

Eine Stadt zwischen Hochorthodoxie und Aufklärung : Basel in frühneuzeitlichen Transformationsprozessen

Autor(en): **Sommer, Andreas Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **66 (2010)**

Heft 1

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877755>

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.

Eine Stadt zwischen Hochorthodoxie und Aufklärung

Basel in frühneuzeitlichen Transformationsprozessen*

«Auch im Konzert spielt man Karten, und es scheint in der Tat zu Basel eine ordentliche Hungersnot an Ideen zu herrschen, da man gar nichts weiter kennt die Zeit hinzubringen als – Karten.»¹ Vertraut man diesem Tagebucheintrag des sächsischen Theologen Christian Gottlieb Schmidt, hat sich die eidgenössische Grenzstadt im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts ihren Besuchern nicht als intellektuelles und kulturelles Zentrum präsentiert. Basel – einst Brennpunkt des Humanismus und des Buchdrucks – erschien keineswegs als eine von Ideen sprühende Metropole der Aufklärung. Die einst stolze Universität beschränkte sich während des 18. Jahrhunderts trotz der grossen Bernoullis mehr und mehr darauf, in lokale Dienste tretende Amtsträger auszubilden. Basel konnte nicht im Ernst mit neuen Bildungshochburgen wie Halle oder Göttingen konkurrieren. Als Schmidt nach Basel kam, war der bekannteste Aufklärer der Stadt, Isaak Iselin (1728–1782), seit vier Jahren tot. Seine zahlreichen und vielgestaltigen politischen, sozialen und pädagogischen Reformbestrebungen waren grossteils unverwirklicht geblieben. Gleichwohl ist Iselin eine höchst charakteristische Figur der schweizerischen, ja überhaupt der deutschsprachigen Aufklärung. Sein praktisches und sein schriftstellerisches Œuvre nimmt Anregungen aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten auf und verarbeitet sie durchaus eigenständig. Mit seinem Hauptwerk, den *Philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit* (1764, in den späteren Auflagen *Über die Geschichte der Menschheit* betitelt) hat er der später so wirkungsträchtigen spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie den Weg gebahnt.² *Die Geschichte der Menschheit* ist eine offensive Antwort auf die radikale Selbstkritik der Aufklärung, wie sie beispielsweise Jean-Jacques Rousseau artikuliert:³ Iselin deutet die Gesamtgeschichte der

* Für kollegiale Hilfe danke ich Camilla Hermanin (Universität Florenz) und Wolfgang Rother (Universität Zürich).

¹ Ch.G. Schmidt: Von der Schweiz. Journal meiner Reise vom 5. Julius 1786 bis den 7. August 1787. Aus dem Nachlass von G. Goldschmidt hg.v. Th. und H. Salfinger, Bern/Stuttgart 1985, 199.

² Vgl. A.U. Sommer: Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel 2006.

³ Zu Iselins Auseinandersetzung mit Rousseau allgemein siehe B. Kapossy: *Iselin contra Rousseau. Sociable Patriotism and the History of Mankind*, Basel 2006, ferner ders.: *The Sociable Patriot. Isaak Iselin's Protestant Reading of Jean-Jacques Rousseau*, *History of European Ideas* 27 (2001) 153–170, sowie H. Jacob-Friesen:

Menschheit als fortschrittlichen Gesamtprozess über mehrere Stufen, bei dem zumindest die berechtigte Hoffnung besteht, dass nach und nach die Vernunft über die Einbildungskraft⁴ und die Sinnlichkeit die Oberhand gewinne.⁵ *Die Geschichte der Menschheit* ist das Produkt einer immensen Anstrengung, das zeitgenössische historische, ethnographische und philosophische Wissen zu integrieren.⁶ Iselin ist exemplarischer Repräsentant eines bestimmten Typus von Aufklärung, die einerseits auf praktische, öffentliche Wirksamkeit abzielt, andererseits ihre theoretischen Anstrengungen dezidiert auf das gedankliche Erfassen der von Menschen gestalteten Welt, der Kultur als ganzer ausrichtet. Es fällt auf, dass Iselin in seiner spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie fast ganz auf theologische Rückversicherungen, zum Beispiel auf die göttliche Geschichtslenkung verzichtet. Er steht der Religion oder dem Christentum in seiner *Geschichte der Menschheit* nicht etwa feindlich gegenüber wie manche französischen und britischen Aufklärerkollegen, sondern mit vornehmer Indifferenz. Diese Indifferenz begleitet Iselin auch in anderen seiner intellektuellen und praktisch-politischen Unternehmungen. Dabei war Iselin in seiner Heimatstadt mitnichten ein dissidenter Aussenseiter, sondern stand als Ratsschreiber im Dunstkreis der Macht.

Die hier leitende Frage ist nun, wie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in einer Stadt, die keineswegs als Aufklärungsmetropole gilt, dieser Typus des religiös indifferenten philanthropischen Philosophen, wie ihn Iselin verkörpert (und durch die Gründung der *Gesellschaft zur Aufmunterung und Beförderung des Guten und Gemeinnützigen* 1777 auch institutionell verankert), fast unangefochten auf den Plan treten können. Hier wird der riskante Versuch unternommen, die intellektuelle Entwicklung Basels im Zeitraum von etwa 1660 bis zu Iselins Tod 1782 als Ideentransfer- und Ideentransformationsgeschichte zu erzählen. Mit der Skizze einer solchen Ideentransfer- und Ideentransformationsgeschichte mache ich mich notgedrungen bedenklicher Vereinfachungen schuldig, hoffe damit aber doch nicht nur das partikulare Problem zu beleuchten, wie eine Gestalt von Iselins Zuschnitt auf Basler Bo-

Isaak Iselin als politischer Denker, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 100 (2000) 41–51.

⁴ Dazu L.M. Gisi: *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin/New York 2007.

⁵ Zu Iselins Geschichtsphilosophie im einzelnen A.U. Sommer: *Geschichte als Trost? Isaak Iselins Geschichtsphilosophie*, Basel 2002.

⁶ Viele Quellen und Einflüsse nachgewiesen hat insbesondere U. Im Hof: *Isaak Iselin. Sein Leben und die Entwicklung seines Denkens bis zur Abfassung der «Geschichte der Menschheit» von 1764*, 2 Teile, Basel 1947, sowie ders.: *Isaak Iselin und die Spätaufklärung*, Bern/München 1967.

den möglich geworden ist,⁷ sondern auch allgemein zu einem besseren Verständnis grundlegender Veränderungen im intellektuellen Profil einer mitteleuropäischen Stadt nach 1648 beitragen zu können. Ich beschränke mich bei dieser Ideentransfer- und Ideentransformationsgeschichte auf das theologisch-philosophische Feld, weil da diese Veränderungen besonders deutlich zutage treten. Womöglich hat man in Basel doch nicht nur Karten gespielt.

I.

Seit 1671 bemühten sich die führenden theologischen Köpfe der reformierten eidgenössischen Kantone auf dem Korrespondenzweg um die Formulierung einer *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum*, mit der sie verderblichen Neuerungen entgegentreten wollten.⁸ Die Neuerungen, die solche Sorgen bereiteten, kamen nicht von katholischer und lutherischer Seite oder womöglich gar von Freigeistern und Atheisten, sondern aus der reformierten Kirche selbst, genauer gesagt, von den französischen Hugenotten und ihrer Akademie in Saumur. Dort hatte Louis Cappel (1585–1658) in seinen Untersuchungen zum Alten Testament die Unversehrtheit der Textüberlieferung bezweifelt und die hebräischen Vokalisationszeichen als eine spätere Hinzufügung jüdischer Grammatiker angesehen. Der Basler Hebraist Johann Buxtorf der Jüngere (1599–1664) meinte seinerseits gegen Cappel das Alter und die Authentizität, damit die Inspiriertheit der Vokalisationszeichen verteidigen zu müssen. Denn es ging um nichts weniger als um die Grundlagen der reformierten Lehre von der Verbalinspiration, die als ein Bollwerk gegen den Katholizismus angesehen wurde. Wo sollte es enden, wenn man anfing, bei der Inspiriertheit der Bibel Abstriche zu machen?

Die zweite Neuerung aus Saumur betraf die Gnade und die Prädestination. Moysse Amyraut (Moses Amyraldus) (1596–1664) hatte in seinem *Traité de la prédestination* 1634 bei sonst unzweifelhaft orthodox calvinistischer Gesinnung einige Modifikationen der auf der Dordrechter Synode 1618/19 formulierten Gnaden- und Prädestinationslehre vorgeschlagen und trotz aller An-

⁷ Über Iselins individuellen Weg zu dem, was er war, unterrichtet umfassend Im Hof: Isaak Iselin (Anm. 6).

⁸ Zur Geschichte der *Formula Consensus* im Einzelnen siehe M. Geiger: Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie, Zollikon-Zürich 1952, 99–139, und A. Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche. Zweite Hälfte: Das 17. und 18. Jahrhundert, Zürich 1856, 439–563. Der lateinische Text der *Formula Consensus* ist abgedruckt in: Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. In authentischen Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register, hg.v. E.F.K. Müller, Leipzig 1903, 861–870.

feindungen innerhalb der französischen Kirche erfolgreich verteidigt. Sein «Universalismus hypotheticus» konzedierte in Gott einen Willen, dass alle Menschen unter der Bedingung des Glaubens selig werden sollen. Aber wegen der erbsündenbedingten Verderbnis könne kein Mensch von sich aus zum Glauben finden, so dass der allgemeine Gnadenwille Gottes an sich niemanden selig mache. Daher gibt es nach Amyraut noch einen partikularen Willen Gottes, der ewig festgesetzt hat, eine bestimmte Zahl bestimmter Personen zu erlösen, die anderen aber zu verdammten.

Dieser Milderungsvorschlag hat die Schweizer Reformierten – neben Johann Heinrich Heidegger (1633–1698) in Zürich und François Turretini (1623–1687) in Genf den energischen Basler Antistes Lukas Gernler (1625–1675) – zu heftigem Widerspruch provoziert, weil sie dadurch die reformatorischen Hauptlehren bedroht sahen. Gegen Cappel und Amyraut richtete sich nun die wesentlich von Gernler gestaltete *Formula Consensus*, die sowohl in der Gnaden- als auch in der Verbalinspirationstheorie an die alten dogmatischen Festlegungen erinnerte, d.h. die Verbal-, besser Litteralinspiration für die hebräischen Vokalisationszeichen ebenso sehr in Anspruch nahm wie sie bekräftigte, dass Gott sich keineswegs aller habe erbarmen wollen, sondern nur einiger weniger – und dass Christus daher nicht für alle, sondern nur für die Auserwählten gestorben sei. 1675 war die *Formula* mit 26 Canones beschlossene Sache und musste beispielsweise in Basel am 6. März desselben Jahres von allen Geistlichen, Professoren und Lehrern unterzeichnet werden.

Man hat darauf hingewiesen, dass die Konsensformel, so hart sie heutige Leser auch anmuten mag, vergleichsweise zurückhaltend formuliert war, da sie die ausdrückliche Verdammung der zurückgewiesenen Lehren unterliess, «ja von der liberalen Opposition fast als ein Sieg über die Zeloten betrachtet wurde».⁹ Durch den bewussten Verzicht auf eine Veröffentlichung der zunächst nur handschriftlich zirkulierenden *Formula* im Druck wollte man «dem Ausland keinen Grund zum Anstoß» bieten. Die extremen Orthodoxen hatten verlangt, man solle «nicht nur eine *Formula antisalmuriensis*, sondern ebenso eine *Formula anticocceiana und anticartesiana*» schaffen.¹⁰

Wenn wir uns fragen, was die *Formula Consensus* über Basels intellektuelles Profil im späten 17. Jahrhundert verrät, muss also nicht nur bedacht werden, was sie enthält, sondern vor allem auch, was sie ausspart. Die *Formula Consensus* kann als Versuch gewertet werden, Ideentransfer und -transformation zu verhindern. Die theologische Selbstdefinition der reformierten Schweizer Kirchen erfolgte über Ausschliessung, und zwar über das Ausschliessen von Lehren, die scheinbar ganz nahe lagen, weil sie direkt von den französischen Glaubensbrüdern kamen und dort sogar als orthodox akzeptiert wurden. Ge-

⁹ Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen (Anm. 8), 501.

¹⁰ Geiger: Die Basler Kirche (Anm. 8), 127.

rade darum, ihrer scheinbaren Verwandtschaft und leichten Assimilierbarkeit wegen wurden die neuen salmuranischen Lehren als Gefahr betrachtet. Da auf die Konsensformel nicht nur die Pfarrerschaft, sondern im staatskirchlichen System auch die Professoren der Universität und die Lehrer niederer und höherer Schulen eingeschworen wurden, handelte es sich keineswegs nur um eine innertheologische Festschreibung der rechten Dogmatik. Mit der Konsensformel wurde der in Basel noch während des 16. Jahrhunderts herrschenden, relativen dogmatischen Offenheit für einige Zeit der Boden entzogen; ihre Verfasser und Propagandisten wähten offenbar, mit einer Festschreibung der lehrmässigen Kernbestände bis hin zu den Vokalisationszeichen weitere Ideentransformation wenigstens im Herzen des reformierten Bekenntnisses verhindern zu können. Die Konsensformel liesse sich so als Selbstabsicherung der reformierten Orthodoxie verstehen, als ein epochenspezifisches Phänomen, Ideentransfer und Ideentransformation durch Exklusion zu begegnen.

Freilich ist nicht zu übersehen, dass mit der Konsensformel sehr vieles gerade nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird. Entgegen den Wünschen der orthodoxen Heisssporne beschränkt sich der Text auf die Gnaden- und Inspirationslehre und wendet sich weder gegen die Cartesianer, die Spinozisten, die Hobbesianer noch gegen die Föderaltheologie von Johannes Cocceius (1603–1669). In Basels akademischen Lehrbetrieb hatte die Philosophie Descartes' schon um 1660 zunächst in die logische Propädeutik, bald auch in die naturphilosophischen und metaphysischen Diskussionen Einzug gehalten.¹¹ Lukas Gernler seinerseits legte zusammen mit Johannes Buxtorf und Johann Rudolf Wettstein (1614–1684) 1662 einen *Syllabus controversiarum religionis* vor,¹² der alle theologischen Bereiche nicht nur abdecken, sondern die «Orthodoxie des reformierten Lehrsystems felsenfest» begründen sollte.¹³ Gedacht war dieses Lehrbuch als Grundlage für die wöchentlichen Disputationen, in denen die Studierenden und anderen Universitätsangehörigen ihren dialektischen Scharfsinn unter Beweis zu stellen hatten. Der *Syllabus* zählt sämtliche intra- und interkonfessionell strittigen Punkte ebenso auf wie die neuen Irrlehren von Freigeistern, Machiavellisten und *profani*. Als Antwort auf 588 Fragen wird gegen all die Abweichungen und Lästerlichkeiten die reine reformierte Lehre *ad oculos* demonstriert. «Neu war der *Syllabus* [...] vor

¹¹ Darüber unterrichtet W. Rother: Paratus sum sententiam mutare. The Influence of Cartesian Philosophy at Basle, *History of Universities* 22 (2007) 71–97.

¹² L. Gernler mit J. Buxtorf und J.R. Wettstein: *Syllabus controversiarum Religionis, quae Ecclesiis Orthodoxis cum quibuscunque Adversariis intercedunt: in Schola Theologica Academiae Basiliensis, pro materia consuetarum Disputationum Hebdomadiarum, quae diebus quibusque Jovis, horis antemeridianis, a nona usque ad undecimam, haberi solent*, Basel 1662.

¹³ Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen (Anm. 8), 472.

allem darum, weil hier die Auseinandersetzung nicht nur mit Katholiken, Lutheranern und Arminianern geführt wurde, [...], sondern weil hier ein Versuch gemacht wurde, dem *ganzen*, mit zunehmender Deutlichkeit und großer Mannigfaltigkeit in Erscheinung tretenden autonomen, säkularisierten Denken der Neuzeit mittels der theologischen Lehre entgegenzutreten». ¹⁴ Jedoch haben wir es hier im Unterschied zur Konsensformel nicht mit einer lehramtlichen Verfügung dessen zu tun, was jeder Amtsträger zu glauben hat, sondern ausdrücklich mit einer Handreichung für die akademischen Disputationen. Das bedeutet, dass über diese 588 Fragen offen disputiert werden sollte. Auch wenn die richtige, orthodoxe Antwort im *Syllabus* festgeschrieben war, konnte doch nicht prinzipiell ausgeschlossen werden, dass man im Laufe der einen oder anderen Disputation zu anderen Schlüssen gelangte.

Zwar lässt sich auch der *Syllabus* als entschiedener Versuch verstehen, das orthodoxe Denkgefüge durch Exklusion fremder Ideen zu stabilisieren. Zugleich aber bedeutet die Freigabe der Fragen zur Disputation auch das Eingeständnis, dass weder der Ideentransfer noch die Ideentransformation zu unterbinden waren. Was getan werden konnte, war nicht, diese Ideen ungeschehen und ungedacht zu machen, sondern nur, ihnen die wahre Lehre entgegenzustellen. Dabei bleibt die brisante Frage unbeantwortet, wie weit die Aufbereitung dieser zu verdammenden Ideen im Disputationshandbuch gerade zu ihrer Verbreitung beigetragen hat.

Worauf man sich dann ein Jahrzehnt später in der *Formula Consensus* verständigte, war nurmehr ein Minimalkonsens. Und man hat es 1675 auch stillschweigend geduldet, dass der noch als Mitautor des *Syllabus* genannte Theologieprofessor Johann Rudolf Wettstein beharrlich seine Zustimmung zur Konsensformel verweigerte, ohne dass er deswegen sein Amt verloren hätte oder sonstwie sanktioniert worden wäre. Wettstein sollte sich schliesslich, wenn auch eher insgeheim, als vehementer Kritiker der Konsensformel herausstellen. ¹⁵

Die *Formula* rief überdies äussere Gegner auf den Plan, so den brandenburgischen Kurfürsten Friedrich Wilhelm III., der im Blick auf die Bedrohung der protestantischen Sache in Europa auf eine konziliantere Haltung der reformierten Eidgenossen drang. In Basel begann man daraufhin ab 1686, von den Kandidaten fürs geistliche Amt die Unterschrift nicht mehr zu fordern, und zwar auf ausdrückliches Ersuchen des Geheimen Rats der Dreizehn. ¹⁶ Es waren also gerade die politischen Behörden, denen das theologische Exklusionsbestreben nicht mehr opportun erschien – nicht, weil sie an der Gewissensfreiheit der Bürger interessiert gewesen wären, sondern weil sie

¹⁴ Geiger: Die Basler Kirche (Anm. 8), 70.

¹⁵ Ausführlich dazu ebd., 251–350.

¹⁶ Schweizer: Die protestantischen Centraldogmen (Anm. 8), 682.

die aussenpolitische Isolation zu vermeiden trachteten. In einem staatskirchlichen System, wie es sich in Basel herausgebildet hatte, liessen sich Deutungshoheit und Primatsanspruch der Theologenschaft auf Dauer nicht durchsetzen, wenn sie politischen Opportunitäten widersprachen.

In der holzschnittartigen Beschreibung des hochorthodoxen Basel darf das eminente praktische Interesse, das Antistes Gernler leitete, nicht unerwähnt bleiben. Neben seinem Kampf um die Reinerhaltung der Lehre und auch gegen die irenischen Bestrebungen von Johannes Duraeus (1595/96–1680) um eine protestantische Kirchenunion verfasste er nicht nur die bis 1826 im Gebrauch befindliche Basler Agende (1666) und regte die Gründung des Basler Waisenhauses an, sondern bemühte sich intensiv um die innere Reform der Kirche und die moralische Erneuerung des Gemeinwesens. In diesem praktisch-reformerischen Ansatz ähnelt er, bei einer völlig anderen intellektuellen Statur, auf erstaunliche Weise Isaak Iselin.

II.

Zu den Erstunterzeichnern der *Formula Consensus* gehörte 1675 auch ein achtzehnjähriger Magister Artium namens Samuel Werenfels (1657–1740).¹⁷ Nach Studienzeit und Bildungsreisen durch Deutschland, Belgien, Holland und Frankreich (in Begleitung von Gilbert Burnet) bekleidete Werenfels in seiner Heimatstadt nacheinander die Professuren für Griechisch, Eloquenz, Loci communes, Altes und schliesslich Neues Testament. Er sollte die für das 18. Jahrhundert prägende Basler Theologengestalt werden. Man hat seine Theologie, die ihn mit Jean-Frédéric Ostervald (1663–1747) in Neuenburg und Jean-Alphonse Turretini (1671–1737) in Genf zum sogenannten theologischen Triumvirat verband, eine «vernünftig orthodoxe» genannt.¹⁸ Damit entsteht einerseits der Eindruck, die frühere Orthodoxie, wie sie etwa Lukas Gernler verkörperte, sei eine unvernünftige gewesen, während sie doch ein in sich hochgradig rationales, stimmiges System entwarf. Andererseits scheint Werenfels als vernünftig gemilderter Orthodoxer in eine Ecke abgeschoben, in die sich kaum jemand freiwillig begibt, denn «orthodox» und zugleich «vernünftig» klingt für moderne Ohren nach einem Oxymoron oder zumindest nach altväterlicher Betulichkeit. Dieser Eindruck wird noch verstärkt durch die herausragende, prägende Stellung, die Werenfels quasi als Vaterfigur der Basler Kirche im 18. Jahrhundert einnahm – einer Kirche, die sich nicht durch andere bedeutende Theologengestalten oder besonders aufklärerische

¹⁷ Geiger: Die Basler Kirche (Anm. 8), 131.

¹⁸ P. Wernle: Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert, Bd. 1, Tübingen 1922, 468–481.

Gesinnung auszeichnete.¹⁹ Daraus liesse sich leicht schliessen, dass auch Werenfels selbst ein intellektueller Biedermann und gewiss kein aufklärerischer Brandstifter gewesen sein müsse. Da half es wenig, dass Werenfels die endgültige und offizielle Abschaffung der *Formula Consensus* betrieb.

Ein anderes Bild vermitteln Werenfels' Schriften, die ihn keineswegs als intellektuellen Biedermann zeigen. In der Widmung seiner theologischen Abhandlungen an die Londoner *Society for Promoting Christian Knowledge* geisselt er den in den Kirchen herrschenden Streit über Nichtigkeiten, die leeren Formeln, die sterile Spekulation (*sterilis speculatio*) und fordert energisch die Rückkehr zum Kern und Wesen des Christentums, dem alle Heilsbedürftigen gleichermaßen zustimmen müssten (*id, quod est Christianismi nucleus & medulla; id, in quo salvandi omnes, docti pariter & indocti, consentire debent*).²⁰ Mag das noch unverbundlich klingen, stellt er in *De Jure in Conscientias, ab homine non usurpando, epistola ad D. D. Nicolaum Wilkens* (1702)²¹ klar, dass aus Irrtümern in der Lehre keine Verbrechen gemacht werden dürften (*ex erroribus non sunt facienda crimina*),²² und dass niemand das Recht habe, einen anderen zu seiner Religion zu zwingen.²³ Wie selbstverständlich beruft sich Werenfels auch auf den den hochorthodoxen, theologisch höchst verdächtigen Arminianer Hugo Grotius (1583–1645).²⁴ Ohne Tränen Abschied nimmt er schliesslich von der calvinistischen Prädestinationslehre in ihrer orthodoxen Verschärfung im knappen *Scrupulus de Praedestinatione & Gratia*.²⁵ Denke man sich die Prädestination so,

¹⁹ Der diesem Umkreis entstammende Johann Jakob Wettstein (1693–1754), der bahnbrechende Textkritiker des Neuen Testaments, war nach seinen ersten kritischen Unternehmungen von den Baslern keineswegs mehr wohlgekommen und emigrierte in die Niederlande.

²⁰ S. Werenfels: *Opuscula theologica, philosophica et philologica. Editio altera. Ab Auctore recognita, emendata & aucta. Tomus primus, Lausanne/Genf 1739, XXXIII.*

²¹ Ebd., 35–56. C. Hermanin: *Samuel Werenfels. Il dibattito sulla libertà di coscienza a Basilea agli inizi del Settecento*, Firenze 2003, untersucht in ihrer bahnbrechenden Studie schwerpunktmässig Werenfels' Engagement für die Gewissensfreiheit (*De Jure in Conscientias* wird ebd., 263–296, noch einmal ediert). Geistesgeschichtlich verortet sie Werenfels zwischen Erasmus, Descartes und Jean Le Clerc. Wichtig für den Toleranzdiskurs in Basel um 1700 ist auch ihre Studie: C. Hermanin: «Sine scandalo Christianorum». *Proposte di convivenza ebraico-cristiana nel XVIII secolo: Le riflessioni erudite di Johann Jacob Frey*, Firenze 2005.

²² Werenfels: *Opuscula theologica. Tomus primus* (Anm. 20), 48.

²³ Ebd., 39.

²⁴ Ebd., 49. Scheinbar ebenso selbstverständlich wird Grotius' *De veritate religionis Christianae* in den theologischen Schulbetrieb Basels Einzug halten; vgl. z.B. A.U. Sommer: *Zwischen Aufklärung und Reaktion: Johann Ludwig Frey (1682–1759)*, in: ders.: *Im Spannungsfeld von Gott und Welt* (Anm. 41), 33–50 (44).

²⁵ Werenfels: *Opuscula theologica. Tomus primus* (Anm. 20), 473–481.

wie sie bislang gelehrt worden sei, vernichte sie jedes Bestreben, selbst etwas zur individuellen Besserung und damit zur Förderung des eigenen Heiles beizutragen.²⁶

Aber man würde Werenfels' Lebenswerk vereinseitigen, wollte man ihn nur als vehementen Kritiker hochorthodoxer Verstiegheiten verstehen, der sehr wohl am Begriff einer in der Bibel niedergelegten Offenbarung festhielt und zugleich die Idee von der Verbalinspiration relativierte. Werenfels predigte nicht nur den Abbau dogmatischer Festschreibungen, sondern zugleich die Rückkehr zu einem praktisch gelebten Glauben, zu der schon von Erasmus in Basel vorgelebten und vorgedachten theologischen *simplicitas*.²⁷ Damit einher ging das Plädoyer für eine Wiedervereinigung der Protestanten.²⁸

Breiter rezipiert als Werenfels' theologische Schriften wurden im 18. Jahrhundert wohl seine philosophischen Arbeiten, namentlich seine *Dissertatio de logomachiis eruditorum* (1692).²⁹ Diese Schrift stellte Werenfels in öffentlichen Disputationen zur Debatte – und kritisiert in ihr die Institution der Disputation zugleich fundamental. Kurz gesagt, macht die *Dissertatio* den Generalverdacht geltend, dass die meisten wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nichts weiter als Wortkriege, Logomachien seien, in denen es nicht um die Sache, sondern nur um leere Worte gehe. Die akademische Disputation erscheint als ein Hauptvehikel solcher Wortkriege und erweist sich in Werenfels' Augen als eine die studierende Jugend verderbende Einrichtung, würden

²⁶ Ebd., 476. Vgl. auch Hermanin: Samuel Werenfels (Anm. 21), 129–134.

²⁷ Zur Erasmus-Renaissance bei den moderierten Theologen um 1700 – Jean Le Clerc verantwortet editorisch die grosse Erasmus-Ausgabe – siehe W. Kaegi: Erasmus im achtzehnten Jahrhundert, in: ders.: Historische Meditationen, Zürich 1942, 183–219 (195–200), und Wernle: Der schweizerische Protestantismus (Anm. 18), 481–539.

²⁸ S. Werenfels: Considerations générales sur la réunion des Protestans, in: ders.: Sermons sur des vérités de la Religion. Auxquels on ajoute des Considerations sur la réunion des Protestans, Basel 1725, 443–467. Vgl. R. Dellsperger: Der Beitrag der «vernünftigen Orthodoxy» zur innerprotestantischen Ökumene, Samuel Werenfels, Jean-Frédéric Ostervald und Jean-Alphonse Turretini als Unionstheologen, in: ders.: Kirchengemeinschaft und Gewissensfreiheit. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte der reformierten Schweiz. Ereignisse, Gestalten, Wirkungen (BSHST 71), Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York 2001, 51–65.

²⁹ S. Werenfels: Dissertatio de logomachiis eruditorum, in: ders.: Opuscula theologica, philosophica et philologica. Editio altera. Ab Auctore recognita, emendata & aucta. Tomus secundus, Lausanne/Genf 1739, 1–116. Der *Dissertatio* hat Wolfgang Rother eine ausgezeichnete Studie gewidmet, der ich in vielem verpflichtet bin: W. Rother: Gelehrsamkeitskritik in der frühen Neuzeit. Samuel Werenfels' *Dissertatio de logomachiis eruditorum* und *Idée d'un philosophe*, ThZ 59 (2003) 137–159. Vgl. zur *Dissertatio* und dem damit zusammenhängenden Rhetorik-Diskurs auch Hermanin: Samuel Werenfels (Anm. 21), 134–147.

die Jung-Akademiker doch statt auf sorgfältiges Nachdenken auf leeres Wortgeklingel hin konditioniert. Logomachie ist nach Werenfels' Diagnose eine schlimme Krankheit (*morbus gravissimus*), von der die Kultur der Gelehrsamkeit substantiell bedroht ist.³⁰ Er findet dafür nicht nur zahllose Beispiele in allen wissenschaftlichen Disziplinen – die Philosophen sind davon besonders betroffen –, sondern er typologisiert auch die verschiedenen Erscheinungsformen der *Logomachie*, ihre Ursachen und die Mittel, die zu ihrer Therapie tunlich seien.³¹ Fast schon genüsslich breitet er die Logomachien in der Theologie aus und subsumiert darunter auch die für Theologen gewöhnlich so wichtige, in der Alten Kirchen häresieträchtige Frage, wie man denn die Personen der Trinität zu verstehen habe, oder die Frage, ob denn Maria wirklich die Gottesgebärerin gewesen sei.³² Und auch in den Streitigkeiten bei den Juristen und bei den Medizinern, besonders aber bei den Philosophen zwischen Peripatetikern und Stoikern oder zwischen Stoikern und Epikuräern, worin das Glück bestehe,³³ vermag Werenfels bei genauerer Betrachtung nichts weiter als Logomachien zu erkennen.

Bei der Lektüre von *De logomachiis* reibt man sich die Augen: Da ist ein angeblicher Biedermann dabei, fast alle bisherigen wissenschaftlichen Gewissheiten – einschliesslich der theologischen! – beiseite zu räumen, aber nicht etwa, indem er irgendeine andere wissenschaftliche Gewissheit aufstellt und ihnen entgegenstellt, sondern indem er zeigt, dass diese vorgeblichen Gewissheiten kaum mehr als leere Schlagworte beim gelehrten Schattenboxen sind, in dem es wiederum nicht um die Wahrheit, sondern um persönliches Renommieren geht. Werenfels verfolgt die Strategie einer radikalen Vergleichgültigung konträrer Wahrheitsansprüche in gelehrten Auseinandersetzungen – nicht, indem er selbst irgendwelche Wahrheitsansprüche bestritte, vielmehr, indem er zeigt, dass die scheinbaren Gegensätze tatsächlich gar keine sind. Diese Strategie könnte zu einer Skepsis im Stile Pierre Bayles (1647–1706) führen,³⁴ die jede propositionale Festlegung immer wieder aufhebt. Oder

³⁰ Werenfels: *Dissertatio de logomachiis* (Anm. 29), 1.

³¹ Vgl. die genaue Rekonstruktion bei Rother: *Gelehrsamkeitskritik* (Anm. 29).

³² Werenfels: *Dissertatio de logomachiis* (Anm. 29), 10. Charakteristisch für den Modernisierungsunwillen mancher Formen moderner Theologie ist die Ironie, mit der K. Barth: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947, 125, Werenfels' Vermutung behandelt, dass gerade auch der altkirchliche Streit um die Trinität nichts anderes als eine Logomachie gewesen sei. Vielleicht wäre diese Ironie auf moderne Restauratoren der Trinitätslehre besser angewandt.

³³ Werenfels: *Dissertatio de logomachiis* (Anm. 29), 12–15.

³⁴ Vgl. dazu die Beiträge in: L. Kreimendahl (Hg.): *Die Philosophie in Pierre Bayles Dictionnaire historique et critique* (Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 16), Hamburg

aber – und hier liegt Werenfels' Interesse – der Kampf gegen die Wortkriege weist den Weg zu einer Wissenschaft, die statt auf Worte auf die Sachen selbst achtgibt (*attentio* und *meditatio* heissen die einschlägigen Stichworte), und zu diesem Zweck – gut cartesianisch – alles scheinbare Wissen erst einmal suspendiert. Werenfels begnügt sich nicht mit der Logomachie-Diagnose, sondern macht Vorschläge zur Therapie: So entwirft er das Projekt eines Universallexikons, das alle strittigen Worte erfassen und in ihrer Bedeutung ein für allemal festschreiben soll.³⁵ 1692 hat auch Bayle das *Projet d'un Dictionnaire critique* vorgestellt, in dem er seinen *Dictionnaire* noch als grossangelegtes Berichtigungsunternehmen konzipierte, als ein Verzeichnis aller Fehler, die in den bisherigen Lexika und Wörterbüchern aufgetreten waren.³⁶ Im Unterschied zu Bayle sollte Werenfels das Unternehmen eines Universallexikons nicht in Angriff nehmen – vielleicht aus der Erkenntnis heraus, dass eine definitive Bedeutungsfestlegung von vornherein zum Scheitern verurteilt sein würde. Er sollte nicht radikaler Skeptiker, sondern ein Mann der Praxis werden – ein vorsichtiger Mann überdies, der nie einen Zweifel daran aufkommen liess, dass er die Kirche im Dorf, besser gesagt, in der Stadt lassen wollte.

Werenfels' *Dissertatio de logomachiis* ist ein Versuch, die Gefangenschaft der Wissenskultur in sachgehaltsloser Rede und Gegenrede zu beenden. Die akademische Disputation ist dabei nur das Symptom dieses tiefgreifenden Übels. Man könnte nun argumentieren, auch schon die *Formula Consensus* habe danach getrachtet, das ewige Hin und Her von Rede und Gegenrede mittels dogmatischer Festlegung zu unterbinden. Dabei ist dieser Text selbst in seiner Form noch immer disputativ gehalten, indem er aufführt, was die gegnerische Meinung ist und was man stattdessen zu glauben habe. Der *Syllabus*, der ja direkt für den akademischen Disputationsbetrieb gedacht war, hat dieses Verfahren auf die Spitze getrieben, in der Hoffnung, durch Festlegung auf die eine Wahrheit bis hin zu den Vokalisationszeichen einen letzten Punkt setzen zu können. Werenfels unterläuft nun die Disputationslogik als solche, indem er sie in ihrer Legitimität bestreitet und Erkenntnis überhaupt nicht mehr auf disputativem Weg für erreichbar hält. Was bedeutet das im Blick auf Ideentransfer und Ideentransformation?

Wer in Werenfels' Schriften blättert, findet hier einen Gelehrten am Werk, der sich klassisches und aktuelles Ideengut in beeindruckender Fülle aneignet. Er zeigt eine grosse Offenheit für Ideentransfer und -transformation in jed-

2004), sowie A.U. Sommer: Triumph der Episode über die Universalhistorie? Pierre Bayles Geschichtsverflüssigungen, Saec. 52 (2001) 1–39.

³⁵ Werenfels: *Dissertatio de logomachiis* (Anm. 29), 113f. und passim.

³⁶ P. Bayle: *Dictionnaire historique et critique*. Troisième édition, A laquelle on a ajouté la Vie de l'Auteur, & mis ses Additions & Corrections à leur place, Bd. 3, Rotterdam [Genf?] 1715, 976 (der *Projet* ist im Anhang zum *Dictionnaire* abgedruckt).

wede Richtung. Zugleich kündigt er in der *Dissertatio de logomachiiis* dem Glauben an die welterschliessende Kraft der Worte das Vertrauen auf. Entsprechend setzt er auf einen minimalen theologisch-philosophischen Restbestand, den er als Grundwahrheit akzeptiert haben will und von jedermann für akzeptierbar hält. Dieser Reduktion auf einen theologisch-philosophischen Restbestand fallen die dogmatischen Schuldifferenzen zum Opfer. Werenfels begegnet der Unaufhaltsamkeit des Ideentransfers nicht mit der steifen Abwehrhaltung seiner orthodoxen Vorgänger, sondern mit einer radikalen Vergleichgültigungsstrategie. Er setzt nicht mehr auf Exklusion, sondern auf Reduktion der Wahrheits- und Erkenntnisansprüche, die sich jeweils nicht an Worten, sondern an der Wirklichkeit – und das heisst insbesondere in der Praxis – zu bewähren haben.³⁷ Der wahre Philosoph «dompte son temperament & le corrige par une vie réglée».³⁸ Sein Glück liegt nicht in Worten, sondern in der Selbstbeherrschung.

III.

Um 1700 zeigt das geistige Leben in Basel eine zunehmende Adaptionbereitschaft. Werenfels als Basels intellektueller Repräsentant legt sogar eine ausgesprochene Weltläufigkeit an den Tag. Die hochorthodoxe Abschottungspolitik gegen fremde Ideen war ins Leere gelaufen, so dass ein weiteres Vierteljahrhundert später (1723) die Konsensformel endlich auch formell abgeschafft werden konnte. Die dogmatischen Hürden, die der Ideentransformation und dem Ideentransfer entgegenstanden, wurden von Werenfels' Vergleichgültigungsstrategie nivelliert; die Konzentration auf theologische Gegenstände als Hauptanliegen entfiel: Werenfels versteht sich ebenso als Theologe wie als Philosoph und entwirft ein ganz säkulares Philosophenideal. War die Basler Universität im 17. Jahrhundert einer theologischen Allmacht ausgeliefert, so zersetzte sich dieser Primat zusehends.

Man kann nun darüber streiten, ob die auf Werenfels folgenden Generationen von Universitätstheologen in Basel die Freiheit nutzten, die ihnen Werenfels' Vergleichgültigungsstrategie eröffnet hatte. Radikalere Geister wie Johann Jakob Wettstein (siehe Anm. 19) sahen sich jedenfalls erheblichen

³⁷ Siehe dazu insbesondere S. Werenfels: *Idée d'un philosophe*, in: ders.: *Opuscula theologica. Tomus secundus* (Anm. 29), 195–197. Dieser Text hat bis hin zum Philosophie-Artikel in Diderots und d'Alemberts *Encyclopédie* Karriere gemacht; vgl. Rother: *Paratus sum sententiam mutare* (Anm. 11), 80, und A.W. Fairbairn: *L'idée d'un philosophe, le texte et son auteur*, in: A. McKenna, A. Mothu (Hg.): *La philosophie clandestine à l'Âge classique. Actes du colloque de l'Université Jean Monnet Saint-Etienne du 29 septembre au 2 octobre 1993*, Paris/Oxford 1997, 65–77.

³⁸ Werenfels: *Idée d'un philosophe* (Anm. 37), 196.

Anfeindungen ausgesetzt. Die jüngeren Theologieprofessoren verlegten sich auf die Verwaltung des Status quo; ja eigentlich stabilisierte sich Werenfels' Ansatz erst unter ihrer Hand zu einer neuen, eben «vernünftigen» Orthodoxie.³⁹ Repräsentativ für diese Gruppe, deren Säulenheiliger Erasmus bleibt,⁴⁰ sind die Männer, die mit dem heute noch in Basel als eigenständige Stiftung existierenden Frey-Grynaeischen Institut in Verbindung standen: zunächst die beiden Stifter dieser Institution, Johann Ludwig Frey (1682–1759) und Johannes Grynaeus (1705–1744), sodann ihr erster Lektor Jakob Christoph Beck (1711–1785).⁴¹ Grynaeus hinterliess 1744 seinem Freund und Hausgenossen Frey zur Nutzniessung die Summe von 5000 Pfund, die nach Freys Tod frommen Zwecken zugute zu kommen hätte. Drei Jahre später, am 1. März 1747, setzte Frey die Gründungsurkunde des «Institutum Freyio-Grynaeanum» auf.⁴² Es solle sich, heisst es darin, aus dem Kapital von Grynaeus speisen, solle die Hälfte von Freys grossem Anwesen und vor allem dessen 8000 Bände umfassende Bibliothek erhalten. Zweck der Stiftung ist die «Beförderung der Ehre Gottes» und konkret die Förderung des theologischen Studiums. Dazu sei ein Theologe als Lektor zu ernennen, dem die Nutzniessung von Haus und Vermögen zustehe, und der im Gegenzug durch Lehre und Forschung der Theologie zu dienen habe. In Kraft trat die Stiftung kurz vor Freys Tod im Jahr 1759. Frey bestimmte selbst noch die drei ersten Kuratoren und den ersten Lektor, den Theologieprofessor Jakob Christoph Beck. 1762 wurde mit dem Erlös aus dem Verkauf von Freys Liegenschaft das Haus am Oberen Heuberg in Basel erworben, das seither das Institut mit der Bibliothek und die Lektorenwohnung beherbergt. Seit 1759 bis heute hat sich die Tradition des Frey-Grynaeums ununterbrochen fortgesetzt. Ein

³⁹ Vgl. A.U. Sommer: Zur Vernünftigkeit von reformierter Orthodoxie. Das Frey-Grynaeische Institut in Basel, *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 98 (1998) 67–82.

⁴⁰ «Daß in den Basler Theologen Samuel Werenfels, Johann Ludwig Frey, Jakob Christoph Beck etwas von den Gedanken des Erasmus wieder erwacht, ist weniger durch ein geistiges Fortleben des Erasmus in Basel als durch die allgemeine europäische Strömung bedingt. Gerade Beck erwähnt als seine Lieblingsautoren Erasmus mit Grotius zusammen.» (Kaegi: Erasmus im achtzehnten Jahrhundert [Anm. 27], 200).

⁴¹ Ausführlich zu den einzelnen Gestalten A.U. Sommer (Hg.): *Im Spannungsfeld von Gott und Welt. Beiträge zu Geschichte und Gegenwart des Frey-Grynaeischen Instituts*, Basel 1997, sowie E. Staehelin: *Johann Ludwig Frey, Johannes Grynaeus und das Frey-Grynaeische Institut in Basel. Zum zweihundertjährigen Jubiläum des Instituts*, Basel 1947.

⁴² Die Gründungsurkunde (Staatsarchiv Basel, Universitätsarchiv XII 8.1) ist abgedruckt und faksimiliert in: Sommer: *Im Spannungsfeld von Gott und Welt* (Anm. 41), 14f.

Theologe – stets zugleich Professor an der Theologischen Fakultät – ist jeweils Lektor und zugleich Bewohner des Instituts.

Das Frey-Grynaeum ist symptomatisch für die Selbstinstitutionalisierung der «vernünftigen Orthodoxie» in Basel: Es ist eine in sich geschlossene Welt aus Büchern, die alles zu bieten hat, was damals das gelehrte Europa bewegte. Aber tiefgreifend bewegen und intellektuell verunsichern liessen sich die mit dem Frey-Grynaeum im 18. Jahrhundert verbundenen Autoren von den neuen, in ihrer Bibliothek reich dokumentierten Ideen nicht. Zwar gehörte die Polemik gegen allerlei freigeistige Bewegungen, gegen Atheismus, Deismus und Pietismus zum Tagwerk dieser Theologen so wie zu Gernlers Zeiten der Kampf gegen innerreformierte Abweichler. Aber zu einer über die engen Grenzen Basels hinausweisenden Integration der neuen Ideen in ein modernisiertes theologisches Gefüge reichte ihre intellektuelle Schaffenskraft nicht aus. Während der jung verstorbene Grynaeus nur akademische Gelegenheitschriften verfasst hatte, die Frey postum in Buchform brachte,⁴³ hat sich Frey nach einer Magisterdissertation über Descartes⁴⁴ in einer Reihe von kurzen Abhandlungen Gedanken über das Amt des christlichen Lehrers gemacht,⁴⁵

⁴³ J. Grynaeus: *ΛΕΙΨΑΝΑ, sive opuscula nonnulla theologico-miscellanea. Praefigitur auctoris biographia*, Basel 1746.

⁴⁴ *Divini Numinis auspiciis, dissertationem hanc philosophicam quae est de Natura mentis humanae, cum Annexis miscellaneis, Jussu Sapient. Philosoph. Collegii, praeside Viro Experientissimo & Celeberrimo Domino Theodoro Zvingero, Med. Doct. Philos. Nat. in alma Academ. Patria Profess. Solertiss. Pro Supremis in Philosophia honoribus solenniter impetrandis, Placidae Antagonistar, συζητησῆι subjectam pro virium modulo tuebitur publicè, Joh. Ludovicus Frey, Mag. Cand. Author. D. 25. Julii Anni 1699, Basel [1699].*

⁴⁵ *Meletematum De Officio Doctoris christiani pars prima. Quam Juvante Supremo Ecclesiae Doctore Christo Jussu Venerandi Theologor. Ordinis Pro Doctoris Theologi axiomate rite consequendo Moderante Actum Viro admodum Vener. & Excellentiss. D. Hieron. Burcardo S.S. Theol. Doctor & Vet. Testam. Profess. Celeb. Antist. Eccles. meritiss. Patrono plur. colendo Publico Eruditorum Examini subijcere incipiet M. Joh. Ludovicus Frey Minist. Eccles. Huning. Ad diem 4. Augusti 1711 horis suetis In Auditorio Theolog. aestivo, Basel [1711]; Meletematum De Officio Doctoris christiani partis primae continuatio. Quam Juvante Supremo Ecclesiae Doctore Christo Jussu Venerandi Theologor. Ordinis Vacante Cathedra Theolog. publico Examini subjicit J. Ludovicus Frey Theolog. Doct. & Minist. Eccles. Huning. Respondente Praestantissimo juvene J. Jacobo Wetstenio J.R.F. In diem 4. Septemb. 1711 horis suetis in Auditorio Theol. aestivo, Basel [1711]; Dissertationum theologiarum De Officio Doctoris christiani tertia. Quam Juvante Supremo Ecclesiae Doctore Christo praeside Joh. Ludovico Frey Theol. Doct. ejusd. Prof. Extr. Hist. Ord. Pro consequendo Examine Ministerii Publico Eruditorum Examini Ad diem 15. Maji. Ann. 1714. Horis locoque consuetis Submittit Caspar Wetstenius J.R.F. J.R.N., Basel [1714]; Dissertationum theologiarum*

eine Sammelausgabe von Werken seines Lehrers Werenfels veranstaltet⁴⁶ und seine einzige grössere Schrift der unrühmlichen Polemik gegen den früheren Weggefährten Johann Jakob Wettstein gewidmet.⁴⁷ Jakob Christoph Beck hingegen war als Autor wesentlich aktiver: Er verfasste eine Schweizergeschichte⁴⁸ und zwei Supplementbände zum sogenannten *Baselischen Lexicon*,⁴⁹ polemisierte gegen die in Basel aufkommenden Pietisten, die er – sehr im Unterschied zur Werenfels'schen Irenik – zur Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst nötigen wollte,⁵⁰ publizierte für Unterrichtszwecke zwei dogmatische Handbücher⁵¹ und eines zur Geschichte Israels⁵² sowie ein grosses

De Officio Doctoris christiani quarta. Cujus Defensionem Juvante Supremo Ecclesiae Doctore Christo praeside Joh. Ludovico Frey Theol. Doct. ejusd. Prof. Extr. Hist. Ord. Ad obtinendum Examen pro Ministerio Publicè suscipient, horis locoque solitis ad dd. 5. & 8. Febr. Anno 1715. Joh. Jacob Horner & Andreas Merian A.F.M.N., Basel [1715].

- ⁴⁶ S. Werenfelsi Basileensis Dissertationum varii argumenti, pars altera. Quarum seriem pagina post Praefationem exhibet, Amsterdam 1716.
- ⁴⁷ J.L. Frey: Epistola ad virum clarissimum & reverendum Jacobium Kriehout, Remonstrantium Amstelod. Professorem, stricturas nonnullas ad sermonem funebrem, quem suo nuper collegae, Joh. Jac. Wetstenio, habuit, continens, Basel 1754.
- ⁴⁸ J.Ch. Beck: Introductio in historiam patriam Helvetiorum ad Annum 1743 usque progressa, & in usum Academicum concinnata, Zürich 1744, auch deutsch Zürich 1744. Vgl. dazu F. Faessler: Jakob Christoph Beck. Schweizergeschichtler wider Willen?, in: Sommer: Im Spannungsfeld von Gott und Welt (Anm. 41), 273–292.
- ⁴⁹ J.Ch. Beck, A.J. Buxtorff: Supplement zu dem Baselischen allgemeinen Historischen Lexico, in welchem das Leben und die Thaten der Patriarchen, Propheten, Apostel, Väter der ersten Kirchen, Päbste, Cardinäle, Bischöffe, Prälaten, vornehmer Gottes-Gelehrten, nebst den Ketzern; wie nicht weniger der Kayser, Könige, Chur- und Fürsten, Grosser Herren und Staats-Ministern; ingleichen berühmter Gelehrten, Scribenten und Künstlern; ferner ausführliche Nachrichten von den ansehnlichsten Gräflichen, Adelichen und andern Familien, von Conciliis, Mönchs- und Ritter-Orden, Heydnischen Göttern etc. und endlich die Beschreibung der Kayserthümer, Königreiche, Fürstenthümer, freyer Staaten, Landschafften, Insuln, Städte, Schlösser, Klöster, Gebürge, Flüsse und so fort, vorgestellt werden. Zwei Theile, Basel 1742 und 1744.
- ⁵⁰ J.Ch. Beck: Ungrund des Separatismus, Oder Beantwortung der fürnehmsten Ursachen, derentwegen sich die Separatisten von dem öffentlichen Gottesdienste absöndern; den Irrenden zur heilsamen Unterweisung, andern aber zur Wahrung, Basel 1753.
- ⁵¹ J.Ch. Beck: Fundamenta theologiae naturalis et revelatae, Basel 1757; ders.: Synopsis institutionum universae theologiae naturalis & revelatae, dogmaticae, polemicae & practicae in usum auditorii domestici. Praemittitur encyclopaedia theologica breviter delineata, Basel 1765.
- ⁵² J.Ch. Beck: Epitome Historiae Ecclesiasticae Veteris Testamenti auditorum usui destinata, Basel 1779.

Biblisches Wörterbuch,⁵³ und hinterliess schliesslich in vier Bänden eine umfassende Darstellung des *Gelehrten Basel*, die bis heute keinen Verleger gefunden hat.⁵⁴ Doch auch Beck war kaum ein innovativer Geist, sondern bewegte sich in dem in Richtung einer mild-konservativen Orthodoxie kanalisierten Fahrwasser von Werenfels – dessen Katarakte sicher umschiffend. In Basel liess sich damit der Kurs der Theologischen Fakultät und der Kirche noch weiter bestimmen. Jedoch war daraus kein Ideenintegrationsangebot mehr abzuleiten, das die Theologie als Leitwissenschaft der anderen Disziplinen noch im Gespräch gehalten hätte. Man bleibt, wie es etwa Becks umfangreiche Korrespondenz belegt, unter sich: Ganz anders als bei Werenfels – der mit Fontenelle und Voltaire befreundet war – ist hier kein Austausch mit den grossen Denkerpersönlichkeiten der Zeit mehr fassbar. Und auch über deren Ideen werden in dieser Korrespondenz nur selten tiefgreifende Debatten geführt.⁵⁵ Nach Werenfels' Tod ist der Gestus der Basler «vernünftig Orthodoxen» eher der eines resignativen Geschehenlassens als der eines energischen Mitgestaltens der Zeitläufte. Man richtet sich ein in einer kleinen, idyllischen Welt aus Büchern, deren allenfalls umstürzlerisches Potential man sich doch nicht zu nahe kommen lässt. Charakteristisch ist jetzt die Verwaltung der dogmatischen Restbestände, die Werenfels noch übrig gelassen hatte, die Verwaltung längst assimilierter Ideen, während man über allfällig Neues geflissentlich hinwegsah. Mit Johann Rudolf Buxtorf (1747–1831), Becks Nachfolger als Lektor des Frey-Grynaeums, der bereits sichtlich mit jenem Pietismus sympathisierte, der sich selbst unter Basler Grossbürger(inne)n im 18. Jahrhundert als religiöse Alternative zur Orthodoxie etablieren konnte,

⁵³ J.Ch. Beck: Vollständiges Biblisches Wörterbuch oder Real- und Verbal-Concordanz, darin alle in der ganzen Heil. Schrift des Alten und Neuen Testaments nach des seligen D. Martin Luthers Übersetzung enthaltene Worte, Lehren, Geschichten, Altertümer, Tiere, Pflanzen, Edelgesteine, Metalle, Gewichte, Münzen und Maasse; nicht weniger auch alle in die Erd- Zeit-, und Geschlechtbeschreibung oder Geographie, Chronologie und Genealogie laufende zuverlässige Nachrichten mit allem ersinnlichen Fleisse aus allen zu diesem Ende dienlichen alten und neuen Schriftstellern zwar kurz, aber doch deutlich genug, verfasst, und nach dem deutschen Alfabet eingerichtet sind; also, dass nicht allein die Gelehrten, so wol geistlichen als weltlichen Standes, sondern auch alle übrige Leser und Liebhaber der Heiligen Schrift, sich genugsam darin bey den vorkommenden Schwierigkeiten Rahts erholen, folglich dies Buch anstatt aller andern Auslegung mit Nutzen und ohne sonderliche Mühe gebrauchen können. 2 Teile, Basel 1770.

⁵⁴ J.Ch. Beck: Das Gelehrte Basel oder Gesammelte Nachrichten zu der Kirchen- und Gelehrten-Geschichte von Basel, Universitätsbibliothek Basel, Frey-Grynaeum Mscr. VII 4a–d.

⁵⁵ Vgl. die Korrespondenz des Basler Professors Jakob Christoph Beck 1711–1785, bearb.v. E. Stahelin, Basel 1968.

versiegt schliesslich auch die schriftstellerische Fruchtbarkeit der «vernünftigen Orthodoxie» endgültig.

IV.

Mit Grynaeus, Frey und Beck, den bestimmenden Universitätstheologen nach Werenfels, verliert die akademische Theologie in Basel ihre normierende Kraft. Damit wird – wie einst im 16. Jahrhundert, als die Basler Kirche noch nicht ihre feste dogmatische Form gefunden hatte – vieles möglich: etwa auch ein sich mit der Staatskirche amalgamierender Pietismus. Dass die herausragende Gestalt der intellektuellen Erneuerung Basels im Geiste der Aufklärung, Isaak Iselin, der akademischen Theologie denkbar fern stand, ist ebenso symptomatisch wie die Tatsache, dass Iselin, wiewohl promovierter Jurist, niemals Universitätsprofessor wurde. Iselins *Geschichte der Menschheit* ist ein Meisterwerk der Ideeninklusion und -transformation. Der von ihm vertretene Typus spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie hat weit über Basel hinaus Schule gemacht, nicht nur bis ins Denken des Deutschen Idealismus hinein, sondern auch bei Theologen. So wird der braunschweigische Neologe Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem (1709–1789) das geschichtstheologische Denken auf der Folie der spekulativ-universalistischen Geschichtsphilosophie tiefgreifend umgestalten.⁵⁶ Iselin, dessen Denken in unterschiedlichste Richtungen diffundiert, steht am Anfang eines neuen Ideentransfers – wenn auch nicht unbedingt unter Baslern.

Abstract

Der Aufsatz rekonstruiert die Geistesgeschichte Basels zwischen 1660 und 1782 als Ideentransformationsprozess. Der Akzent liegt dabei auf dem theologisch-philosophischen Feld, weil dort die Verschiebungen am sichtbarsten sind. In einem ersten Teil wird die Sedimentierung der Hochorthodoxie erörtert, die sich in der Gestalt der *Formula Consensus* theoretisch am nachhaltigsten ausprägt und sich praktisch verkörpert in der Gestalt des Antistes Lukas Gernler. Ein zweiter Teil behandelt mit Samuel Werenfels die sich um 1700 energisch artikulierende Bereitschaft, Ideentransfer auf breiter Basis zuzulassen und das Neue zu integrieren. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei Werenfels' *Dissertatio de logomachiis eruditorum* (1692), die nicht nur eine radikale Ge-

⁵⁶ J.F.W. Jerusalem: Schriften, mit einer Einleitung hg.v. A.U. Sommer, Bde. 1–3: Briefe über die Mosaischen Schriften und Philosophie. Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Bd. 4: Nachgelassene Schriften. Erster Theil: Fortgesetzte Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion. Hinterlassne Fragmente, Hildesheim/Zürich/New York 2007.

lehrtenkritik ist, sondern zugleich ein beachtliches philosophisches Manifest. In einem dritten Teil wird die Erlahmung der Schaffenskraft und der Transformationsbereitschaft bei den Vertretern der zweiten Generation «vernünftig-orthodoxer» Theologen wie Johann Ludwig Frey, Johannes Grynaeus und Jakob Christoph Beck untersucht, um sichtbar zu machen, wie der durch Isaak Iselin repräsentierten, theologiefernen Basler Aufklärung der Weg bereitet wurde.

Andreas Urs Sommer, Freiburg i.Br.