfels gehet, und Ostervald
(Munter und freudig) wird gleichwohl alt;
Wenn nun der auch hingehet,
Wo sind die Alten,
Die überm Lamme noch steiff gehalten?
Kyrieleis!

Von all den Beziehungen, wie sie im Zuge der gegenseitigen kirchlichen Erschließung auch von den schweizerischen Theologen des 18. Jahrhunderts hergestellt und gepflegt wurden, haben wir nun aber noch eine besondere Gruppe etwas genauer ins Auge zu fassen: *die Verbindungen mit England und der anglikanischen Kirche*. Diese Verbindungen bestanden seit Calvins und Bullingers Tagen, sie sind auch im 17. Jahrhundert nie abgebrochen und erreichen zu Beginn des 18. Jahrhunderts eine neue Intensität und Bedeutung. Der Grund dafür liegt nicht nur in der in jenen Jahrzehnten ganz allgemein feststellbaren Verschiebung des politischen und geistigen Schwerpunktes von Süden nach Norden. Die anglikanische Kirche mußte in jener Zeit eines ersehnten Zusammenschlusses der Kirchen schon *an sich* die Blicke auf sich lenken. In ihrer *Lehre* dem reformierten Empfinden entgegenkommend, ihrer äußeren *Form* und *Verfassung* nach die Verbindung mit der

¹⁴ Wernle, Paul, op. cit., Band I, S. 380.

alten Kirche bewußt herstellend und aufrechterhaltend und in dem von namhaften ihrer Theologen vertretenen *Latitudinarismus* der vernünftigen Orthodoxie gewissermaßen wesensverwandt, erschien sie gerade dem helvetischen Triumvirat als eine Kirche, die zwischen den entzweiten Konfessionen am besten zu vermitteln in der Lage war und in deren Gesamterscheinung alle von protestantischer Seite gestellten Ansprüche irgendwie erfüllt waren.¹⁵ Die Triumvirn sind denn auch alle mit führenden Theologen der englischen Kirche sehr betont verbunden gewesen. Werenfels hat schon sein iter literarium mit Gilbert Burnet, dem späteren Bischof von Salisbury, gemacht und ihm dann auch seine «Dissertatio de logomachiis eruditorum» gewidmet. Auch mit dem Erzbischof von Canterbury stand er in Beziehungen, und erst recht war Turretini, der selber in England geweilt hatte, mit dortigen Kirchenmännern befreundet. Ostervald wurde durch seine Bücher, von denen eine Anzahl in englischer Uebersetzung erschienen, in England ein bekannter Mann. Bei der Reform der Neuenburgischen Liturgie hat er sich eifrig mit anglikanischen Vorbildern beschäftigt, und auch die Diskussion um die Erneuerung des Episkopates in den evangelischen Kirchen, wie sie vor allem von D. E. Jablonsky geführt wurde, hat man in der Schweiz verfolgt. Die nachhaltigste und repräsentativste Beziehung zwischen der englischen Kirche und der Schweiz wurde jedoch durch die Ernennung der schweizerischen Triumvirn zu Gliedern der «Society for Promoting Christian Knowledge» und der «Society for Propagating the Gospel in foreign Parts» geschaffen. Der Eifer dieser Gesellschaften um die religiösen Wahrheiten, ihre Bemühungen um die Verbreitung christlichen Glaubens in fremden Ländern, ihr Drängen auf Vertiefung der religiösen Erkenntnisse im eigenen Lande durch Einführung neuer Katechismen und Verbreitung christlicher Literatur, der weite milde Geist, der sie beseelte, und die auf das Praktische gerichteten Anstrengungen, wie etwa die Bildung von Armen-schulen und anderes mehr — das alles erschien den Schweizern eine Verwirklichung ihres eigensten, inneren Anliegens zu sein, eine würdige Fortführung und Vollendung des großen Werkes der Reformation, wie Ostervald sich ausdrückte. So

¹⁵ Brief von Werenfels an Turretini, Cal. Febr. 1721.

hat denn Samuel Werenfels seine im Jahre 1709 veröffentlichte «Sylloge Dissertationum Theologicarum» der «societas illustrissima ad propagandum Evangelium» gewidmet und in seiner «Dedicatio» mit einer sonst kaum erreichten Eindringlichkeit und Ueberzeugungskraft seinen eigenen, letzten Intentionen Ausdruck verliehen: «... ut Ecclesia CHRISTI universa ... regnet in toto terrarum Orbe; in ipsa vero hac Ecclesia primas ubique partes teneat id, in quo summa sanctissimae nostrae religionis posita est, id, quod est Christianismi nucleus et medulla; id, in quo salvandi omnes, docti pariter et indocti, consentire debent, atque in quo convenerunt cuncti in hoc usque tempus Christiani, quotquot nunc coeli deliciis fruuntur.»¹⁶

Tenniken, Baselland.

Max Geiger.

Literatur.

1. Die theologischen und insbesondere die unionstheologischen Schriften der drei Schweizer Samuel Werenfels, Jean-Frédéric Ostervald und Jean-Alphonse Turretini. Für Werenfels maßgebend sind die «Opuscula theologica, philosophica et philologica», Lausanne und Genf 1739, darunter vor allem:

De Jure in Conscientias, ab homine non usurpando, Epistola, Tom. I p. 35 ff.
Dissertatio de Controversiis Theologicis rite tractandis, Tom. I p. 323 ff.
Oratio de recto Theologi zelo, Tom. I p. 375 ff.

Cogitationes Generales de ratione Uniendi Ecclesias Protestantes, quae vulgo Lutheranarum et Reformatarum nominibus distingui solent; ex Germanico in Latinum Sermonem conversae, Tom. I p. 413 ff.

Dissertatio de Ratione Uniendi Ecclesias Protestantes, Tom. I p. 431 ff.

Theses de Gratia Convertente, in quibus Protestantes convenire possent, Tom. I p. 481 ff.

Dissertatio de Gratuita Peccatoris Justificatione, Tom. I p. 484 ff.

Dissertatio de Logomachiis Eruditorum, Tom. II p. 1 ff.

Responsio ad Quaestionem; Num Theologia sit Theoretica, an mere Practica, an Theoretico-Practica? Tom. II p. 292 ff.

Dialogus de Concursu Dei cum Creaturis, Tom. II p. 302 ff.

Von J.-F. Ostervald ist einzusehen:

Traité des sources de la corruption Qui Regne aujourd'huy parmi les Chrestiens, Neuchâtel 1700.

Catéchisme ou instruction dans la religion chrestienne par J.-F. O., Neuchâtel 1747 (1702¹).

Ethicae Christianae Compendium, Basel 1739.

Compendium theologiae christianae, Basel 1739.

¹⁶ Dedicatio p. XXXIII.

Wichtigstes Werk von J.-A. Turretini ist:

Nubes Testium pro Moderato et Pacifico de Rebus Theologicis Judicio, et instituenda inter Protestantes Concordia. Praemissa est Brevis et Pacifica de Articulis Fundamentalibus Disquisitio; quâ ad Protestantium Pacem, mutuanque Tolerantiam, via sternitur, Genf 1719.

Ebenfalls wichtig sind die *Orationes Academicae* im dritten Band der *Opera* (Genf 1737), darunter besonders:

Oratio secunda Inauguralis, de Theologo Veritatis et Pacis studioso (1705).

Oratio octava, de Componendis Protestantium dissidiis (1707).

Accedunt, de Pace Protestantium Ecclesiastica.

Oratio octava, de Componendis Protestantium dissidiis (1707). Accedunt, de Pace Protestantium Ecclesiastica.

I Epistola Pastorum et Professorum Genevensium ad Serenissimum Borussiae Regem.

II Serenissimi Borussiae Regis ad Epistolam illam Responsum.

III Viri Illustrissimi Comitibus a Metternich Serenissimi Borussiae Regis Ministri status, Eiusque ad Helvetios Legati Extraordinarii et Plenipotentarii, Epistola ad Pastores et Professores Genevenses, cum Responsum Regium ad ipsos transmitteret.

Oratio undecima, seu, Votum pro Pace Europae (1710).

2. Im weiteren basiert der vorliegende Aufsatz auf Kenntnissen, die mir durch den Einblick in die Korrespondenz Werenfels-Turretini vermittelt worden sind. Diese bisher nicht verarbeitete Korrespondenz aus dem Privatbesitz der Familie de Budé, Petit-Saconnex, Genf, umfaßt 137 Briefe von Samuel Werenfels an J.-A. Turretini aus den Jahren 1693—1732, von denen einige wenige in den «*Lettres inédites adressées de 1686 à 1737 à J.-A. Turretini, théologien genevois, publiées et annotées par E. de Budé*» (Genève 1887) abgedruckt sind. Eine ausführliche und genaue Verarbeitung dieser für das Zeitalter der vernünftigen Orthodoxie im allgemeinen und für die Lebensgeschichte von Werenfels und Turretini im besonderen wichtigen Briefe, die durch das freundliche Entgegenkommen der Familie de Budé möglich geworden ist, soll später versucht werden.

3. Schweizer, Alexander, *Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche. 2. Hälfte: Das 17. und 18. Jahrhundert*, Zürich 1856.

4. Hagenbach, Karl Rudolf, *Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer von der Stiftung der Hochschule 1460 bis zu de Wettes Tod 1849*, Basel 1860.

5. Budé, Eugène de, *Vie de J.-A. Turretini, théologien genevois, 1671 à 1737*, Lausanne 1880.

6. Allen (W. O. B.) and Maclure (E.), *Two hundred Years: the history of the Society for Promoting Christian Knowledge 1698—1898*, London 1898.

7. Dalton, Hermann, Daniel Ernst Jablonsky. *Eine preußische Hofprediger-gestalt in Berlin vor zweihundert Jahren*, Berlin 1903.

8. Gretillat, R., Jean-Frédéric Ostervald 1663—1747, Neuchâtel 1904.

9. Wernle, Paul, Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert. Erster Band: Das reformierte Staatskirchentum und seine Ausläufer (Pietismus und vernünftige Orthodoxie), Tübingen 1923.

10. Hazard, Paul, La Crise de la Conscience Européenne (1680—1715), Bd. I—III, Paris 1935.

11. von Allmen, Jean-Jacques, L'Eglise et ses fonctions d'après Jean-Frédéric Ostervald. Le Problème de la théologie pratique du début du XVIIIe siècle. Cahiers théologiques de l'actualité protestante. Hors série 3, Neuchâtel 1947.

12. Staehelin, Ernst, Johann Ludwig Frey, Johannes Grynaeus und das Frey-Grynaeische Institut in Basel, Basel 1947.

13. Sykes, Norman, Daniel Ernst Jablonski and the Church of England. A study of an Essay towards Protestant Union, London 1950.

14. Blanke, Fritz, Zinzendorf und die Einheit der Kinder Gottes, Basel 1950.

Rezensionen.

Oskar Grether †, Hebräische Grammatik für den akademischen Unterricht, München, Evangelischer Presseverband für Bayern, 1951, 477 S., DM 12.50.

Wer sich mit Hebräischunterricht zu befassen hat, wird es freudig begrüßen, daß trotz dem Tode Oskar Grethers diese Grammatik doch noch erscheinen durfte. Das große Verdienst des Werkes besteht darin, daß der Verfasser die Grundgesetze des Hebräischen in guter Ausführlichkeit aufzeigt, aber zugleich in einer außergewöhnlichen methodischen Bemühung den Schwierigkeiten Rechnung trägt, die das Hebräische demjenigen bereitet, der es nicht aus Neigung, sondern als Pflichtfach wählen muß. Das ganze Werk weist diese doppelte Bemühung auf. In der Grammatik finden sich übersichtliche Unterteilungen der einzelnen Kapitel, klare und einfache Formulierung der Grundgesetze, vollständige Paradigmentabellen und eine sehr sorgfältig ausgebaute Syntax. Besonders hilfreich ist für den Anfänger die Verwendung derselben Wortbeispiele für die Erklärung verschiedener Gesetze. Beständig hat sich der Verfasser in jede nur mögliche Schwierigkeit beim Studenten hineinversetzt und sie erklärend aufgegriffen. Der reich ausgestattete Uebungsteil bietet ein umsichtig ausgewähltes Material an Einzelformen und Sätzen in Deutsch und Hebräisch. Mehr als sonst ist die Vielfalt der deutschen Uebersetzungsmöglichkeiten berücksichtigt. Ein dreifaches Vokabular, nach den Uebungsstücken, nach der grammatikalischen Eigenart und nach alphabetischer Ordnung zusammengestellt, verhilft dem Schüler ohne allzu große Mühe zu einem ansehnlichen Wortschatz. In der Grammatik weist Grether auch eigene Deutungen auf. So erklärt er das Schwa medium als ein infolge von Vokalelision entstandenes Schwa quiescens und geht auch in der Klassenordnung der Nomina gutbegründete neue Wege

Es mögen nun, ohne dem Wert des Buches irgendwie Abbruch zu tun, auch einige Fragen und Einwände erhoben werden. Ist es richtig, stets auf alle gleichlautenden Formen hinzuweisen, statt sie durch den Schüler her-