

Rezeption der tridentinischen Dekrete eine Stärkung. Doch ist es unzutreffend, mit Innocentiana und Leopoldina auch für Bamberg ein Aufhören der Wahlkapitulationen anzunehmen. Hinsichtlich Bambergs wurde die bisherige Betrachtung durch den Rezensenten einer Revision unterzogen, die zu dem Ergebnis führte, daß es dort bis zum Ende des 18. Jahrhunderts *Monita capitularia* gab, mit welchen sich das adelige Domkapitel zum Sachwalter der hochstiftischen Interessen gegenüber einer möglichen absolutistischen Fürstenpolitik zu machen versuchte.

Am Schluß des Bandes stehen ein Literaturverzeichnis und ein Namensregister; ein Sachregister fehlt leider.

*Marktrechwitz*

*Hans Joachim Berbig*

## Neuzeit

Federigo Borromeo, *De cabbalisticis inventis libro duo*. Avec une Introduction, et des Notes par François Secret, Nieuwkoop, B. de Graaf 1978 (Bibliotheca Humanistica et Reformatorica vol. XXV), 79 S.

Das sehr seltene, 1627 in Mailand gedruckte Buch des Gründers der Bibliotheca Ambrosiana (1564–1631) über die Kabbala, für das außer Zeitgenossen vor allem Pico della Mirandola als Gewährsmann diente, wird hier erstmalig einer breiteren wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Leider beschränkte sich der Herausgeber auf eine sehr knappe biographische Skizze als Einleitung (S. 7–10). Das heißt, die Einordnung und Bewertung der von Borromeo zusammengetragenen und kritisch gewerteten kabbalistischen Lehren und damals gängigen oder auch aus jüdischen Quellen stammenden Behauptungen über die Kabbala im Rahmen der zeitgenössischen christlichen Kabbala steht noch aus. Auch die erklärenden Fußnoten zum Text geben nur knappe Hinweise, so daß auch der Index S. 78f. relativ wenig besagen kann. Dennoch gebührt dem Herausgeber Anerkennung für die saubere Edition, durch die jedenfalls der Text dieses recht kenntnisreichen und auch kritischen Werkes zur Verfügung gestellt wurde. Dabei ist unter anderem besonders interessant, wie der Verfasser die früheren christlichen Schriftsteller einschätzte, die über Kabbala geschrieben hatten, so im zweiten Teil cap. XX Pico della Mirandola, cap. XXIII Petrus Galatinus, cap. XXIV Johannes Reuchlin, cap. XXV Paulus Ritius und cap. XXVI Alexander Farra. Ein Druckfehler: S. 30 ist cap. XII (statt XIII) zu lesen.

*Brühl*

*Johann Maier*

Peter Engel: *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit. Untersuchungen zur Theologie Georg Calixts* (= Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 4), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1976. 245 S.

Während es über Abraham Calov (1612–1686), den bedeutendsten Kopf der Wittenberger lutherischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts, noch keine Monographie gibt, ist sein Helmstedter Gegenspieler Georg Calixt (1586–1656) – schon im vorigen Jahrhundert widmete ihm E. L. Th. Henke eine große, immer noch unübertroffene Biographie – in jüngster Zeit mehrfach unter verschiedenen Fragestellungen untersucht worden. Hermann Schüssler hat Calixts kirchliche Unionsbestrebungen dargestellt (H. Schüssler, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums*, 1961). Der Rezensent hat Calixts Theologiebegriff thematisiert und im Rahmen eines Vergleichs mit der lutherischen Orthodoxie die Sonderstellung Calixts und die Eigenart seines wissenschaftlichen Theologiebegriffs herausgearbeitet (J. Wallmann, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, 1961). Schließlich hat Inge Mager die theologische Ethik Calixts untersucht (I. Mager, *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*, 1969).

Die vorliegende Arbeit, eine Göttinger Dissertation aus dem Jahre 1968, fügt sich als ein weiteres Glied in die Kette neuerer Calixtuntersuchungen ein. E. hat die Arbeit von I. Mager noch nicht berücksichtigen können. Forschungsgeschichtlich schließt er unmittelbar an die Monographien von Schüßler und Wallmann an. Ausgehend von dem Ergebnis Wallmanns, daß Calixt erstmals eine Grundlegung der Theologie als rationaler Wissenschaft versucht habe, stellt sich E. die Aufgabe: „der Eigenart von Calixts Theologie weiter nachzugehen und nach dem Zusammenhang zwischen seinem theologischen Denken und seinen Bemühungen um die Überwindung des konfessionellen Streites zu fragen“ (11). Es geht also um die Frage, wie sich die von Wallmann und Schüßler unabhängig voneinander untersuchten Themenkreise „Theologiebegriff“ und „Ökumenismus“ zu einander verhalten. E. stellt, um diesen Zusammenhängen auf die Spur zu kommen, die Frage nach Calixts Verständnis der christlichen Wahrheit als einer Wahrheit, die im Unterschied zu den partikularen Wahrheitsbegriffen der einzelnen christlichen Konfessionen als universale, über die Konfessionsgegensätze hinausreichende *eine* Wahrheit verstanden werden muß. Was ist die *eine* Wahrheit bei Calixt? Und wie ist die Wahrheit als solche beweiskräftig zu identifizieren?

Engel bietet, um diese Fragen zu beantworten, eine Analyse von drei Themenkomplexen, nach denen sich seine Arbeit in drei ungefähr gleichgewichtige Kapitel aufteilt: A. Die theologische Prinzipienlehre. B. Die Auslegung der Heiligen Schrift. C. Die Kontinuität des Wortes Gottes in der Geschichte der Kirche. Im ersten Teil (A. S. 13–57) wird Calixts Lehre von der Heiligen Schrift und dem Wort Gottes behandelt. Der Vergleich der Schriftlehre Calixts mit derjenigen Johann Gerhards und Abraham Calovs zeigt erhebliche Differenzen auf, insofern bei den Theologen der lutherischen Orthodoxie das Interesse der objektiven Seite und dem *Wesen* der Heiligen Schrift gilt (Affektionenlehre), die mit Hilfe der Begrifflichkeit der aristotelischen Metaphysik als Einheit von Gottes- und Menschenwort begriffen wird, wogegen der um eine wissenschaftliche Grundlegung der Theologie besorgte Calixt sein Interesse auf die subjektive Seite, die Konstituierung der Heiligen Schrift als *Erkenntnisprinzip* legt und also nach dem Erkennen und der *Selbstevidenz* des theologischen Erkenntnisprinzips fragt. In diesem Zusammenhang kommt (46 ff.) Calixts charakteristische Unterscheidung von Wort Gottes und Heiliger Schrift zur Darstellung, die von Abraham Calov, dem Verfechter einer strengen Verbalinspirationslehre, Calixt besonders angelastet worden ist und die später von Johann Salomo Semler als Argument gegen das orthodoxe Schriftprinzip ausgespielt wurde.

Der zweite Teil „Die Auslegung der Heiligen Schrift“ (B. S. 58–119) ist in zwei etwas ungleichartige Abschnitte unterteilt. Der erste Abschnitt „Theologie als Auslegen der Heiligen Schrift“ (S. 58–90) handelt vom Theologiebegriff, von der Methode der Theologie und ihrer Bestimmung als praktischer Wissenschaft, von Calixts eigentümlicher Aufteilung der Theologie in Heilslehre, Kirchenlehre und Ethik, schließlich von der Unterscheidung der einzelnen theologischen Disziplinen. Der zweite Abschnitt „Die Exegese“ (S. 90–119) – besser hieße es: „Die Hermeneutik“! – beschäftigt sich mit dem Wortverständnis, dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, der Bedeutung des Litteralsinnes, den Prinzipien der exegetischen Arbeit, dem Streit mit der Orthodoxie um die Auslegung des Alten Testaments und dem Verständnis der Heilsgeschichte. Nachdem hier, wie im vorhergehenden Kapitel, zunächst noch eingehend auf bereits vorliegende Forschungsergebnisse zurückgegriffen wird – vor allem in dem Abschnitt „Rationale Wissenschaften und suprarationale Offenbarung“ (S. 92–96) – schließt E. mit der Behandlung von Calixts Verständnis des Alten Testaments und seinem Verständnis der Heilsgeschichte eine in der jüngsten Calixtforschung offen gelassene Lücke und stellt dar, was bisher noch zu wenig Beachtung gefunden hat: Calixts eigentümliche Niedrigstufung der alttestamentlichen Offenbarung gegenüber der neutestamentlichen, sodann sein Verständnis der Heilsgeschichte als Abfolge der *pacta Dei cum hominibus*, womit er nach Engel eine „Föderaltheologie“ entwickelt habe.

Der dritte Teil „Die Kontinuität des Wortes Gottes in der Geschichte der Kirche“ (C. S. 120–149) ist wesentlich dem Begriff der *Tradition* als dem bei Calixt

neben der Heiligen Schrift stehenden zweiten Erkenntnisprinzip gewidmet. Die Kriterien der echten Tradition (Universalität und der *Consensus antiquitatis*), die Funktion des Traditionsprinzips und seine Notwendigkeit werden dargestellt, abschließend wird Calixts Verständnis der Glaubensartikel (*articuli fidei*), d. h. der zum ewigen Heil notwendigen Wahrheit, wie sie nach Calixt im Apostolikum suffizient enthalten ist, eingehender Analyse unterzogen.

Man merkt der – eine Fülle von theologischen Einzelthemen behandelnden – Arbeit an, daß sie entstanden ist im Zusammenhang mit der in Göttingen veranstalteten Ausgabe von Calixts Werken. Hierher rührt ihr besonderer Vorzug: umfassende Heranziehung und Verarbeitung der Quellen (das Lit.-Verz. umfaßt ein knappes halbes Hundert von Schriftentiteln Calixts!). Wenn sich E. die Aufgabe gestellt hat, „der Eigenart von Calixts Theologie weiter nachzugehen“ (s. o.), so ist es ihm durch eindringliches Detailstudium gelungen, gegenüber der bisherigen Forschung vieles deutlicher zu sehen, manches in neues Licht zu rücken. Der Rezensent kann sich nur freuen, daß seine auf viel schmalere Textgrundlage erstellte, gegen Troeltsch und Hans Emil Weber gerichtete These von der Eigenart des Theologiebegriffs Calixts sich in der Überprüfung und Anwendung auf weitere Textbereiche bewährt hat, und er nimmt dankbar zur Kenntnis, daß an einigen Stellen Differenzierungen und Korrekturen vorzunehmen sind (nicht immer kann ich sie akzeptieren: so habe ich z. B. die Arbeit von Schüßler nach der vor ihrer Drucklegung allein zugänglichen maschinenschriftlichen Fassung und deshalb mit anderen, nicht aber „irrtümlichen“ Seitenzahlen zitiert [S. 169 Anm. 79]; daß die von Calixt geplante „Summa“ nicht ein umfassenderes Werk als die „*Epitome theologiae*“ von 1619 gewesen wäre, wie ich, Henke folgend, annahm, sondern ein kürzeres, im Sinne der nach den Helmstedter Universitätsstatuten für Anfänger vorgeschriebenen „*Summa doctrinae*“ in Katechismusform [S. 195 f. Anm. 76], kann ich angesichts der bei Henke zu lesenden Quellenzeugnisse noch nicht für erwiesen halten). Zu kurz kommt gegenüber den gründlichen Detailuntersuchungen die theologiegeschichtliche Einordnung. Hier vermißt man den Blick für weitere Zusammenhänge. So dürfte Calixt z. B. in der Abstufung des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament kaum so originell sein, wie er bei E. (S. 109) erscheint. Calixt folgt doch darin nur dem Erasmus.

Entscheidend ist, ob E. eine überzeugende Antwort gegeben hat auf die von ihm gestellte Frage nach dem Zusammenhang zwischen Calixts Theologiebegriff und seinen Bemühungen um die Überwindung der Konfessionsspaltung. Die angebotene Lösung besteht im unmittelbaren Zusammenschluß der von Wallmann und Schüßler relativ getrennt untersuchten Aspekte der Theologie Calixts, nämlich in dem Versuch des Nachweises, daß Calixt die Theologie als strenge Wissenschaft zu konstituieren versucht habe in der Absicht, das Problem der gespaltenen Christenheit dadurch zu bewältigen. „Die Untersuchung hat gezeigt“, so abschließend das Resümee, „daß Calixts theologisches Denken bewegt wird von der Grundfrage, wie das Problem der Zerspaltenheit der christlichen Kirche in verschiedene Konfessionen bewältigt werden kann . . . Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, entwirft Calixt die Theologie als eine Wissenschaft im strengen Sinne“ (S. 150).

Gegen diese Ineinsetzung von wissenschaftlicher Grundlegung und unionistischer Abzweckung der Theologie erheben sich nun aber Gegenfragen. Nach bisheriger Anschauung hat Calixt eine Wandlung von einer anfangs konfessionellen, polemischen zu einer universalkirchlichen, irenischen Haltung durchgemacht. Er ist mit seinen Unionsbestrebungen erst verhältnismäßig spät hervorgetreten. Schüßler fand die ersten Zeugnisse dafür erst ab 1626. Dagegen hat Calixt sich um die Grundlegung einer streng wissenschaftlichen Theologie von seinen ersten Anfängen her bemüht. Calixts eigentümlicher Theologiebegriff kann bereits mit der „*Epitome theologiae*“ von 1619 belegt werden. Wie soll dieser historische Graben übersprungen werden?

Nicht sehr glücklich ist es, wenn E. solchen historischen Fragen zunächst keinen Raum geben will, weil es ihm um den „systematischen Zusammenhang, nicht aber um die biographische Entwicklung des theologischen Denkens Calixts“ gehe (S. 213 f. Anm. 2). E. bleibt jedoch bei einer solchen unmöglichen Auseinanderreißung

von systematischer und historischer Methode zum Glück nicht stehen, sondern sucht das hier auftauchende Problem so zu lösen, daß er die traditionelle, von Schüssler befestigte Anschauung von einer Wandlung Calixts vom konfessionellen zum universalkirchlichen Standpunkt überhaupt in Frage stellt. Allenfalls einen Wandel Calixts in sehr früher Zeit zwischen 1611 und 1614, also vor seinen ersten theologischen Veröffentlichungen, will er zugeben (S. 214). Mit Hilfe dieser Frühdatierung würden sich Calixts Bemühung um Wissenschaftlichkeit der Theologie und sein Streben nach Kirchenunion aus dem Nacheinander in ein Nebeneinander ordnen lassen.

Nun habe ich selbst ebenfalls Schüsslers Behauptung von einer Wandlung Calixts zu relativieren gesucht und kann E. hier ein Stück weit folgen (vgl. S. 159 Anm. 1 meiner o. g. Arbeit). Aber eben nur ein Stück weit, nicht bis zu dieser jede Entwicklung für irrelevant erklärenden Projektion des Unionismus in die Frühphase der Theologie Calixts. Ich sehe auch nicht, daß die von E. beigebrachten Zeugnisse aus der Frühzeit wirklich Zeugnisse für den Versuch sind, das Problem der Konfessionsspaltung zu bewältigen. Es sind Zeugnisse dafür, daß das Problem der Wahrheit angesichts der Konfessionsspaltung von Calixt als brennend empfunden wurde. Aber wer hat das eigentlich nicht als brennend empfunden? Mir scheint, daß E., mit dem vagen Begriff der „Bewältigung“ der Konfessionsspaltung arbeitend, *das Problem der Evidenz der Wahrheit angesichts der Konfessionsspaltung von dem Problem der Überwindung der Konfessionsspaltung nicht deutlich genug unterschieden* hat. Das im Titel des Buches genannte Problem „Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit“ ist ja keineswegs nur ein von Calixt ernstgenommenes Problem. Es ist, solange die Wahrheitsfrage ernstgenommen wird, ein Grundproblem jeder konfessionellen Theologie, auch der eines Johann Gerhard und eines Abraham Calov. Ich komme nicht daran vorbei, bei Calixt eine *Entwicklung* zu konstatieren, eine Entwicklung vom Ernstnehmen des Problems der Wahrheit angesichts der Zerspaltenheit der christlichen Kirche, was bei Calixt von allem Anfang an von seinen humanistischen Voraussetzungen her natürlich anders angegangen worden ist als in der lutherischen Orthodoxie, hin zu den ganz praktischen Überlegungen einer Überwindung der Zerspaltenheit der christlichen Kirche mittels einer hierfür geeigneten wissenschaftlichen Theologie. Schüssler hat gezeigt, daß der unmittelbare Anstoß zu Calixts Neudurchdenken der Frage der kirchlichen Einheit nicht aus der Theologie, sondern aus den schmerzlichen Erfahrungen des Krieges kam (Schüssler aaO 45). Bei E. spielt der Dreißigjährige Krieg überhaupt keine Rolle mehr. E. braucht den Krieg in seiner Arbeit nirgendwo zu erwähnen, da alle Entscheidungen bereits in den Vorkriegsjahren gefallen sein sollen. Ob dies wirklich ein Gewinn für die Calixtforschung ist, oder ob hier nicht ein Verlust der Dimension der Geschichte zu beklagen ist und somit ein Rückschritt erfolgt, möchte ich an dieser Stelle doch fragen.

Die These des Buches, Calixts wissenschaftliche Grundlegung der Theologie sei um der *Bewältigung der Konfessionsspaltung* willen unternommen worden, kann übrigens noch von einer anderen Seite her in Frage gestellt werden. Nämlich von dem Überschuß, der sich aus dem rationalen Ansatz dieser Theologie für die Lösung der konfessionellen Frage ergibt. Aus der Behauptung von der vernünftigen Evidenz der biblischen Offenbarung gewinnt Calixt ja nicht nur eine unparteiische Instanz zur Schlichtung der konfessionellen Streitigkeiten, sondern zugleich auch eine Beweisinstanz für die Wahrheit des Christentums gegenüber den nichtchristlichen Religionen. E. sieht durchaus, was schon in früheren Arbeiten festgestellt worden ist, daß Calixt von seinem rationalen Ansatz her die Theologie zu einer allgemeinen Religionswissenschaft weiterbildet und daß er bereits einen Beweis für die Absolutheit des Christentums in der Religionsgeschichte zu führen vermag: „Calixt weitet das mit dem Vorhandensein verschiedener christlicher Konfessionen gestellte Problem sogar aus auf das Phänomen der verschiedenen Religionen überhaupt, denn auch zwischen ihnen und der christlichen Lehre ist die Wahrheit umstritten“ (150). An dieser Stelle müßte E. doch stutzig geworden sein. Denn damit ist doch der thematische Rahmen „Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit“ gesprengt, und man müßte fragen, ob eine rationale wissenschaft-

liche Theologie für Calixt nicht auch nötig war um der Bewältigung des Problems der *außerchristlichen Religionen* willen, wie man sie um 1600 in Europa erstmals genauer kennenlernte (vgl. dazu etwa Philipp Nicolais Entwurf einer Missions-theologie aus den gleichen Jahren unmittelbar vor dem Dreißigjährigen Krieg!). Also: die *eine* Wahrheit in der Vielzahl der Religionen! Hier klappt zwischen der Fragestellung der Arbeit und der gefundenen Antwort ein Mißverhältnis, auf das E. hätte eingehen müssen. Vielleicht ist er selbst bereits darauf gestoßen, wenn er in der abschließenden Zusammenfassung (S. 150 ff.) gar nicht mehr so sehr von der Konfessionsspaltung als vielmehr allgemein von dem Problem der Geschichtlichkeit der Kirche in ihrer Verkündigung spricht, dessen Heraufkunft Calixt im Unterschied zu den orthodoxen Theologen seiner Zeit deutlich gesehen haben soll. Besser wäre es dann gewesen, von dem Ergebnis der Arbeit her die Einleitung mit der Fragestellung noch einmal neu zu schreiben. So wird man die Bedenken nicht los. Es sind etwa die gleichen Bedenken, die man vorbringen würde gegen den Versuch, Schleiermachers Grundlegung einer wissenschaftlichen Theologie in der „Kurzen Darstellung des Theologischen Studiums“ als einen einzig um der Union zwischen Lutheranern und Reformierten willen verfaßten Entwurf zu interpretieren.

Witten-Buchholz

Johannes Wallmann

Georg Calixt: *Schriften zur Eschatologie*, hg. v. Inge Mager (= Georg Calixt, Werke in Auswahl, Bd. 4). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1972. 514 S.

Ders.: *Einleitung in die Theologie*, hg. v. Inge Mager (= Georg Calixt, Werke in Auswahl, Bd. 1). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1978. 481 S.

Die von der „Abteilung für Niedersächsische Kirchengeschichte an den Vereinigten Theologischen Seminaren der Universität Göttingen“ herausgegebene, auf insgesamt acht Bände veranschlagte Ausgabe der Werke des Helmstedter Theologen Georg Calixt (1586–1656) schreitet weiter voran, wenn auch nicht ganz so zügig, wie 1970 im Vorwort zu dem an erster Stelle erschienenen Band 3 „Ethische Schriften“ (vgl. meine Rezension ZKG 85, 1974, 433–36) versprochen.

Band 4 „Schriften zur Eschatologie“ ist der bislang umfangreichste Band dieser Ausgabe. Er enthält drei dogmatische Monographien Calixts: „De immortalitate animae et resurrectione carnis“ (1627); „De supremo Iudicio“ (1635); „De bono perfecte summo“ (1643). Warum die dritte Schrift mit verkürztem Titel wiedergegeben wird, ist nicht ersichtlich. Erst der vollständige Titel „De bono perfecte summo sive aeterna beatitudine“ macht die eschatologische Thematik eindeutig. Calixt selbst sprach einfach von seiner Schrift „de aeterna beatitudine“. Alle drei Schriften bilden, wie Mager zeigt, eine von vornherein geplante und folgerichtig durchgeführte eschatologische Trilogie. Sehr einleuchtend, was Mager über die formale Zuordnung dieser Schriften zur akademischen Theologie, von Calixt im Apparatus theologicus als *wissenschaftliche* Theologie von einer nur für die Verkündigung zurüstenden *kirchlichen* Theologie unterschieden, ausführt. Ob man dagegen sagen kann: „Georg Calixts eschatologische Gedanken passen ganz in den Rahmen der orthodoxen Lehrbildung“ (Einleitung, S. 11), würde ich vorsichtig bezweifeln. Einmal besitzen wir noch kein abgerundetes Bild der Eschatologie der lutherischen Orthodoxie, das solches Urteil möglich machte. Denkt man nur an die seit Johann Gerhard zur lutherisch-orthodoxen Eschatologie gehörende Lehre von der *annihilatio mundi*, so hat sie Calixt nicht gelehrt. Mager erwähnt selbst, daß Calixt jede Auseinandersetzung mit der Fegefeuerlehre vermeidet, was für die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts ebenfalls atypisch ist. Calixts Schüler Justus Gesenius hat in seiner Doktordisputation „De igne purgatorio“ (1643), wie Mager selbst feststellt, „ansatzweise auch positive Aussagen über den Zwischenzustand“ gemacht (40), und Calixt selbst ist, über die drei in diesem Band vereinigten eschatologischen Abhandlungen noch hinausgehend, in seinen letzten Jahren sogar mit einer Disputation „De statu animarum separatarum“