

Auf der Suche nach der ewig gültigen Lehre

Theologische Grundlagenreflexion im Dienste der Irenik bei Georg Calixt

Von Christoph Böttigheimer

Die Theologie war von Anfang an bemüht, über die Art und Weise des Zustandekommens ihrer Erkenntnisse Rechenschaft abzulegen. Trotzdem aber wurden erst im konfessionellen Zeitalter theologische Prinzipien- und Erkenntnislehren in monographischer Form verfaßt, denen dann im 19. Jahrhundert erstmals die Bezeichnung „theologische Erkenntnislehre“ zukam¹. Als entscheidend für die Ausbildung einer monographisch selbständigen theologischen Grundlagenforschung ab dem 16. Jahrhundert gelten allgemein kontroverstheologische Motive: Im Zuge des Konfessionalismus mußten konfessionsspezifische Erkenntnisse als stichhaltig aufgewiesen, d. h. über deren Gesetzmäßigkeit Rechenschaft abgelegt werden. Als Beleg dafür, daß im reformatorischen und nachreformatorischen Jahrhundert theologische Prinzipien- und Erkenntnislehren auch in *irenischer* Gesinnung und nicht nur in *kontroverstheologischer* Absicht entwickelt wurden, soll im folgenden die theologische Grundlagenforschung des lutherischen Theologen Georg Calixt (1568 bis 1656) vorgestellt werden.

In einer vom konfessionellen Absolutismus geprägten Zeit stellte Calixt bereits seine gesamte theologische Forschung in den Dienst der Irenik, wobei er sein kirchliches Unionskonzept durch eine detaillierte theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre fundierte. Das irenische Motiv eigens hervorzuheben, das der theologischen Grundlagenreflexion Calixts zugrundeliegt, erscheint in zweifacher Hinsicht interessant: Zum einen steht es den zumeist kontroverstheologischen Beweggründen zur systematischen Entfaltung einer theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre im 16. Jahrhundert konträr gegenüber und zum andern ist die Kenntnis Calixts theologischer Grundlagenarbeit gerade in ihrer irenischen Ausrichtung unverzichtbar für das Verständnis seiner Irenik selbst. Denn diese stützt sich vor allem auf eine wissenschaftstheoretische Konzeption der Theologie und eine erkenntnistheoretische Wiederentdeckung der kirchlichen Tradition in der lutherischen Theologie. Dennoch aber wurde Calixts Irenik immer wieder vorschnell auf die Lehre von den heilsrelevanten Fundamentalartikeln bzw. vom *consensus antiquitatis* (*quinqüesaecularis*) eingeengt, was nicht selten zu Mißdeutungen seiner Unionstheologie führte. So ist es u. a. auf die Mißachtung seiner erkenntnistheologischen Vorüberlegungen zurückzuführen, daß sich vor allem der Vorwurf, Calixts Irenik zeichne sich

¹ Vgl. *M. Seckler*, Theologische Erkenntnislehre – eine Aufgabe und ihre Koordinaten. Aus Anlaß einer Neuerscheinung, in: *ThQ* 163 (1983), 40–46, hier: 40 f.

durch eine Ungeschichtlichkeit aus, über Jahrhunderte hinweg behaupten konnte – zu unrecht, wie sich im folgenden zeigen wird.

Weil dem irenischen Moment in der theologischen Grundlagenreflexion Georg Calixts also eine herausragende Stellung im Vergleich mit jenen theologischen Erkenntnislehren zukommt, die sich in der kontroverstheologischen Situation des 16. bzw. 17. Jahrhunderts ausbildeten, zugleich aber diese irenische Ausrichtung bislang nur wenig Beachtung findet, soll zunächst der Einfluß, den Calixts Irenik auf seine theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre ausübt, aufgewiesen und abschließend seine theologische Grundlagenforschung im Lichte der heutigen Ökumenediskussion bewertet werden.

1. Aristoteles-Renaissance im Zeitalter der Orthodoxie

Die Kontroverstheologie zwang die konfessionellen Parteien, ihren theologischen Standpunkt argumentativ zu begründen, woraus eine vertiefte Reflexion theologischer Erkenntnisprinzipien resultierte. In der katholischen Theologie führte dies zu einer differenzierten Darlegung des Verhältnisses von Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt, während sich in der altprotestantischen Theologie eine umfassende Lehre von der Heiligen Schrift als der alleinigen theologischen Autorität („sola scriptura“) herausbildete. Um sich gegenüber der katholischen Theologie in wissenschaftlicher sowie begrifflicher Hinsicht behaupten zu können, setzte in der altprotestantischen Orthodoxie zudem eine Aristoteles-Renaissance ein, die in der Ausbildung einer altprotestantischen Schulphilosophie gipfelte²: In der aristotelischen Metaphysik fand die altlutherische Theologie die notwendige allgemeine Begrifflichkeit, in der Logik die geeignete Methode, um das theologische Erbe der Reformation rational verteidigen zu können, und in der Natürlichen Theologie sowie im Naturrecht die Bedingung der Möglichkeit, ihre dogmatischen Aussagen philosophisch unterbauen und apologetisch absichern zu können.

Im Kontext dieser Aristoteles-Renaissance ist die Theologie Calixts zu sehen. Auch er brachte der Philosophie, vor allem der Logik sowie der Metaphysik, ein besonderes Interesse entgegen, was letztlich auf seine philosophische und theologische Ausbildung an der Universität Helmstedt zurückzuführen ist. Insbesondere der Philosoph Cornelius Martini (1568 bis 1621), der mit der Lehre der Logik beauftragt war, brachte den Aristotelismus in Helmstedt zu neuem Ansehen, und indem er der aristotelischen Metaphysik in der protestantischen Schulphilosophie zum Durchbruch verhalf, trug er zudem zur Neubegründung der Metaphysik im Luthertum bei. Unter seiner Anleitung entwickelte Calixt schon früh neben seiner Begeisterung für die Logik vor allem ein Interesse für die Metaphysik. Diese erachtete er für die wichtigste philosophische Disziplin und

² Vgl. Ch. Böttigheimer, Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt, Münster 1996, 18–26.

für die erste Wissenschaft, weil sie den anderen Wissenschaften den allgemeinsten Begriffsapparat bereitstellt und deren Gefüge eint und ordnet³. So ist es eine der vordringlichsten Aufgaben des Theologen, sich mit ihr vertraut zu machen: Sie allein ist die Bedingung der Möglichkeit einer theologischen Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift und damit Grundvoraussetzung jeder Dogmatik⁴.

2. Die Heilige Schrift: Erstes theologisches Erkenntnisprinzip

In der evangelischen Theologie des 17. Jahrhunderts werden vor allem in der Lehre von der Heiligen Schrift die fundamentalen theologischen Entscheidungen getroffen. Dies ist der Grund, weshalb Calixt seine Schriftlehre nicht innerhalb seiner Dogmatik, sondern bewußt in den Prolegomena zu seiner „Epitome theologiae“ entfaltet, also als theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre⁵. Im Sinne des reformatorischen Grundsatzes „sola scriptura“ ist die Heilige Schrift für ihn erstes theologisches Prinzip der Theologie. Von hier aus geht er der Frage nach der Methode theologischen Erkennens nach und versucht dabei mit Hilfe des Neuaristotelismus und dessen Wissenschaftsbegriff die Theologie als reine Wissenschaft zu begründen. Dieses Vorhaben unterscheidet ihn bereits von der lutherischen Orthodoxie; es zeichnet ihn als einen Humanisten aus und weist zurück auf die Universität Helmstedt, aber auch voraus auf seine Irenik, wie sich im folgenden noch zeigen wird.

Weil für Calixt die Frage nach dem Prinzip theologischen Erkennens eine Frage nach dem ersten Prinzip *menschlichen* Erkennens ist, ist seine Antwort humanistisch geprägt: Das theologische Erkenntnisprinzip kann nur die Heilige Schrift sein, da in ihr die göttliche Offenbarung in den Bereich menschlichen Erkennens eintritt⁶. Somit ist das „primum principium complexum“ der theologischen Erkenntnis die Heilige Schrift, näher das Urteil: „Quidquid scriptura docet verum est“⁷. Der Begriff „scriptura“ meint dabei nicht die formale Autorität der Schrift, also den Kanon, sondern den Inhalt derselben, der vor allem mit dem Begriff „Wort Gottes“ bezeichnet wird⁸. Wie aber vermag der Mensch zur Gewißheit zu gelangen, daß die Heilige Schrift bzw. das Wort Gottes die Wahrheit enthält? Die Antwort findet Calixt in der Selbstevidenz des principium

³ Vgl. G. Calixt, Epitome theologiae, ex ore dictantis ante triennium excepta, Goslar 1619/Helmstedt ⁵1661, Prolegomena I, XII ff; Apparatus theologicus sive introductio in studium et disciplinam Sanctae Theologiae (1628), Helmstedt 1656/²1661, 22.

⁴ Vgl. ders., Epit. Theol., Prolegomena I, XII.

⁵ Vgl. G. Calixt, Epit. Theol., Prolegomena II, 1–40; Ch. Böttigheimer, (s. Anm. 2), 98–109.

⁶ Vgl. G. Calixt, Epit. Theol., Prolegomena II, 8.

⁷ Ebd., Prolegomena II, 9. Insofern es sich bei dem theologischen Erkenntnisprinzip um ein erstes Urteil handelt, kann es dem Erkennen nicht vorausliegen, sondern ist vielmehr als erstes Erkanntes und für die Theologie als „primum creditum“ aufzufassen.

⁸ Vgl. ebd., communis partis.p. III, 121.

auch den voluntativen Vertrauensglauben (*fiducia*) umfaßt²⁴. Damit überschneiden sich in Calixts Glaubensbegriff die aristotelische Unterscheidung zwischen *habitus intellectus* und *habitus voluntatis* einerseits und die aus seiner Prinzipienlehre herrührende Evidenzabgrenzung andererseits. Doch ist es letztlich die erkenntnistheoretische Differenzierung, die den natürlichen Glauben vom übernatürlichen und als solchen vom wahren, rechtfertigenden Glauben trennt und näher bestimmt. Denn allein die *fides acquisita* gründet in der *ratio*, während die *fides infusa* auch in ihrer melanchthonischen Dreiteilung (*notitia*, *assensus*, *fiducia*) auf der *efficacia* des Wortes Gottes und damit auf der *revelatio* beruht. Infolge der Ausrichtung der *fides acquisita* auf *notitia* und *assensus* und der damit verbundenen Zuordnung zur *fides infusa* hat hier jedoch die *ratio* im Glaubensbegriff einen Ort erhalten²⁵, was für Calixts Irenik nicht ohne Bedeutung ist.

Die erkenntnistheoretische Fundierung der Theologie wirkt sich nicht nur auf Calixts Glaubensverständnis aus, vielmehr beeinflusst sie ebenso sehr seinen Begriff vom Wort Gottes. Bei dessen Verobjektivierung unterscheidet er drei verschiedene Erscheinungsformen, denen er jeweils unterschiedliche Begriffe (*articuli fidei*, *verbum dei* und *scriptura sacra*) und verschiedene Aspekte (Heilsnotwendigkeit, Unveränderlichkeit und Superrationalität) zuordnet²⁶:

1. Der Begriff „*articuli fidei*“ bezeichnet in erster Linie den objektiven, heilsnotwendigen Lehrinhalt des Wortes Gottes, den Glaubensinhalt, dessen Evidenz in der *revelatio* gründet. Ihn macht die Theologie zu ihrem wissenschaftlichen Gegenstand, indem sie die *articuli fidei* aus der Schrift, dem ersten theologischen Erkenntnisprinzip, ableitet und sie zugleich an ihr mißt. So ist die Schrift für das theologische Erkennen *Quelle* und *Norm*²⁷ und die Aufgabe der Theologie insgesamt als Schriftauslegung zu verstehen²⁸.

2. Der Begriff „*verbum dei*“ steht für das Wort Gottes vor allem im Hinblick auf seine glaubenwirkende Kraft: In der Gegenwart wirkt Gott nicht unmittelbar zum Heil des Menschen, sondern vermittelt durch sein Wort. Dieses steht zwar außerhalb der Geschichte, doch verleiht er ihm im Heiligen Geist immer wieder neu glaubenwirkende Kraft²⁹ und ruft auf diese Weise den Heilsglauben

²⁴ Vgl. *ders.*, *Epit. Theol., communis partis p. III*, 120.

²⁵ Im Verständnis der *fides acquisita* als *habitus intellectus* drückt sich zugleich auch die Möglichkeit aus, welche Calixt dem rationalen Vermögen des Menschen einräumt: Selbst der gefallene Mensch ist noch in der Lage, beim rechten Gebrauch der Kräfte seines Verstandes und seines Willens, sich von der Heilsfrage betreffen zu lassen und mit Hilfe seiner *ratio* zu einer begründeten Erkenntnis der Schrift und der Glaubensartikel vorzudringen (vgl. *ebd.*, *communis partis p. III*, 151). Weil ferner die menschliche Vernunft auch „*sine supernaturali Spiritus auxilio*“ die „*species intelligibiles*“ der Schrift aufzunehmen vermag (vgl. *ebd.*, *Prolegomena I*, VII), hat allein die *ratio* als subjektive Bedingung der Möglichkeit der Glaubenserkenntnis zu gelten.

²⁶ Vgl. *ders.*, *De auctoritate sacrae scripturae etc.*, Helmstedt 1648, th. 45 ff.

²⁷ Vgl. *ebd.*, th. 47; *Epit. Theol., Prolegomena II*, 25, 29; *App. Theol.*, 10.

²⁸ Vgl. *ebd.*, 10.

²⁹ Vgl. *ders.*, *Epit. Theol., communis partis p. III*, 120; *ebd.*, *Prolegomena II*, 20; *App. Theol.*, 5 f.

hervor³⁰. Damit bezeichnet der Begriff „*verbum dei*“ im eigentlichen Sinne den unveränderlichen Heilswillen Gottes³¹, der sich dem Menschen im Wort Gottes offenbart und die *fides salvifica* zum Ziel hat³². Zwar expliziert sich das *verbum dei* im Evangelium³³ und im Gesetz³⁴, doch anders als das Gesetz ist das Evangelium im eigentlichen Sinne Wort Gottes, indem es die *misericordia* Gottes entfaltet, dem Menschen die göttliche *promissio* zusagt³⁵ und ihm die *efficacia* Gottes innewohnt.

3. Mit dem Begriff „*scriptura sacra*“ schließlich hebt Calixt in Verbindung mit der Lehre von der Inspiration den göttlichen Ursprung des Wortes Gottes hervor³⁶ und bezieht ihn darüber hinaus auf den Inhalt der Heiligen Schrift als des Subjekts des theologischen Erkenntnisprinzips.

Weil in erkenntnistheoretischer Hinsicht die *sacra scriptura* sowohl das Wort Gottes (*articuli fidei*) als auch das auf rationaler Evidenz beruhende Menschenwort beinhaltet, bemüht sich Calixt im Zuge seiner wissenschaftstheoretisch bedingten Verobjektivierung des Wortes Gottes, dasselbe inhaltlich präziser zu fassen. So sucht er nach dem Wort Gottes in der Schrift, wobei ihm sein superrationaler Offenbarungsbegriff als objektives Kriterium dient. Dies führt dazu, daß letztlich alles Menschliche bzw. Geschichtliche aus dem Wort Gottes eliminiert wird. Eine solche inhaltliche Differenzierung hat auch Auswirkung auf die Lehre von der Inspiration: In bezug auf das Wort Gottes, das unmittelbar auf das Heil und die Erlösung des Menschen zielt und dem die *efficacia* innewohnt, ist die göttliche Inspiration unmittelbar, während der Heilige Geist in bezug auf vernünftige Glaubensmysteria lediglich mittelbar wirkt, die biblischen Autoren vor Fehlern bewahrend³⁷. Dennoch aber garantiert die göttliche Inspiriertheit der gesamten Schrift deren Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit³⁸. Umgekehrt setzt auch das theologische Erkenntnisprinzip die These von der göttlichen Inspiriertheit der Schrift implizit voraus, da ja gerade deren Inhalt in seiner Irrtumslosigkeit Subjekt dieses Prinzips ist³⁹.

Offenbarung und Schrift stehen also erkenntnistheoretisch in direktem Zusammenhang: Die von Gott um des menschlichen Heiles willen⁴⁰ ausgehende superrationale Offenbarungswahrheit wurde zuerst mündlich, später schriftlich

³⁰ Vgl. *ders.*, *Epit. Theol., Prolegomena II*, 20 ff.

³¹ Vgl. *ebd.*, *communis partis p. III*, 121.

³² Vgl. *ders.*, *De praecipuis christianae religionis capitibus disputationes XV*, Helmstedt 1658, 61 th. 2.

³³ Vgl. *ders.*, *Epit. Theol., communis partis p. III*, 124.

³⁴ Vgl. *ebd.*, *communis partis p. III*, 122.

³⁵ Vgl. *ebd.*, *communis partis p. III*, 119 f.

³⁶ Vgl. *ebd.*, *Prolegomena II*, 12, 20; *De auctoritate sacrae scripturae*, th. 42 f; *De principio*, th. 28.

³⁷ Vgl. *ders.*, *De auctoritate sacrae scripturae*, th. 47.

³⁸ Vgl. *ebd.*, th. 7; *Epit. Theol., Prolegomena II*, 9.

³⁹ Vgl. *ders.*, *Epit. Theol., Prolegomena II*, 9, 30.

⁴⁰ Vgl. *ebd.*, *Prolegomena II*, 4, 8, 14 f; *App. Theol.*, 13 f.

vermittelt, so daß die Schrift erkenntnistheoretisch mit der Offenbarung verknüpft ist, ohne selbst ein Moment der ursprünglich mündlich ergangenen *revelatio* zu sein. Da diese aber vergangen und abgeschlossen ist, tritt die Schrift an die Stelle der ursprünglichen Unmittelbarkeit zwischen Gott und den Menschen⁴¹, wodurch die *revelatio* zu einem schriftlichen Traditionsgut, zur „*scriptura sacra*“⁴² wird, welche in der Gegenwart durch die *efficacia* wiederum zum „*verbum dei*“ wird. Dieser *efficacia* entspricht die göttliche Inspiration⁴³, welche vermittelnd zwischen der Offenbarung und der *scriptura sacra* steht und deren Irrtumslosigkeit sichert.

4. Die Theologie: Eine praktische Wissenschaft

Aufgrund irenischer Interessen bemüht sich Calixt also, die Theologie mit Hilfe der *ratio* interkonfessionell zu konzipieren, wozu er das Wort Gottes wissenschaftstheoretisch verobjektiviert. Damit wird zwar sowohl sein Theologie- als auch sein Glaubensbegriff von der *ratio* geprägt, dennoch aber unterscheidet er in der auf die *revelatio divina* gestützten *doctrina* näherhin zwischen der Glaubenserkenntnis einerseits und der wissenschaftlichen Gelehrsamkeit andererseits⁴⁴. Auf sie möchte er den Theologiebegriff⁴⁵ ausschließlich angewandt wissen. Wie schon sein Lehrer C. Martini⁴⁶, so trennt also auch Calixt zwischen Theologie und Glauben (*fides infusa*), indem er im *doctrina*-Begriff zwischen den verschiedenen Erkenntnisformen differenziert: der auf dem „*habitus fidei*“ beruhenden Glaubenserkenntnis einerseits und der vom „*habitus theologiae*“ herrührenden theologischen Erkenntnis andererseits⁴⁷. Da er den Theologiebegriff allein auf die letztere Bedeutung der *doctrina divina* anwendet, führt er erstmals Theologie und Glauben als zwei artverschiedene Größen⁴⁸ in die lutherische Theologie ein: Weil die Theologie einerseits ein *habitus intellectus acquisitus*, eine Fertigkeit ist, die durch Fleiß, Übung, unter Einsatz des Ver-

⁴¹ Vgl. *ders.*, *De auctoritate sacrae scripturae*, th. 51.

⁴² Vgl. *ders.*, *Epit. Theol.*, Prolegomena II, 7–9.

⁴³ Vgl. *ebd.*, Prolegomena II, 36; *De auctoritate sacrae scripturae*, th. 3 ff. Offenbarung und Inspiration gehen also der Schrift voraus, weshalb eine Anerkennung der Offenbarung auch eine Anerkennung der inspirierten Schrift impliziert

⁴⁴ Vgl. *ebd.*, 5 f.

⁴⁵ Vgl. J. Wallmann, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tübingen 1961, 85 ff; P. Engel, *Die eine Wahrheit in der gespaltenen Christenheit*, Göttingen 1976, 58 ff; I. Mager, *G. Calixt. Werke in Auswahl*, Bd. II: *Dogmatische Schriften*, hg. von I. Mager, Göttingen 1982, 36 ff; Ch. Böttigheimer, (s. Anm. 2), 117–152.

⁴⁶ Vgl. I. Mager, *Lutherische Theologie und aristotelische Philosophie an der Universität Helmstedt im 16. Jahrhundert*, in: *JGNKG 73* (1975), 97 Anm. 75.

⁴⁷ Vgl. G. Calixt, *App. Theol.*, 7.

⁴⁸ Vgl. *ebd.*; J. Wallmann, (s. Anm. 45), 95 ff.

standes erworben werden kann⁴⁹, und es sich beim Heilsglauben andererseits um ein komplexes Phänomen handelt, das auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückgeht und *intellectus* und *voluntas* zugleich umgreift, darum ist die Theologie als rationale Wissenschaft deutlich von der *fides infusa* sowie vom intellektuellen *habitus* der gottgewirkten *fides* zu unterscheiden⁵⁰.

Wissenschaftstheoretisch hat sich die Theologie allein mit dem Offenbarungsinhalt zu befassen. Da dieser in der Heiligen Schrift positiv gegeben vorliegt, ist sie weder auf die *superrationale*, die Evidenz des theologischen Erkenntnisprinzips begründende Offenbarung angewiesen, noch hat sie den Heilsglauben zur Voraussetzung. Somit klammert Calixt die theologische Gewißheitsfrage aus seinem Theologiebegriff aus, stützt sich allein auf die Evidenz der Vernunft und differenziert konsequent zwischen dem *habitus theologiae* als einer menschlichen Leistung auf der einen und dem rechtfertigenden, von Gott gewirkten Vertrauens- wie auch Erkenntnisglauben auf der anderen Seite. Allein die menschliche Vernunft ist also Bedingung der Möglichkeit der Theologie im Sinne einer rationalen Wissenschaft von einem positiv gegebenen Glaubensinhalt⁵¹, so daß die Theologie von der subjektiven Seite des Glaubens, von der *fides infusa* absehen und allein „*sub lumine rationis*“ betrieben werden kann.

Trotz ihrer Trennung sind Theologie und Glaube nicht völlig voneinander losgelöst. Denn zum einen setzt die Theologie die *fides acquisita*, im Sinne des Wissens und Fürwahrhaltens der *articuli fidei*, voraus⁵², und zum andern ist sie auf die *fides infusa* hingeeordnet, da letztlich allein im Heilsglauben die Evidenz theologischer Aussagen gründet. Darüber hinaus ist es ja auch das erklärte Ziel der Theologie, die *fides acquisita* zu wecken⁵³ und so zum gottgewirkten Heilsglauben zu führen⁵⁴, allerdings nur mittelbar, da letztlich ja allein Gott unmittelbarer Urheber der *fides infusa* ist. Trotz ihrer Trennung sind Theologie und Glaube, *ratio* und *revelatio*, also aufeinander verwiesen: Der Theologie kommt in bezug auf den Glauben eine dienende Funktion zu, und sie bedarf der mit der *revelatio* gegebenen theologischen Evidenz; dennoch aber kann sie ihrer Genesis wie auch ihrer Funktion nach vom Heilsglauben unterschieden werden. Während Calixt also in seiner theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre

⁴⁹ Vgl. G. Calixt, *App. Theol.*, 12 ff. Indem der *habitus* der Theologie nach Calixt nicht durch Glaubensübungen bzw. durch *oratio*, *meditatio* und *tentatio* wie bei Luther oder in der lutherischen Orthodoxie zu erwerben ist, wo Glaube und Theologie wesentlich als eine Einheit gesehen werden bzw. die Theologie ein gottgegebener *habitus* ist, unterscheidet sich sein Theologieverständnis grundlegend vom der der altprotestantischen Orthodoxie (vgl. J. Wallmann, [s. Anm. 45], 71 ff).

⁵⁰ Vgl. G. Calixt, *Epit. Theol.*, Prolegomena I, III.

⁵¹ Vgl. *ders.*, *App. Theol.*, 5.

⁵² Vgl. *ders.*, *Epit. Theol.*, Prolegomena I, IV.

⁵³ Vgl. *ebd.*, *communis partis* p. I, 4.

⁵⁴ Die Theologie ist nicht nur dem Glauben distinktiv zugeordnet, vielmehr ist auch umgekehrt der Glaube auf die Theologie, nämlich auf die Lehre von den *articuli fidei* angewiesen (vgl. *ders.*, *App. Theol.*, 8).

die erkenntnistheoretische Grundlage der Theologie behandelt, geht es ihm dort, wo er dieselbe zu definieren versucht, allein um deren Wesen und Aufgabe.

Die für Calixts Theologiebegriff konstitutive Trennung von Glauben und Theologie – sowohl von der *fides infusa*, auf die sie hingeeordnet ist, als auch von der *fides acquisita*, die sie voraussetzt – bedeutet eine weitere Rationalisierung der Theologie und beeinflusst als solche die theologische Aufgabenstellung: Während sich der *intellectus habitus* des Glaubens im „*cognoscere*“ und „*vera esse credere*“ der Glaubensartikel äußert⁵⁵ und als solcher grundsätzlich Bedingung der Möglichkeit des Fiduzialglaubens ist, schlägt sich der *habitus intellectus* der Theologie als „*explicare*“, „*probare*“ und „*defendere*“ der *articuli fidei*, des Glaubensgegenstandes nieder⁵⁶. In diesem Sinne ist die Theologie als eine zu erlernende wissenschaftliche Gelehrsamkeit, als eine rein menschliche Angelegenheit nicht die Aufgabe aller, sondern allein derer, die mit dem „*docere*“ sowohl in der Verkündigung als auch in der Kirchenleitung beauftragt sind⁵⁷. Zur genaueren Definition der Theologie greift Calixt auf den habitualen Wissenschaftsbegriff Jakob Zabarellas (1533 bis 1589) zurück, in welchem der *finis* einer Wissenschaft zu deren *habitus* in Beziehung gesetzt und daraus der *modus* abgeleitet wird. Aufgrund ihres „*modus considerandi*“ definiert Calixt die Theologie als eine praktische Wissenschaft⁵⁸, da es ihr nicht um die Erkenntnis als solche, sondern um die Verwirklichung eines jenseits der Erkenntnis liegenden praktischen Zieles geht: des Glaubens⁵⁹. Damit hat die analytische Methode als hermeneutisches Prinzip bei der Auslegung der Heiligen Schrift zu gelten.

In bezug auf den *finis* der Theologie unterscheidet Calixt zwischen dem „*finis internus*“, dem Glauben, und dem „*finis externus*“, der ewigen Glückseligkeit, auf die der Glaube ausgerichtet und von Gott als *medium* eingesetzt ist⁶⁰. Da nach der Methodologie Zabarellas der *finis* einer praktischen Wissenschaft bei der Hervorbringung der für diesen *finis* nötigen *media* als Erkenntnisprinzip dient⁶¹, hat die Theologie zuallererst von ihrem *finis externus*, der ewigen Seligkeit auszugehen, obgleich es ihr im Sinne der kirchlichen Aufgaben in erster Linie um die Weckung und Bewahrung des Glaubens geht⁶². Somit bildet die

⁵⁵ Vgl. *ders.*, *Epit. Theol.*, Prolegomena I, III.

⁵⁶ Vgl. *ders.*, *App. Theol.*, 6. Calixt unterscheidet also näher zwischen dem *habitus theologiae* und der *fides acquisita*, verstanden als „*simplex cognitio articulorum fidei*“ (vgl. ebd., 7).

⁵⁷ Vgl. *ders.*, *Epit. Theol.*, Prolegomena I, IV.

⁵⁸ Vgl. ebd., Prolegomena II, 40: „*Theologia est Habitus intellectus practicus*“.

⁵⁹ Weil die Theologie als Schriftauslegung zu verstehen ist, deshalb muß die Zielsetzung der Theologie die Intention des in der Schrift bezugten Wortes Gottes selbst widerspiegeln und kann darum nur der Glaube selbst sein (vgl. ebd., Prolegomena II, 2 f).

⁶⁰ Vgl. ebd., Prolegomena II, 4.

⁶¹ Vgl. *J. Zabarella*, *De methodis liberi quatuor*, in: *Opera Logica*, lib. II cap. XIV, Sp. 212; ebd., lib. II cap. IX, Sp. 190 ff.

⁶² Vgl. *G. Calixt*, *Epit. Theol.*, Prolegomena II, 4; ebd., *communis partis* p. I, 42 f. Damit ist zwar die *beatitudo aeterna* im methodologischen Sinne Erkenntnisprinzip der Theologie, was dem Schriftprinzip jedoch deshalb nicht widerspricht, da die ewige Seligkeit ja zugleich auch Intention der Schrift ist, so daß das ewige Heil auch als hermeneutisches Prinzip für die Schriftauslegung zu gelten hat.

Erfüllung des menschlichen Strebens nach der *beatitudo aeterna* das die Theologie organisierende Prinzip, wodurch diese eine teleologische, biblisch-heilsgeschichtliche Ausrichtung erfährt. In einem zweiten, dem analytischen Schema folgenden Schritt hat die Theologie sodann vom Subjekt zu handeln, an dem sich der *finis externus* realisieren soll: dem Menschen⁶³. Indem der Mensch *subjectum theologiae* wird, setzt eine Anthropologisierung der Theologie ein: Ausgehend vom Menschen, seinem Wissen und Fragen, kommt Calixt auf Gott und das Heil zu sprechen, das dieser dem erlösungsbedürftigen Menschen anbietet, und er schließt seine Dogmatik mit der Darlegung jener Mittel, welche dem Menschen zu seinem Ziel verhelfen.

5. Die Tradition: Zweites theologisches Erkenntnisprinzip

In seiner theologischen Grundlagenreflexion bemüht sich Calixt das reformatorische „*sola scriptura*“ erkenntnistheoretisch zu interpretieren und dadurch die Selbstevidenz des theologischen Erkenntnisprinzips wissenschaftlich zu sichern. Dabei bildet die Irenik den eigentlichen Hintergrund dieses Vorhabens. Denn seine theologische Prinzipienlehre zielt vor allem darauf hin, mit Hilfe der Einführung der *ratio* in den Glaubensbegriff bzw. der Verwissenschaftlichung der Theologie die durch das unveränderliche Wort Gottes angezeigte rechte Lehre in ihrer strittigen Auslegung inhaltlich eindeutig zu bestimmen und dadurch eine interkonfessionelle Gesprächsbasis zu schaffen: Allein der *ratio* kommt es zu, die rechte, unwandelbare Lehre auf dem Weg syllogistischer Schlußverfahren, dem „*legitimo disputando modo*“⁶⁴, für alle evident und damit verbindlich zu ermitteln. Calixt ist überzeugt, daß eine kirchliche Union zu erzielen sein müßte, wenn von der rationalen Evidenz der Wahrheit ausgegangen und allein der Logik gefolgt wird.

Dieser Überzeugung steht jedoch die Tatsache gegenüber, daß die verschiedenen Konfessionskirchen das Wort Gottes, die Heilslehre, unterschiedlich interpretieren und dabei die rechte Lehre jeweils für sich behaupten, wodurch die Kontinuität der Wahrheit grundlegend in Zweifel gezogen wird. Um die kontinuierliche Identität des unveränderlichen Wortes Gottes trotz aller konfessioneller Trennungen und Streitigkeiten eindeutig und überzeugend aufweisen zu können, unterscheidet Calixt zwischen dem supernaturalen, unveränderlichen Glaubensinhalt, dem heilsnotwendigen Wort Gottes, auf der einen und dessen wissenschaftlicher Explikation, seiner menschlichen, veränderlichen Vermittlung auf der anderen Seite, also zwischen Glauben und Theologie. Was aber ist zu tun, wenn die *ratio* zur Ermittlung der unwandelbaren Lehre nicht ausreicht, wenn die wissenschaftlich-theologische Explikation der unwandelbaren *articuli fidei* in der Geschichte zu widersprüchlichen Ergebnissen führt?

⁶³ Vgl. ebd., Prolegomena II, 5.

⁶⁴ *G. Calixt*, *Responsum maledicis theologorum Moguntinorum pro Romani Pontificis infallibilitate praeceptoque communionis sub una vindiciis oppositum*, Helmstedt 1644, th. 138.

Je deutlicher Calixt in der geschichtlichen Differenzierung das grundsätzliche kontroverstheologische Problem erkennt, um so entschiedener stellt er in seiner irenischen Theologie dem Schriftprinzip die Tradition als ein zweites Erkenntnisprinzip ergänzend zur Seite⁶⁵. Denn all jene Sonderlehren und Häresien, die zur Verdunkelung der wahren Lehre und schließlich zu konfessionellen Spaltungen führten, entsprangen letztlich einer falschen Schriftauslegung. Darum muß zum Schriftprinzip, das an sich in Verbindung mit einer rationalen Schriftauslegung die rechte Lehre eindeutig und allgemeingültig ermittelt, zusätzlich nach einer solchen allgemeinverbindlichen Voraussetzung Ausschau gehalten werden, die die Schriftauslegung normiert und sichert – dies leistet das Traditionsprinzip⁶⁶. Denn die kirchliche Tradition bezeugt die rechte Lehre und stellt als solche die bereits für alle Zeiten richtig ausgelegte Schrift dar⁶⁷, da die heilsnotwendige Lehre ja selbst unwandelbar ist und ihr auch die Kirche nichts hinzuzufügen vermag.

Unter dem Begriff „*traditio*“ versteht Calixt im engeren Sinne das kirchliche Zeugnis jener Lehre, welche die Kirche von den Aposteln ursprünglich empfangen hat⁶⁸. Weil die Kirche jedoch die von Gott eingesetzte Lehre lediglich bezeugt, ihrem Zeugnis also keine Inspiration zugrundeliegt, kann die Tradition als eine menschliche, den geschichtlichen Wandlungen unterworfenen Angelegenheit selbst nicht unfehlbar sein⁶⁹. Somit unterscheiden sich Schrift (als Gottes unwandelbares, ewiges Wort)⁷⁰ und Tradition (als menschliches Produkt) grundsätzlich, obgleich beide die heilsnotwendige Glaubenslehre und die Sakramente überliefern⁷¹. Trotzdem erblickt Calixt in der Tradition ein weiteres theologisches Erkenntnisprinzip, was er mit dem Verhältnis von (universaler) Kirche und Lehre begründet: Beide gehören untrennbar zusammen, weshalb die Kirche ihrer Verheißung nach nur dann bis ans Ende der Welt Bestand haben kann, wenn sie in der zum Heil notwendigen Lehre nicht irrt⁷². Das Zeugnis der Kirche ist somit immer auf die rechte, ihrem Einfluß letztlich entzogene Lehre bezogen⁷³, worin die Evidenz des Traditionsprinzips gründet. So kann die rechte Lehre sowohl anhand der Heiligen Schrift als auch der kirchlichen Tradition

⁶⁵ Vgl. H. Schüssler, Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik. Eine Studie zur Ökumenizität des Luthertums, Wiesbaden 1961, 71 ff; P. Engel, (s. Anm. 45), 127 ff; O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, Bd. IV, Göttingen 1927, 393 ff; Ch. Böttigheimer, (s. Anm. 2), 152–171.

⁶⁶ Vgl. G. Calixt, Prooemium ad Augustini „De doctrina Christiana“ et Vincentii Lerinensis „Commonitorium“, Helmstedt 1626/1655, 30.

⁶⁷ Vgl. ders., De autoritate antiquitatis ecclesiasticae, 67 th. 7.

⁶⁸ Vgl. G. Calixt, Prooemium, 28.

⁶⁹ Vgl. ebd., 37.

⁷⁰ Vgl. ebd., 34.

⁷¹ Vgl. ebd., 29.

⁷² Vgl. ders., De autoritate antiquitatis ecclesiasticae, 74 th. 21.

⁷³ Vgl. ders., Prooemium, 33.

erkannt werden, wobei die *traditio* als ein der Schrift *nachgeordnetes*, dennoch aber *selbständiges* Erkenntnisprinzip zu gelten hat⁷⁴.

Bei der kriteriologischen Bestimmung des Traditionsprinzips stützt sich Calixt auf die Formel des Vincentius von Lerinum: „*Teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum fuit*“, wobei er „*universitas*“ und „*consensus antiquitatis*“ als die beiden „*notae legitimae traditionis*“ bestimmt, also das „*semper*“ und „*ab omnibus*“ in Lerins Formel auf das kirchliche Altertum bezieht⁷⁵. Weil das Kriterium der „*antiquitas*“ leichter zu handhaben ist als das der „*universitas*“, zieht er das erstere dem letzteren vor: Was die Alte Kirche, vor allem die bedeutendsten Kirchenlehrer⁷⁶ sowie die altkirchlichen Symbole bzw. Konzilienentscheidungen⁷⁷, in Kontinuität zu ihrem Ursprung offenkundig, stetig und beharrlich in Einmütigkeit lehrt, macht die fundamentale Tradition, d. h. die *regula fidei* aus⁷⁸. Wenn die kontinuierliche Identität der ausgelegten Schrift also infolge unterschiedlicher konfessioneller Schriftauslegungen gefährdet ist, so kann gerade die altkirchliche Tradition als heuristisches Prinzip dazu dienen, die richtig ausgelegte Schrift wiederzuentdecken, indem sie die *regula fidei* bezeugt und so die rechte Lehre als Ergebnis präsentiert. Damit ist das Traditionsprinzip dem Schriftprinzip im Sinne einer Normierung und Sicherung zu- und untergeordnet und hilft, kontroverstheologische Streitigkeiten auszuräumen. Auf sie vermag eine Theologie, die auf dem Hintergrund inner- und interkonfessioneller Streitigkeiten eine allgemeinverbindliche Basis theologischen Erkennens sucht, nicht zu verzichten.

6. Ergebnis

Indem Calixt das reformatorische Prinzip des „*sola scriptura*“ erkenntnistheoretisch reflektiert, trägt seine theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre nicht nur zur Verwissenschaftlichung der Theologie innerhalb des Luthertums bei, vielmehr steht sie gerade dadurch ganz im Dienste seiner Irenik. Denn nachdem ihm die geschichtliche Differenzierung in der Vermittlung der christlichen

⁷⁴ Vgl. ders., Epit. Theol., Prolegomena II, 29. Vgl. auch Calixts Definition der Theologie: „*Theologia est Habitus intellectus practicus docens e revelatione divina sacris literis comprehensa et testimonio veteris Ecclesiae comprobata, quomodo ad aeternam vitam perveniendum sit; vel est Habitus intellectus practicus iuxta revelationem divinam sacris Scripturis comprehensam et testimonio Apostolicae Catholicae Ecclesiae comprobata docens et dirigens, quaecumque ad consequendam aeternam beatitudinem faciunt; vel est Habitus intellectus practicus docens, qua via ad aeternam beatitudinem perveniatur, et dirigens, quaecumque ad eam consequendam quoque modo pertinent*“ (ebd., Prolegomena II, 40).

⁷⁵ Vgl. ebd., 33; 42.

⁷⁶ Vgl. ebd., 44 ff; App. Theol., 157.

⁷⁷ Vgl. ders., Discurs von der wahren Christlichen Religion und Kirchen etc., Braunschweig 1652, th. 96 f; Prooemium, 47 f; Digressio qua excutitur nova ars etc., in: Epitomes theologicae moralis pars prima, Helmstedt 1662, 121–423, th. 73. 229.

⁷⁸ Vgl. ders., Prooemium, 38.

Lehre als das zentrale konfessionelle Problem bewußt wurde, bemüht er sich auf dem Wege der ratio dem Problem geschichtlicher Differenzierung beizukommen. So bringt bereits seine theologische Grundlagenreflexion zum Ausdruck, worin er die Problematik kirchlicher Spaltung erkennt und wie er sie zu lösen gedenkt: Das Menschliche bzw. Geschichtliche führt zu widersprüchlichen Auslegungen des Wortes Gottes, das jedoch selbst nur als ungeschichtlich, unwandelbar gedacht werden kann, soll die Wahrheit kontinuierlich sein. Aus diesem Grunde bemüht er sich, die rechte Lehre unabhängig von allen subjektiven Einflüssen zu bestimmen. Dazu differenziert er zwischen Glauben und Theologie und definiert diese als eine rationale Wissenschaft, indem er sie ausschließlich auf rein objektive Erkenntnisprinzipien gründet. Durch ein signifikationshermeneutisches Wortverständnis, die Ausklammerung des Selbstverständnisses des glaubenden Subjekts aus dem theologischen Erkenntnisprozeß und die Verpflichtung auf die ratio glaubt er einen objektiven Standpunkt, eine konfessionsneutrale Ausgangsbasis gewinnen zu können. So wird Calixts Theologiebegriff durch einen humanistisch bedingten Vernunftoptimismus geprägt und eines seiner großen Verdienste ist darin auszumachen, daß er den Vernunftgebrauch in der lutherischen Theologie entschieden vertreten und mit Hilfe der Trennung zwischen Glauben und Theologie dieselbe als Glaubenswissenschaft begründet hat.

Das Problem der geschichtlichen Vermittlung der Wahrheit wird von Calixt zwar nicht explizit als Grund der kirchlichen Spaltung benannt, dennoch aber weist seine theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre eindeutig darauf hin, daß für ihn die Wahrheitsfrage, genauer deren geschichtliche Differenzierung, zunehmend zum zentralen konfessionellen Problem wird. Ihr begegnet er nicht nur mit Hilfe einer Rationalisierung der Theologie, sondern zugleich auch durch das Traditionsprinzip, das er, abweichend von der lutherischen Orthodoxie, dem Schriftprinzip als weiteres normatives Prinzip der Wahrheitsfindung regulativ zur Seite stellt. Denn erweist sich die Schriftauslegung in der Geschichte als strittig, so vermag die legitime traditio als die Bezeugung der richtig ausgelegten Schrift die nötige Klarheit zu schaffen. Damit ist Calixts theologische Grundlagenreflexion zutiefst von irenischen Motiven geprägt, weshalb seine Irenik nur in Verbindung mit seinen theologischen Vorüberlegungen richtig verstanden werden kann.

Calixts theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre bildet also die Basis seiner Unionskonzeption, und anhand seiner irenisch gewendeten Grundlagenreflexion lassen sich bereits wertvolle Schlüsse für die Ökumenediskussion der Gegenwart ziehen. Positiv ist hervorzuheben, daß es Calixt mit seiner theologischen Grundlagenarbeit gelang, die kontroverstheologischen Streitigkeiten des 17. Jahrhunderts auf ein wesentliches Problem hin zu konzentrieren: die geschichtliche Vermittlung der Wahrheit, wenngleich sein Lösungsansatz letztlich auch nicht ganz zu überzeugen vermag. Denn in der wissenschaftlichen Erkenntnis gibt es keinen neutralen Standpunkt des Beobachters. Gerade aber dieser Mangel, der Calixts erkenntnistheoretischen Überlegungen anhaftet,

macht auf einen wichtigen ökumenischen Aspekt aufmerksam: Wahrheitsfindung und Wahrheitsvermittlung müssen erkenntnistheoretisch als offene Prozesse gedacht werden, an welchen alle Konfessionen partizipieren. Denn das Wort Gottes ist grundsätzlich nicht objektivierbar, weshalb die *fides quae* immer nur in der Gesamtheit medialer, geschichtlicher Objektivationen vorliegt bzw. immer nur unter der Bedingung geschichtlicher Relativität zur Sprache kommen kann. So ist davon auszugehen, daß das objektive (*fides quae*) wie auch das subjektive Prinzip (*fides qua*) theologischer Erkenntnis in einer gegenseitigen Wechselbeziehung stehen, wodurch der kirchlichen Tradition, in der sich die christliche Lehre im Blick auf die „Zeichen der Zeit“ je neu darstellt, eine fundamentale Bedeutung zukommt.

Wenn in der Theologiegeschichte gegenüber Calixts Irenik immer wieder der Vorwurf der Ungeschichtlichkeit laut wurde⁷⁹, so zeigt gerade ein Blick in seine theologische Grundlagenreflexion, daß er keineswegs ungeschichtlich denkt, sondern sich ganz im Gegenteil mit dem Problem der Geschichtlichkeit in der Vermittlung des an sich unveränderlichen *verbum dei* intensiv auseinandersetzt. Allerdings verkennt er dabei, daß die Wahrheit stets menschlich, geschichtlich vermittelt wird und es insofern erkenntnistheoretisch keinen Ort außerhalb der Geschichte geben kann. Das Problem der geschichtlich bedingten Wahrheitsvermittlung vermag er letztlich also nicht zu lösen. Dennoch aber gelingt es ihm, in seiner theologischen Prinzipienlehre die prinzipielle Bedeutung der kirchlichen Tradition neu zu entdecken. Mit seinem Traditionsverständnis kommt er sowohl in der Kriteriologie als auch in der Annahme der Unfehlbarkeit kirchlicher Überlieferung dem katholischen Traditionsbegriff sehr nahe, wodurch er umgekehrt vom reformatorischen „*sola scriptura*“ abweicht. Doch belegen die protestantischen Bekenntnisschriften, daß auch die lutherische Orthodoxie die Theorie von der Heiligen Schrift als dem einzigen theologischen Erkenntnisprinzip praktisch nicht durchzuhalten vermochte⁸⁰.

Indem Calixt die beiden kontroverstheologischen Kampfbegriffe – Schrift- und Traditionsprinzip – als die zwei maßgebenden theologischen Erkenntnisprinzipien miteinander verknüpft, vermag er konfessionelle Gräben zu überwinden und einen wichtigen ökumenischen Beitrag zu leisten. Doch ist es ihm aufgrund seines humanistischen Geschichtsverständnisses verwehrt, nicht nur die *antiquitas ecclesiae*, sondern die gesamte kirchliche Tradition in ihrer theologischen Relevanz zu würdigen. Dies würde bedeuten, die Tradition als einen

⁷⁹ Vgl. u. a. H. Schüssler, (s. Anm. 65), 78 f, 177 f; O. Ritschl, (s. Anm. 65), 371; W. Gaff, Georg Calixt und der Synkretismus, Breslau 1846, 116 ff; I. Mager, Reformatorische Theologie und Reformationsverständnis an der Universität Helmstedt im 16. und 17. Jahrhundert, in: JGNKG 74 (1976), 32; P. Engel, (s. Anm. 45), 152; F. W. Kantzenbach, Das Ringen um die Einheit der Kirche im Jahrhundert der Reformation, Stuttgart 1957, 243; J. Wallmann, (s. Anm. 45), 88.

⁸⁰ Ein Beweis hierfür ist u. a. der Versuch, dem vermeintlichen Synkretismus Calixts durch eine neue Bekenntnisschrift beizukommen (vgl. *Consensus repetitus fidei vere Lutheranae* . . ., Wittenberg 1666).

pneumatischen Lebensvorgang der Kirche anzusehen und konfessionsspezifische Traditionen somit zunächst als grundsätzlich legitime, geschichtliche Objektivationen der einen christlichen Wahrheit zu akzeptieren. Damit ist zwar die Notwendigkeit verbunden, sich mit den konfessionellen Lehrdifferenzen unmittelbar auseinanderzusetzen, doch zeigt die heutige Ökumenediskussion, daß gerade an dieser Aufgabe kein Weg vorbeiführt. Dieser Aufgabe hat sich Calixt nicht gestellt, vielmehr versuchte er, von einem konfessionsneutralen Standpunkt ausgehend, mit seiner theologischen Grundlagenreflexion die kontrovers-theologischen Streitigkeiten seiner Zeit bewußt zu umgehen.

Damit aber haben Calixts irenische Grundüberlegungen nicht einfach als überholt zu gelten. Denn richtig hat er erkannt, daß ökumenische Gespräche nur dann sinnvoll zu führen sind, wenn rational argumentativ vorgegangen, also von allgemein evidenten Erkenntnisprinzipien ausgegangen und auf dem Weg wissenschaftlichen Diskurses ein Glaubenswissen geschaffen wird, das sich sowohl vor dem Wort Gottes als auch der Vernunft als gültig erweist. Der richtige Umgang mit der konfessionellen Traditionsbildung blieb ihm dabei verwehrt; er ist der heutigen ökumenischen Bewegung aufgegeben. Zu dieser Problemstellung kann seine theologische Grundlagenforschung letztlich wenig beitragen, wohl aber seine irenisch gewendete Fundamentalartikellehre, die auf seiner theologischen Prinzipien- und Erkenntnislehre aufbaut und im Zentrum seiner Unionstheologie steht. In ihr lehrt Calixt eine differenzierte Gewichtung und gestufte Verbindlichkeit von Glaubensaussagen und macht dadurch deutlich, daß im konfessionellen Gespräch der christliche Glaubensinhalt auf seine heilsrelevante Mitte hin zu konzentrieren ist, wodurch er den Grundgedanken des ökumenischen Modells der „versöhnten Verschiedenheit“ vorweggenommen hat⁸¹.

Dr. Christoph Böttigheimer, Münzgasse 10, 72070 Tübingen

Summary

In Quest of the Eternally Valid Doctrine

Basic theological reflexions dedicated to irenics in Gerorg Calixt's teachings

In contrast to the greater part of research in the basic of divinity in his days, Georg Calixt (1568 to 1656) does not develop his teaching of theological principles and their perception in a controversial but an irenic attitude. While working on his theology he more and more perceives the historical teaching of truth as the main problem between denominations. So he strives hard for the elimination of any subjective influence in interpreting the word of God in order to find the unwavering orthodox doctrine that has never changed. For that purpose he distinguishes between

⁸¹ Vgl. *Ch. Böttigheimer*, Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre, in: ÖR 46 (1997), 312–320.

faith and theology; the latter he defines as a rational discipline based on purely objective epistemology. In addition he treats the problem of teaching truth in history by acknowledging the principles of tradition, which he, in contrast to Lutheran orthodoxy, sets next to the principle of Scriptures as another normative principle to find truth. Connecting these two theology controversial terms – Scriptures and tradition – as the two main principles of cognition in divinity he succeeds in bridging gulfs between denominations. This is Calixt's essential contribution to the ecumenical dialogue.