

Lutherische Metaphysik im Streit.

Berichte von Calovs antisozinianischen Feldzügen

Dissertation

vorgelegt von

Olaf Reese, Göttingen,

angefertigt an der Theologischen Fakultät,
Fachbereich Systematische Theologie,
der Georg-August-Universität Göttingen.
Eingereicht: 9. Dezember 2008

Erstgutachter: Prof. Dr. Jörg Baur (em.), Systematische Theologie
Zweitgutachter: Prof. Dr. Thomas Kaufmann, Kirchengeschichte

Datum des Rigorosums: 4. November 2009

Meinen Eltern

Einleitung.....	1
1. Thema und Forschungsgegenstand	1
2. Ziel und Aufbau der Arbeit	9

I. Teil

Der geschichtliche Hintergrund der Kontroverse zwischen der lutherischen Orthodoxie und dem Sozinianismus

A. Der Sozinianismus – Gestaltwerdung und Lehrbegriff.....	13
1. Italien im Reformationsjahrhundert	13
1.1 Politische Lage	13
1.2 Religiöse Lage: Kirche und kirchliches System – Verhalten, Urteile, Folgen	15
2. Voraussetzungen des Sozinianismus.....	17
2.1 Rückbindung an theologische und allgemein-geistesgeschichtliche Strömungen	17
2.1.1 Forschungsübersicht	17
2.1.2 Charakteristika des Lebensgefühls und des Denkens der Renaissance – Versuch eines kritischen Konsenses	24
2.2 Der Evangelismus	28
2.2.1 Einführung	28
2.2.2 Evangelismus – Definition	28
2.2.3 Italienischer Evangelismus und Heterodoxie	30
2.2.3.1 Rationalistisch-humanistisches Gedankengut	31
2.2.3.2 Einfluss des Erasmus.....	32
2.2.3.3 Nährboden des Täufertums und Einfluss Servets	32
2.2.4 Verbreitung des Evangelismus in Italien.....	34
2.2.4.1 Siena	34
2.2.4.2 Bologna	36
2.2.4.3 Venedig	36
2.2.4.4 Padua	39
2.2.4.5 Florenz.....	40
2.2.5 Wellen der Vertreibung des Evangelismus.....	40
Exkurs: Der Evangelismus im Untergrund - Nikodemismus und erasmianischer Zweifel	42
3. Die italienischen Häretiker in der Schweiz	43
3.1 Historische Rahmendaten.....	43
3.2 Das innere Leben des italienischen Häretikertums	44
Castellio, Sebastian	46
Renato, Camillo.....	47
Curione, Celio Secundo.....	48
3.3 Die Unruhe des italienischen Dissidententums in der Schweiz, dargestellt am Beispiel ausgewählter Biographien.....	50
3.3.1 Gribaldi, Matteo Mofa.....	50

II

3.3.2	Gentile, Valentino.....	51
3.3.3	Biandrata, Giorgio	52
4.	Lelio Sozzini	53
4.1	Der familiäre Hintergrund.....	53
4.2	Lebensdaten.....	54
4.3	Inhalt und Entwicklung der theologischen Ansichten Lelio Sozzinis.....	59
4.3.1	Allgemeine Charakteristik.....	59
4.3.2	Bohrende Fragen an Calvin und Calvins brüske Abweisung.....	61
4.3.3	Lelios Äußerung zur Sakramentslehre des Consensus Tigurinus.....	63
4.3.4	Anfrage an Bullinger über die Natur des Glaubens.....	63
4.3.5	Anfrage an Gwalther über das Wesen der Reue.....	64
4.3.6	An Wolf über die Trinitätslehre.....	64
4.3.7	Lelios Apologie für Servet – Forderung nach Toleranz aus der Grundhaltung freien Forschens	65
4.3.8	Rückzug in die private Tätigkeit.....	67
4.3.8.1	Thesen zur Trinität	67
4.3.8.2	Paraphrase zum Johannesprolog	68
4.4	Bewertung von Lelios Zweifel – Eigenart und Entwicklung.....	69
5.	Fausto Sozzini, Entwicklung bis 1578	70
5.1	Jugendjahre.....	71
5.2	Flucht und Ausbildung in Lyon	72
5.2.1	Über den Anfang des Johannesevangeliums	73
5.3	Zeit am Hof Cosimos I.	74
5.3.1	De Sacrae Scripturae Autoritate	75
5.4	Basler Jahre	76
5.4.1	De Jesu Christo Servatore.....	77
5.4.2	De statu primi hominis ante lapsum	77
6.	Die reformatorische Bewegung in Polen	80
6.1	Hauptdaten der politischen Geschichte Polens im 16. und 17. Jahrhundert	80
6.2	Verfassungsentwicklung in Polen im 16. und 17. Jahrhundert.....	82
6.3	Hauptdaten der polnischen Konfessionsgeschichte	84
6.4	Geschichte der Ecclesia Minor.....	85
6.4.1	Vorgeschichte	85
6.4.2	Die Ereignisse zwischen 1555 und 1565	86
6.4.2.1	Die Jahre von 1555 bis 1559	86
6.4.2.2	Die Jahre von 1559 bis 1562 – Auseinandersetzung mit Stancaro	87
6.4.2.3	Die Jahre von 1562 bis 1565	89
6.5	Die Konfliktlage im Jahr 1578 - Entwicklung des Unitarismus in Polen bis zum Auftreten Fausto Sozzinis	91
6.5.1	Tauffrage.....	92
6.5.2	Amtsverständnis	92
6.5.3	Obrigkeit und politisches Amt.....	93
6.5.4	Haltung gegenüber nicht-christlichen Religionen	94
6.5.5	Gotteslehre und Christologie	94
6.5.5.1	Non-Adorantismuskontroverse in Polen	95
6.5.6	Die Lage um 1578	95
6.6	Die Ereignisse in Siebenbürgen	96

7.	Fausto Sozzini als Begründer des Sozinianismus	98
7.1	Einleitende Bemerkungen	98
7.2	Fausto Sozzini in Polen	98
7.3	Fausto Sozzini und die Ecclesia Minor - Übereinstimmungen und Differenzen.....	99
7.4	Fausto Sozzinis Beteiligungen an den Auseinandersetzungen der Ecclesia Minor	100
7.4.1	Auseinandersetzungen in der Lehre.....	100
7.4.1.1	Tauffrage	100
7.4.1.2	Amt und Schwert.....	101
7.4.1.3	Arianismus und Nonadorantismus	102
7.4.2	Verteidigungsschriften.....	102
7.4.3	Lehrschriften.....	103
7.5	Fausto Sozzini als Mentor der Ecclesia Minor.....	104
8.	Die Geschichte des sozinianischen Kirchenwesens in Polen.....	105
8.1	Gemeindeorganisation und Verbreitung	105
8.2	Das Schicksal der sozinianischen Gemeinde in Polen bis zum Vertreibungsedikt 1658 und die anschließende Auswanderung	106
8.2.1	Allgemeine Überlegungen	106
8.2.2	Regierungszeit Sigismund III. (1587-1632)	107
8.2.3	Regierungszeit Wladislaw IV. (1632-1648).....	107
8.2.4	Schicksal der Sozinianer unter Johann Kasimir (1648-1668).....	107
8.2.5	Der Sozinianismus nach 1658	108
	Exkurs: Nachwirkungen des Sozinianismus	109
9.	Das sozinianische Lehrsystem	110
9.1	Der Rakauer Katechismus in der Nachfolge der Schriften Sozzinis – Entstehung, Aufbau, Editionen	110
9.2	Grundzüge des sozinianischen Lehrsystems	112
9.2.1	Religion, Offenbarung, Hl. Schrift	112
9.2.2	Gotteslehre.....	116
9.2.3	Schöpfungslehre und Anthropologie	118
9.2.4	Person Christi	121
9.2.5	Das Werk Christi	128
9.2.6	Soteriologie.....	138
9.2.7	Eschatologie.....	143
10.	Bedeutende Sozinianer	145
10.1	Ältere Generation	145
10.1.1	Christoph Ostorodt (unbekannt-1611).....	145
10.1.2	Johann Völkel (Volcelius) (um 1565-1618).....	146
10.1.3	Valentin Schmalz (Smalcus) (1572-1622)	146
10.1.4	Hieronymus Moskorzowski (Moscorovius) (unbekannt-1625)	147
10.1.5	Adam Goslaw von Bebeln (Goslavius) (unbekannt-1640).....	148
10.2	Jüngere Generation.....	148
10.2.1	Johann Crell (1590-1633).....	148
10.2.2	Jonas Schlichting von Bukowiec (1592-1661).....	149
10.2.3	Martin Ruarus (1589-1657)	150
10.2.4	Joachim Stegmann d.Ä. (unbekannt-1633)	150

10.2.5	Joachim Stegmann d.J. (um 1618-1678)	151
10.2.6	Johann Ludwig von Wollzogen (1599-1661/4).....	151
10.2.7	Samuel Przypkowski (um 1592-1670)	152
10.2.8	Andreas Wiszowaty (1608-1678).....	153
10.2.9	Stanislaus Lubieniecki d.J. (1623-1675)	154
10.2.10	Peter Morskowski	154
B.	Die sozinianische Herausforderung und die orthodoxe Gegenwehr	155
1.	Der Sozinianismus in Altdorf.....	158
2.	Der Sozinianismus in Rostock	159
2.1	Frühe Wahrnehmung des Sozinianismus	159
2.2	Bewusstsein der sozinianischen Gefährdungen zur Zeit Calovs in Rostock (1634-1637).....	160
3.	Der Sozinianismus in Königsberg und Preußen.....	161
3.1	Frühe unitarische Regungen.....	161
3.2	Akademische Gegenwehr Mitte der 1620er Jahre	161
3.3	Abwehrmaßnahmen um 1640 und Calovs Königsberger Antisociniana	162
3.4	Spätere Maßnahmen gegen die Sozinianer	164
4.	Der Sozinianismus in Danzig.....	164
4.1	Allgemeine Übersicht: Politische Stellung Danzigs zum Königreich Polen und konfessionelle Lage.....	164
4.2	Danzig und der Sozinianismus vor Calov	165
4.3	Calov in Danzig (1643-1650).....	168
4.4	Sozinianismusbekämpfung in Danzig nach Calov	170
5.	Der Sozinianismus in Wittenberg	171
5.1	Vorgeschichte.....	171
5.2	Initialzündung: Die Widmung des Rakauer Katechismus an die Theologische Fakultät der Universität Wittenberg und das sozinianische Siegesbewußtsein	173
5.3	Reaktionen Wittenberger Professoren.....	175
5.4	Die sozinianische Herausforderung und die 'Systematik' der Reaktionen	181
5.5	Der Stand der orthodoxen Sozinianismusbekämpfung vor Calov, verdeutlicht am Beispiel der Auseinandersetzung mit der sozinianischen Schriftlehre bei Franz und im Wittenberger Fakultätsgutachten	184

C.	Calov als Sozinianismusbekämpfer	189
1.	Historisch-biographischer Kontext der antisozinianischen Schriften Calovs	189
1.1	Einleitende Bemerkungen	189
1.2	Calovs Bedeutung für die antisozinianische Kontroverse nach dem Urteil seiner Zeitgenossen	190
1.3	Die Bekämpfung des Sozinianismus als lebensgeschichtliches Datum in der vita Calovs.....	192
1.4	Überblick über die antisozinianischen Schriften Calovs.....	195
1.4.1	Antisociniana in Rostock.....	195
1.4.2	Antisociniana der zweiten Königsberger Zeit	196
1.4.3	Antisociniana in Danzig	197
1.4.4	Antisociniana in Wittenberg.....	199
2.	Calovs Wertung des Sozinianismus	201
2.1	Begrifflich-methodische Vorverständigungen über die Betrachtungsweise des Phänomens 'Sozinianismus'.....	202
2.2	Calovs Geschichtsdarstellung	204
2.2.1	Lelio Sozzini.....	204
2.2.2	Fausto Sozzini.....	206
2.2.3	Faustos Verbreitung der Theologia Laeliana.....	212
2.2.3.1	Faustos Auslegung des Johannesprologs	213
2.2.3.2	Über die Autorität der Heiligen Schrift.....	215
2.2.3.3	De Jesu Christo Servatore und die rationale Umgestaltung des Christentums.....	216
2.2.4	Abschluss der Geschichtsdarstellung – aktuelle Lage.....	219
2.3	Systematisch-theologische Abgrenzungen des Sozinianismus.....	221
2.3.1	Abgrenzung des Sozinianismus von der Theologie des Hl. Geistes	222
2.3.2	Verhältnis zur natürlichen Theologie und Religion.....	226
2.3.3	Verhältnis zum Islam und zum Judentum	234
3.	Methode der Widerlegung des Sozinianismus	236
3.1	Calovs Schrift gegen Crells 'De Uno Deo Patre' (1637)	236
3.2	Die kontroverstheologische Methodologie der Decas Dissertationum (1640)	246

II. Teil

Die systematische Auseinandersetzung zwischen Calov und dem Sozinianismus um die Prinzipien theologischer Erkenntnis

A.	Einführung	255
1.	Die Problemfaltung anhand von Calovs Untersuchungen zum proton pseudos der sozinianischen Theologie	256
B.	Schriftlehre	264
1.	Calovs Schriftlehre und Hermeneutik – Referat des Forschungsstandes.....	264
1.1	Hermeneutische Reflexionen	264
1.1.1	Grundregeln	264
1.1.2	Schriftsinn.....	270
1.1.3	Methodische Anweisungen – Analogia Fidei.....	272
1.1.4	Gebrauch der Hl. Schrift.....	273
2.	Calovs Schriftlehre in der Kontroverse gegen die Sozinianer	275
2.1	Eigenschaften der Schrift	275
2.1.1	Die Schrift als Wort Gottes	275
2.1.1.1	Insuffizienz der sozinianischen Argumente	284
2.1.2	Die Schrift als das wahre Wort Gottes	287
	Exkurs: Die sozinianischen Einwendungen gegen den einen Text und den einen Sinn der Schrift.....	294
2.2	Interpretation der Schrift	297
2.2.1	Der Vorgang der Auslegung.....	297
2.2.1.1	Das heilvolle Verständnis der Schrift und die Erleuchtung	297
2.2.1.2	Unmittelbare Offenbarungen.....	305
2.2.2	Die Rolle der Vernunft in der Auslegung.....	311
2.2.2.1	Die hermeneutische Ausgangsfrage	311
	Exkurs: Die Entwicklung der sozinianischen Positionen.....	318
2.2.2.2	Der Aussagehorizont der Schrift und der 'allgemeine Menschenverstand'	323
2.2.2.3	Schlichtings Rationalitätsforderung als prinzipieller Einwand	333
2.2.2.3.1	Die 'gegläubte Res' und deren rationale Applikation	333
2.2.2.3.2	Das angemessene Kriterium für die Widersprüchlichkeit der Credenda	336
2.2.2.3.3	Schlichtings Konzept von der Schrift als summa ratio	338
2.2.2.3.4	Schlichtings Differenzierung zwischen einer Theologie aus der Offenbarung und aus der Vernunft.....	342
2.2.2.3.5	Die angemessene Bestimmung der 'dienend-urteilenden' Vernunft... ..	343
2.3	Auswertung	346

C. Die natürliche Theologie und das Problem der doppelten Wahrheit.....	351
1. Begründung der Fragestellung	351
2. Verortung der natürlichen Theologie innerhalb der Theologie.....	355
Exkurs: Die Bedeutung von <i>recta ratio</i>	356
3. <i>Notitia naturalis Dei acquisita</i>	360
3.1 Die widerstreitenden Positionen und Klärung des Kontroversstandes	360
3.2 Die Belegstellen für die <i>notitia naturalis acquisita</i> und deren Verständnis....	367
3.3 Zusammenfassung.....	373
4. <i>Notitia naturalis Dei insita</i>	374
4.1 Die Klärung der widerstreitenden Positionen	374
4.2 Auseinandersetzung mit den sozinianischen Argumenten.....	383
4.3 Die Belegstellen für die <i>notitia naturalis insita</i> und deren Verständnis	386
4.4 Zusammenfassung.....	389
4.5 Auswertung der Kontroverse mit den Sozinianern um die Natürliche Theologie	391
5. Präzisierung der Erkenntnisleistung der natürlichen Vernunft in theologischen Fragen anhand der Thesen Flacius' und Hoffmanns	395
5.1 Flacius' Verneinung der <i>notitia naturalis</i>	395
5.1.1 Darstellung der Auseinandersetzung	395
5.1.2 Auswertung.....	396
5.2 Hoffmanns Thesen über die doppelte Wahrheit.....	397
5.2.1 Darstellung der Auseinandersetzung	397
5.2.2 Auswertung.....	406

III. Teil

Erkenntnistheorie und metaphysische Methode bei Calov

A.	Gnostologie und Noologie als Ratgeber der Metaphysica Divina.....	409
1.	Einleitung zu Gnostologie und Noologie	409
1.1	Historisch-systematische Vorausbedingungen.....	409
1.2	Erkenntnistheoretische und wissenschaftssystematische Arbeiten vor Calov	412
1.2.1	Jakob Martini	412
1.2.2	Georg Gutke	413
1.2.3	Valentin Fromme	415
2.	Gnostologie	416
2.1	Einleitende Bemerkungen	416
2.2	Darstellung der Gnostologie.....	417
2.2.1.	Vorausbemerkungen Calovs	417
2.2.2	Die Protheoria	418
2.2.2.1	Protheoria Thetikä	418
2.2.2.2	Protheoria Hypothetikä.....	419
2.2.3	Theorie des Objectes.....	421
2.2.3.1	Definition des Cognoscibile	423
2.2.3.2	Die inneren Prinzipien des Cognoscibile.....	426
2.2.3.3	Über das Zweck- und das Wirkprinzip und die Mittel des Scibile.....	431
2.2.3.4	Die Abstraktion.....	434
2.2.3.5	Der Begriff.....	439
2.2.3.6	Die Disziplin.....	442
2.2.3.7	Der Habitus.....	445
2.2.3.8	De eminentia et praedicamentalitate.....	447
2.2.3.9	Univokation und Analogie.....	450
2.2.3.10	Theologische Problematisierung	454
2.2.4	Über die Verschiedenartigkeit des Scibile	459
2.2.4.1	Scibile liberale und scibile illiberale.....	461
2.2.4.2	Scibile contemplabile	465
2.2.4.3	Scibile in specie et habitus Theoretici	469
3.	Noologie.....	473
3.1	Aufbau und Inhalt.....	474
3.2	Natur der Noologie.....	474
3.3	Die noologischen Regeln über die Verwandtschaft der Dinge im Allgemeinen	482
3.4.	Über die Affektionen und im besonderen über die Wahrheit durch Vergegenwärtigung	490
3.5	Über die Eignung zur Idee	497
3.6	Über die Eignung zum Objekt einer Wissenschaft	502
3.7	Über die entstanden und disjunkten Bestimmtheiten der affinitas rerum .	504
3.8	Über die Einteilung der affinitas rerum - näherhin über die Verwandtschaft der notwendigen Dinge und die theoretischen Prinzipien.....	509

3.9	Über die Verwandtschaft der zufälligen Dinge und die praktischen Prinzipien	513
3.10	Über das Verhältnis zwischen den Dingen und dem Verstand und die organischen Prinzipien	518
3.11	Theologische Auswertung	522
B.	Calovs metaphysische Methode	526
1.	Die Begründung der Metaphysik im Luthertum	526
2.	Die 'Standardlösung' im Luthertum	528
3.	Calovs Metaphysica Divina	530
3.1	Der methodische Grundsatz	531
3.1.1	Verfehlte und angemessene Ausbildung metaphysischer Begriffe und Konklusionen	532
	Exkurs: Die Lehre von den Transzendentalien	533
3.2	Ursache der Häresie und kontroverstheologische Anwendung	538
4.	Philosophische und theologische Rückfragen und Einwände	541
4.1	Philosophische Rückfragen	541
4.2	Theologische Rückfragen	544
	NACHWORT	547
	LITERATUR	552

Einleitung

1. Thema und Forschungsgegenstand

'Abraham Calov und der Sozinianismus' – ein derart überschriebenes Kapitel wäre in verschiedenartigen Untersuchungen zur Kirchen – und Theologiegeschichte des 17. Jahrhunderts gerechtfertigt: Eine Biographie über Abraham Calov, den Hauptvertreter der lutherischen Orthodoxie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, müsste ein solches Kapitel enthalten, schon allein, um den Sachverhalt angemessen zu werten, dass die theologischen Publikationen des jungen Calov beinahe ausschließlich im Zeichen der Bekämpfung des Sozinianismus stehen. In einer Darstellung der kirchlichen und theologischen Entwicklungen des 17. Jahrhunderts wäre ein solches Kapitel geboten aufgrund der großen Bedeutung, die Calov durch seine Schriften für die Auseinandersetzung der lutherischen Orthodoxie mit dem Sozinianismus besitzt – einer Auseinandersetzung, die für das Luthertum durchaus von bestandssichernder Notwendigkeit war¹. In einer ideengeschichtlichen Darstellung schließlich über die Entwicklung des theologischen und philosophischen Denkens in Europa von der Epoche der Reformation bis zur Aufklärung hätte ein derartiges Kapitel seine Berechtigung. Denn ohne Zweifel gehört die Kontroverse in die Vorgeschichte der Auseinandersetzung zwischen der reformatorischen Theologie mit dem Denken der Aufklärung.

Das Urteil der modernen Forschung, der sozinianische Rationalismus sei eine Frühform des aufklärerischen Vernunftverständnisses, beruht auf zwei Beobachtungen: Im fundamentalen Anliegen, das Verhältnis zwischen Autorität der Schrift und vernünftiger Begründung so zu bestimmen, dass die Schriftaussagen dem Glauben 'annehmbar' sind, konsentieren beide; zudem haben die im Sozinianismus entwickelten Überzeugungen nachweisbar Impulse in Richtung der Aufklärung ausgeübt².

Wenn nun, wie hier, das Terrain im Konjunktiv umrissen wird, folgt, dass die Wegmarken als bekannt, das Gelände selber aber nicht als erschlossen gelten kann.

Immerhin ist mit dem TRE-Artikel "Lutherische Orthodoxie" von Markus Matthias ein Überblick über die lutherische Orthodoxie als theologische Epoche erreicht und ein Abriss des Forschungsstandes geboten³. Die 'Orthodoxie' als Phänomen des Christentums leuchtet hinsichtlich der Semantik des Begriffsfeldes in seiner historisch-systematischen Ausprägung der anschließende, ebenfalls umfassende Artikel von Jörg Baur aus⁴.

Das bedeutet aber keineswegs, dass alle für die Orthodoxie relevanten Auseinandersetzungen und Fragestellungen von der Forschung wahrgenommen würden⁵. Die dieser Arbeit zugrundeliegende Kontroverse

¹ Heute ist es eher notwendig zu belegen, dass überhaupt ein solcher von lutherischer Seite als bedeutsam eingeschätzter Schlagabtausch zwischen beiden Parteien stattgefunden hat. Für diesen Nachweis vgl. unten die Kapitel B und C der anschließenden historischen Einleitung (B. Die sozinianische Herausforderung und die orthodoxe Gegenwehr, S. 155-188; C. Calov als Sozinianismusbekämpfer, S. 189-254).

² Vgl. in der historischen Einleitung den Exkurs 'Nachwirkungen des Sozinianismus', S. 109.

³ Markus Matthias: Art. Lutherische Orthodoxie. In: TRE 25; Berlin, New York 1995. S. 464-485.

⁴ Jörg Baur: Art. Orthodoxie, Genese und Struktur. In: TRE 25; Berlin, New York 1995. S. 498-507.

⁵ Vgl. dazu die Anregung von Folgeuntersuchungen im Nachwort S. 549f.

zwischen Calov und dem Sozinianismus gehört vielmehr in jenes 'Niemandland', das sich zwischen den einzelnen, auf dem weiten Feld der Orthodoxieforschung verstreut errichteten Gebäuden erstreckt⁶.

So ist heute weitgehend in Vergessenheit geraten, dass die Sozinianer in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts als 'dritte Kraft' neben Calvinisten und Altgläubigen einer der polemischen Hauptgegner orthodoxer Streitschriften waren. Von daher dient ein großer Teil dieser Arbeit der Vergegenwärtigung der Kontroverse zwischen Calov und dem Sozinianismus oder, allgemeiner noch, der Bedeutung jener Kontroverse für die lutherische Orthodoxie.

Die Aufgabe der Vergegenwärtigung betrifft die historische Kontroverse wie den systematisch-theologischen Konflikt. Der erste der Fäden, den wir dazu aufzunehmen haben, ist die Entstehung und Gestaltwerdung des Sozinianismus.

Der Sozinianismus hat aus dem Selbstverständnis heraus, die Reformation zu vollenden, früh ein historisches Bewusstsein ausgebildet. Zu den wichtigen 'Selstdokumentationen' zählen Przypkowskis, von Calov oft herangezogene, Biographie Fausto Sozzinis⁷, die *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, eine Gesamtausgabe der wichtigsten sozinianischen Schriften⁸ sowie, nach der Vertreibung der Sozinianer aus Polen 1658 angefertigt, Christoph Sands 'Bibliotheca Antitrinitariorum', ein Überblick über Leben und Werke der bedeutendsten sozinianischen Theologen⁹.

Das Luthertum hat die antitrinitarischen, präsozinianischen Regungen in Polen und in Siebenbürgen bereits im 16. Jahrhundert wahrgenommen und, wenn auch zurückhaltend, in ersten Stellungnahmen reagiert (Wigand, Melanchthon, Aegidius Hunn).

Die Hochphase der Auseinandersetzung zwischen dem Sozinianismus und der lutherischen Orthodoxie fällt etwa in die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts. Am Beginn standen die sozinianischen Zumutungen: die Widmung der deutschen Ausgabe des Rakower (dt. Rakauer) Katechismus, des sozinianischen Bekenntnisses, von 1608 an die Theologische Fakultät der Universität Wittenberg; die im Ton hohen Sendungsbewusstseins vorgetragenen Streitschriftattacken eines Valentin Schmalz; und nicht zuletzt die mehr oder minder verdeckten sozinianischen Werbeaktivitäten, die zu greifbarer Verunsicherung unter den Studenten etwa der Universität Wittenberg oder den Bürgern der Stadt Danzig geführt hatten.

In den ersten beiden Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts reagierte das Luthertum, der Leitlinie einer taktischen Mäßigung folgend, durch Widerlegungsschriften einzelner theologischer Universitätslehrer (Franz, Graver). Die offizielle Entgegnungsschrift der Theologischen Fakultät der

⁶ "Es wäre schön, wenn wir in der Erforschung der Kirchen- und Theologiegeschichte des späten 16. und des 17. Jahrhunderts einmal so weit kämen, daß wir Forschungslücken hätten. Vorläufig ragen auf einem weiten Feld einige, wenige Gebäude hervor, an denen immer wieder herumgebaut wird. Dazwischen: keine Lücken, sondern Niemandland." Johannes Wallmann: Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. Hg. von Hans-Christoph Rublack (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 197). Gütersloh 1992, S. 47f.

⁷ Vita FAUSTI SOCINI Senensis, descripta ab Equite Polono, o.O. 1636.

⁸ *Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, instructa operibus omnibus Fausti Socini Senensis, Nobilissimi Itali, Joannis Crellii Franci, Jonae Schlichtingii a Bucowietz, Equitis Poloni, exegeticis et Joannis Ludovici Wollzogeni Baronis Austriaci, quae omnia simul juncta totius Novi Testamenti explicationem complectuntur.* Irenopoli (d.i. Amsterdam) post annum Domini 1656.

⁹ Sandius, Christophorus Christianus: *Bibliotheca Antitrinitariorum, Freistadii* (d.i. Amsterdam) 1684.

Universität auf die genannte Widmung des Rakower Katechismus im Jahr 1618 läutete den Umschwung ein und die bedeutendsten Köpfe der lutherischen Orthodoxie beteiligten sich nicht nur von Wittenberg aus an der antisozinianischen Auseinandersetzung¹⁰. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts war dann die akademische Kontroverse für die lutherische Orthodoxie entschieden.

Um die Bedeutung jener Kontroverse angemessen einschätzen zu können, gilt es zwei Dinge zu beachten. Erstens erschienen noch im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts orthodoxe Widerlegungsschriften gegen die Sozinianer (Scherzer in Leipzig). Zweitens wurde der Kampf gegen den Sozinianismus nicht nur von der lutherischen Orthodoxie geführt. Noch der Pietist Spener setzte sich gründlich mit den antitrinitarischen Exegesen des Sozinianers Enjedin auseinander¹¹. Beides spricht dafür, dass die sozinianischen Gefährdungen noch lange als ernst wahrgenommen wurden.

Der Stellenwert der Kontroverse dokumentiert sich auch in den kirchengeschichtlichen Darstellungen und Sammlungen. Wir nennen hier stellvertretend zwei Werke, die 'Historia Antitrinitariorum' des preußischen Kirchenhistorikers Bock¹² sowie Walchs Kompendium über die Religionsstreitigkeiten außerhalb der Evangelisch-Lutherischen Kirche¹³.

Walchs 1736 erschienene 'Religionsstreitigkeiten' sind ein Nachklang der Konstellation des 17. Jahrhunderts, wenn er im Anschluss an die Darstellung der "Religions-Streitigkeiten mit den Papisten und Reformirten ... die Controversen mit den Antitrinitariis und Socinianern"¹⁴ in einem eigenen, 644 Oktavseiten starken Band referiert.

Bock stellt in seiner fünfzig Jahre später erschienenen 'Historia Antitrinitariorum', in der Anlage Sand vergleichbar, Literatur und Handschriften aufarbeitend, Lebensbeschreibung und Werkinformationen der literarisch greifbaren Sozinianer zusammen. Dieses Werk war und bleibt für die Recherche von grundlegendem Wert.

Einen gewissen Abschluss der lutherischen Beschäftigung mit dem Sozinianismus markieren zwei Werke aus dem folgenden Jahrhundert. Otto Focks 'Sozinianismus'¹⁵ fasst das Gesamte ins Auge, historisch, indem er die Geschichte des Sozinianismus von seinen italienischen Wurzeln und dem

¹⁰ Vgl. dazu unten in der historischen Einleitung Kapitel 12.

¹¹ Spener, Philipp Jakob: Vertheidigung des Zeugnüßes von der Ewigen Gottheit Unseres Herrn JESU CHRISTI, als des Eingebornen Sohns vom Vater / Von dem nun in GOTT ruhenden Theologo, Hr. D. Phil. Jacob Spener, Weyland Probst zu St. Nicolai in Berlin / und Königl. Preussis. Consistorial-Rathe / Sowohl Gegen den Angriff seiner hievon gehaltenen Predigten / welche hier mit beygedruckt sind / als auch am meisten gegen Enjedinum, Freyherrn von Wollzogen / Jer. Felbinger / Jo. Preussen / u. a. In den letzten Jahren seines Lebens verfasst und kurtz vor seinem seel. Ende geschlossen / so nun an das öffentliche Licht gestellet wird / Sampt einer Vorrede PAUL ANTONII. Der Heil. Schrifft D. und P. P. auff der Friedrichs-Universität und Consistorial-Raths im Herzogthum Magdeburg, Frankfurt a. M. 1706.

¹² Bock, Friedrich Samuel: Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi et Socinianorum, quorum Auctores, Promotores, Coetus, Templi, Ministri, Scholae, praeceptores, Officinae Typographicae, Bibliothecae, Collaquia, Synodi, Sectae, Pacificationes, Studia Irenica, Indoles, disputationes, Fata prospera et adversa, Scripta Typis expressa pariter atque inedita, nec non opera illis opposita, ex fontibus, magnamque partem Monumentis et Documentis MSSCCTIS recensentur. Regiomonti et Lissipiae 1774 – 1784.

¹³ Walch, Johann Georg: Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Jena 1733-1736. Hier: Band IV, 1, Jena 1736 (Faksimile-Neudruck Stuttgart-Bad Cannstatt 1985).

¹⁴ Walch, Band IV, 1, S. 3.

¹⁵ Fock, Otto: Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff. Erste und Zweite Abtheilung, Kiel 1847.

schweizerischen Intermezzo über die Gestaltwerdung als Kirche in Polen bis hin zum Schicksal der Vertreibung darstellt; in dogmatischer Hinsicht bietet Fock im Rückgriff auf viele Quellenzitate eine ausführliche Darstellung des sozinianischen Lehrgebäudes. Das zweite Werk ist Trechsels Biographie über Lelio Sozzini¹⁶. Sein Wert besteht im Besonderen in der ausführlichen Quellenarbeit zur italienischen Vorgeschichte und der Schweizer Zeit Lelios.

In der Folgezeit ist der Sozinianismus Gegenstand partikulargeschichtlicher Erforschung. Zu nennen ist Wotschkes Untersuchungen über Wittenberg und die Unitarier Polens¹⁷; in kirchen- und dogmengeschichtlichen Überblicken bzw. Kompendien behält er seinen Platz (Friedensburg¹⁸; Ritschl¹⁹, von Harnack²⁰, Seeberg²¹, Weber²², Scholder²³, Benrath²⁴ und Wenz²⁵).

Einen überraschenden Nachklang explizit systematischer Forschung stellt Gensichens Untersuchung aus der Mitte des 20. Jahrhunderts zur Auseinandersetzung mit der Wittenberger Antisozinianischen Polemik dar. Historisch arbeitet er die Vorgeschichte der offiziellen Wittenberger Entgegnung, die Kontroverse zwischen dem Sozinianer Valentin Schmalz und dem Wittenberger Theologieprofessor Franz auf; seine Einsichten über die Entwicklung der Entgegnungsmethodik auf lutherischer Seite treffen zu. Die dogmatische Untersuchung beschränkt sich auf die Kontroverse um die Anthropologie (Urstandslehre, liberum arbitrium), Christologie (Zweinaturenlehre) und die Sakramentenlehre. Als Quellen dienen ihm die zwischen Schmalz und Franz ausgetauschten Streitschriften bzw. Disputationen, der Rakower Katechismus und die Entgegnungsschrift der Theologischen Fakultät. Die Vielzahl der lutherischen Entgegnungsschriften nimmt Gensichen nicht auf. Calovs voluminöses Entgegnungswerk wird, wohl unter dem Einfluss Tholucks, als polemisch verzerrtes, dogmatisch niederrangiges Schriftgut charakterisiert. Seinen Wert mindere zusätzlich, dass das Entscheidende in den Schriften bis 1630 gesagt sei.

Als neueste Arbeit bleibt noch die 1993 von der theologischen Fakultät in Oslo angenommene Dissertation von Fartein Valen-Sendstad über Sozinianismus und lutherische Orthodoxie zu erwähnen. Valen-Sendstad

¹⁶ Trechsel, Friedrich: Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin, Bände 1 und 2. Heidelberg 1839 und 1844 (Band 2 über Lelio Sozzini). Vgl. aber auch unten, S. 109, Anm. 505 zu Karl Aners 'Theologie der Lessingzeit'.

¹⁷ Wotschke, Theodor: Wittenberg und die Unitarier Polens, I und II. In: ARG XIV (1917) und XV (1918).

¹⁸ Friedensburg, Walter: Geschichte der Universität Wittenberg, Halle a.S. 1917.

¹⁹ Ritschl, Albrecht: Geschichtliche Studien zur Lehre von Gott (dritter Artikel); abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze. Neue Folge, Freiburg i.B. und Leipzig 1896, S. 128-176; außerdem Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Erster Band: Die Geschichte der Lehre, Bonn ³1889, S. 256-346.

²⁰ von Harnack, Adolf: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3; 4. neu durchgearb. u. verm. Aufl., Tübingen 1910. S. 779-808.

²¹ Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV/1, Basel und Stuttgart ⁶1960, S. 36-40.

²² Weber, H.E.: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. Zweiter Teil: der Geist der Orthodoxie. Gütersloh ²1951, S. 190-198.

²³ Scholder, Klaus: Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. München 1966, S. 34-55.

²⁴ Benrath, Gustav Adolf: Der Antitrinitarismus. In: C. Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3. Göttingen 1984, S. 49-70.

²⁵ Wenz, Gunther: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 1. München 1984, S. 100-127.

untersucht die Kontroverse um die Satisfaktionslehre im Zeitraum von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis ca. 1620.

Während die Theologie der modernen Zeit der Kontroverse und dem sozinianischen Anliegen ein eher mauerbäumchenhaftes Dasein zubilligte, wurde der Sozinianismus in der ideengeschichtlichen Forschung des frühen 20. Jahrhunderts prominent wahrgenommen. Diltheys 'Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation' hält die Sozinianer für die entschlossensten, ja endgültigen Kritiker der christlichen Trinitäts- und Satisfaktionslehre²⁶.

Dass diesem Endgültiges statuierenden Fazit, welches den Einspruch der lutherischen Orthodoxie im Übrigen schlicht beiseite wischt, seitens der lutherischen Theologie nicht explizit widersprochen wurde, kann als Indiz sowohl für den geringen Kenntnisgrad der eigenen Geschichte als auch für die Unsicherheit im Umgang mit den Topoi Trinität und Satisfaktion angesehen werden.

Hinsichtlich der aktuellen Bewertungen des theologischen Denkens des Sozinianismus ist der nicht eben glückliche Umstand zu konstatieren, dass Nicht-Theologen über theologische Fragestellungen und Sachverhalte urteilen.

Ein besonders krasses Fehlurteil, das die Unkenntnis des Anliegens der lutherischen Orthodoxie schlagend verdeutlicht, macht Balthasar Meisner zu einem sozinianischen Sympathisanten und die Wittenberger Theologen insgesamt zu deren geistigen Parteigängern: "Selbst Balthasar Meisner lehrte aber in Wittenberg: 'omne quod contradictionem non implicat, Deo est possibile.' Er ist also gegen die widernatürlichen Wahrheiten und begegnet den übernatürlichen Wahrheiten im Geiste des Sozinianismus. Es dürfte schon daher nicht verwundern, dass so viele Sozinianer in Wittenberg studierten und der Wittenberger Universität die Widmung des 'Rakower Katechismus' angetragen wurde."²⁷

Der wichtigste Beitrag der modernen Forschung zum Verständnis des Sozinianismus liegt mit dem Werk des italienischen Historikers Delio Cantimori über 'Die italienischen Häretiker der Spätrenaissance'²⁸ vor. Nach Cantimori verfolgten jene Häretiker, bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Überzeugungen, die Aspirationen der Renaissance, unter der Leitlinie des freien Forschens die christlichen Dogmen als erfahrbare und vernünftige auszusagen. Die Gründerväter des Sozinianismus, die Sienesen Lelio und Fausto Sozzini, sind Teil jener Bewegung, die Cantimori von ihren Wurzeln in Italien (Antikurialismus, Renaissance, venezianisches Täuferum) über den Zwischenaufenthalt in der Schweiz – mit besonderem Blick auf die Konflikte um die Hinrichtung des Antitrinitariers Servet –, bis hin zu den 'Ausläufern' in Gestalt des Sozinianismus in Polen (Biandrata, Lelio und Fausto Sozzini) oder der Rückkehr zur römischen Kirche (Pucci)

²⁶ Zur Satisfaktionslehre: Nie nach der "meisterhaften sozinianischen Kritik ist die Opferlehre und Satisfaktionslehre von einem wahrhaften und klaren Denker wieder verteidigt worden. Sie war für alle Zeiten gerichtet." Dilthey (Weltanschauung), S. 142.

Zur Trinitätslehre: "Auch diese metaphysischen Dogmen der Trinität und Zeugung waren damit abgetan ... Und auch diese Dogmen hat in ihrem wörtlichen Verstande nach der sozinianischen Kritik kein aufrichtiger und klarer Denker zu erneuern versucht." Dilthey (Weltanschauung), S. 144.

²⁷ Wollgast, Siegfried: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650. Berlin 1988. Hier S. 373. Vgl. als Korrektur zu diesem Missgriff unten die Darstellung der Auseinandersetzung um die Schriftlehre.

²⁸ Cantimori, Delio: Italienische Häretiker der Spätrenaissance. Basel 1949.

verfolgt. Durch die ausführliche Darstellung des Lebens und der Werke jener Häretiker erhält der Leser einen gründlichen Einblick in das geistige Leben jener Gruppierung.

Ebenfalls einen guten Einblick in die italienische und schweizer Vorgeschichte des Sozinianismus vermittelt die Monographie des schweizer Kirchenhistorikers Manfred E. Welti über die 'Geschichte der Reformation in Italien'²⁹. Er fasst den Sozinianismus in Anwendung moderner kirchenhistorischer Kategorien als radikalen Flügel des *Evangelismus*, einer in spezifischen nationalen Ausprägungen europaweit nachweisbaren kirchenreformerischen Strömung des Reformationsjahrhunderts auf.

Die diachrone, nach den Orten der Verbreitung des Evangelismus strukturierte Darstellung, arbeitet den aktuellen italienischsprachigen landesgeschichtlichen Forschungsstand auf und bietet dem Leser somit trotz aller Skizzenhaftigkeit einen detailreichen Einblick in die historischen Vorgänge.

Einen umfassenderen Zugriff, die Ereignisse europaweit berücksichtigend, bietet das Werk des Amerikaners George Huntston Williams, 'The Radical Reformation'³⁰. Der Sozinianismus fällt, ähnlich wie bei Welti, unter die Kategorie 'rationalistischer – und damit italienspezifischer – Evangelismus'; gesamt europäisch gesehen ist er nach Williams eine der Gestalten radikalreformerischen theologischen Denkens.

Von dem amerikanischen Historiker John A. Tedeschi stammen verschiedene Beiträge zur Erforschung des Sozinianismus. Seine Familiengeschichte der Sozzini³¹ leuchtet nur als Nebenprodukt den familiären Hintergrund von Lelio und Fausto Sozzini aus. Breiten Raum widmet er den Biographien der Vorfahren, jener im 15. und 16. Jahrhundert berühmten Juristen Mariano der Ältere, Bartolomeo und Mariano der Jüngere; über die Darstellung der allgemein-gesellschaftlichen Verbindungen und geistigen Kontakte erfährt der Leser Verschiedenes über die frühen Prägungen von Lelio und Fausto Sozzini in ihrem Elternhaus. Zu erwähnen sind auch Tedeschis Lelio Sozzini gewidmeten 'Renaissancestudien'³², sowie seine unlängst erschienene Bibliographie über Beiträge zum Sozinianismus³³.

Im deutschsprachigen Raum findet das Thema bei Siegfried Wollgast größere Aufmerksamkeit. In seinem voluminösen Werk zur Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung widmet er dem Sozinianismus ein ausführliches Kapitel³⁴. Als Konsequenz seiner Einschätzung, dass es in Deutschland "mehr Sozinianer oder doch vom Sozinianismus beeinflusste Protestanten gegeben hat, als bisher bekannt war", begann er, "die terra incognita der Antitrinitarierforschung"³⁵ zu

²⁹ Welti, Manfred E.: Kleine Geschichte der italienischen Reformation. Gütersloh 1985.

³⁰ Williams, George Huntston: The radical reformation. Philadelphia 1962.

³¹ Tedeschi, John Alfred: A History of the Sozzini Family of Siena during the Renaissance. Cambridge (Massachusetts), 1966.

³² Tedeschi, John Alfred: Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus. Florenz 1965.

³³ Tedeschi, John Alfred: The Italian reformation of the sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture : a bibliography of the secondary literature, ca. 1750 – 1997. Modena 2000.

³⁴ Wollgast, Siegfried: Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650. Berlin 1988, S. 346-422.

³⁵ Wollgast (Philosophie), S. 352, A. 24.

erkunden und hat die Verbreitung des Sozinianismus besonders in Altdorf, Schlesien und Danzig eingehender untersucht³⁶.

Stärkere Beachtung findet der Sozinianismus in den landesgeschichtlichen Untersuchungen, nämlich in Italien als seinem Ursprungsland und in Polen als dem Ort der Verbreitung³⁷.

Der zweite der aufzunehmenden Fäden betrifft das Leben und das Werk Abraham Calovs bzw. seine Rolle in der antisozinianischen Kontroverse. Calov hat in jüngster Zeit verstärktes Interesse auf sich gezogen. Zu nennen sind in erster Linie die Dissertationen von Volker Jung³⁸ und Kenneth Appold³⁹. Dadurch wird das durch Tholuck geprägte Bild korrigiert, das Calov als streitsüchtigen Dogmatisten zeichnet; ein Bild, welches impliziert, dass Auseinandersetzungen, auch wenn sie emotional hoch aufgeladen geführt werden, im formal-Äußerlichen verbleiben und das Wesen der Sache verfehlen.

Jung, der sich auch explizit mit Tholucks Charakterisierung Calovs auseinandersetzt⁴⁰, zeigt am Beispiel Abraham Calovs, dass die Orthodoxie die Exegese keineswegs als Funktion der systematischen Theologie, als Hilfswissenschaft für den Gewinn von biblischen Begründungen für die vorgeordnet-festliegenden dogmatischen Aussagen verstanden hat. Das exegetisch-hermeneutische Instrumentarium entwickelt die Orthodoxie aus den Selbstaussagen der Schrift und macht so – im Medium wissenschaftlicher Auslegungstheorien – nur explizit, was Aussage und Inhalt der Schrift selber ist. In dieser Gefällrichtung regulieren gleichfalls die hermeneutischen Einsichten die Systematik. Diese stellt in einer begründeten Ordnung und Zusammenstellung genau das dar, was Inhalt der heilsrelevanten Anrede der Schrift ist. Die Schrift ist als das Zentrum zu verstehen, von dem her die Mittel ihrer Entfaltung, exegetische, hermeneutische und systematische, bestimmt sind.

Von großem Wert sind schließlich auch Jungs, den Informationsgehalt gängiger Lexikonartikel deutlich übersteigenden, bio-bibliographischen Informationen.

Appold untersucht Calovs Lehre von der Berufung (*vocatio*) im Zusammenhang des dogmatischen Systems. Auch diese Untersuchung zeigt Calov als eigenständigen theologischen Denker. Er dekretiert nicht überkommene Lehrstücke, sondern entwickelt im Rückgriff auf die aristotelische 'psychologische' Terminologie eine differenzierte Beschreibung von 'Berufung' im Zusammenhang des Rechtfertigungsgeschehens.

Zu nennen ist auch Wallmanns Aufsatz über die Auseinandersetzung zwischen Calov und dem Großen Kurfürsten⁴¹. Das Bild vom Bündnis zwischen Thron und Altar wird durch die Darstellung von Calovs heftigen schriftlichen Attacken und seiner Versuche politischer Einflussnahme gegen

³⁶ Vgl. dazu unten das Literaturverzeichnis.

³⁷ Vgl. auch dazu unten die Angaben im Literaturverzeichnis.

³⁸ Jung, Volker: Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov. Stuttgart 1999.

³⁹ Appold, Kenneth, G.: Abraham Calov's Doctrine of *Vocatio* in Its Systematic Context. Tübingen 1998.

⁴⁰ Jung (Calov), S. 1-3.

⁴¹ Johannes Wallmann: Abraham Calov – theologischer Widerpart der Religionspolitik des Großen Kurfürsten. 700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation. Hg. Stefan Oehmig. Weimar 1995, S. 303-311.

den brandenburgischen und selbst den sächsischen Kurfürsten eindrucksvoll widerlegt.

Für die Darstellung der Geschichte der lutherischen Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus lässt sich in Ermangelung einer umfassenden Darstellung kein einzelnes Werk benennen; vielmehr war eine große Zahl das Thema mehr oder weniger ausführlich traktierender Abhandlungen zu berücksichtigen⁴².

Drittens ist die Rezeption der aristotelischen Philosophie durch die lutherische Orthodoxie gesondert zu berücksichtigen⁴³.

Für einen ersten orientierenden Überblick ist weiterhin das präzise und knapp orientierende Werk von Max Wundt⁴⁴ einschlägig, der sowohl den Gang der Aristotelesrezeption an den einzelnen Universitäten nachzeichnet als auch die wichtigsten Axiome der Seins- und Erkenntnislehre der bedeutendsten Entwürfe erläutert.

Eine Nachfolgeschrift vom Ansatz her stellt die Monographie 'Das Ding und die Methode' des katholischen Gelehrten Leinsle dar⁴⁵. Über Wundt hinausgehend nimmt Leinsle die Aristotelesrezeption im katholischen Raum (u.a. Suarez, Fonseca) in seine Darstellung mit auf. Die Lehren der verschiedenen Denker werden durch die breite Zitation von Quellentexten stärker ins Einzelne gehend erläutert.

Anzumerken bleibt, dass beide Werke die philosophischen Lehren ohne theologische Problematisierung präsentieren. Bei Leinsle wäre zudem angesichts der Masse des Präsentierten eine stärker konturierende Darstellung wünschenswert gewesen. Die Systematisierung des Materials anhand unterschiedlicher Lösungen zu sich durchhaltenden Fragestellungen, etwa dem Verhältnis von Erkenntnistheorie zu Seinslehre, hätte sich angeboten.

Methodisch grundlegend neu hat Walter Sparn die Rezeption der aristotelischen Philosophie respektive der Metaphysik im Hinblick auf das theologische Interesse erforscht. Die 'Wiederkehr der Metaphysik'⁴⁶ zeigt am Beispiel der Philosophia Sobria des Wittenberger Professors Balthasar Meisner – genauer: anhand der Loci von der Christologie und der Sakramentenlehre –, wie die Theologie die philosophische Begrifflichkeit assimiliert und durch das der Theologie eigene Wirklichkeitsverständnis erweitert hat. Dieser Ansatz rückt endlich das theologische Interesse an der Frage in den Mittelpunkt.

Diesem folgend ist Sparns Abhandlung über die 'Schulphilosophie in den lutherischen Territorien' im neuen Ueberweg von hohem Erkenntniswert⁴⁷.

⁴² Vgl. erneut das Literaturverzeichnis. Literatur zur Verbreitung des Sozinianismus an einzelnen Orten ist gesondert ausgewiesen.

⁴³ Einen forschungsgeschichtlichen Überblick bietet Sparn, Walter: *Wiederkehr der Metaphysik: Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts*. Stuttgart 1976, S. 6-9; auch die Übersicht über die relevante Sekundärliteratur bei Appold (Vocatio), S. 4-7, verdient Berücksichtigung.

⁴⁴ Wundt, Max: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung* (Tübingen 1945), Nachdruck: Hildesheim 1964.

⁴⁵ Leinsle, Ulrich G.: *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, 2 Bde. Augsburg 1985.

⁴⁶ Sparn (Wiederkehr).

⁴⁷ Walter Sparn: *Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien*. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Herausgegeben von Helmut Holzhey. Basel 2001. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 4/1, Seite 475-587.

Er behandelt in allgemeinem Überblick das allgemein Charakterisierende, die philosophisch-theologischen Wechselwirkungen und dann die charakteristischen Lehraussagen in den philosophischen Disziplinen (diese sind erstens Enzyklopädie und Wissenschaftslehre, zweitens Logik, Hermeneutik, Rhetorik, drittens Metaphysik und Pneumatik, viertens Physik und fünftens die Ethik). Die nach Universitäten innerhalb und außerhalb des Geltungsbereiches der Konkordienformel sowie akademischen Lehranstalten als Orten der Rezeption der aristotelischen Philosophie gegliederte Darstellung vermittelt durch die die systematischen Eigenarten kenntnisreich konturierenden Werkcharakteristika einen wenn auch holzschnittartigen so doch vollständigen Überblick über das Gesamte des philosophischen Denkens der lutherischen Orthodoxie.

2. Ziel und Aufbau der Arbeit

Oben haben wir von der Aufgabe der Vergegenwärtigung einer theologischen Kontroverse in ihren historischen und systematischen Aspekten als einem der Ziele dieser Arbeit gesprochen.

Der historische Anspruch erklärt den sehr ausführlichen geschichtlichen Einleitungsteil. Calovs Antisociniana sind der Intention nach Streitschriften, veranlasst durch die akute Bedrohung in einer konkreten Situation vor Ort. Dies nötigt dazu, das Ausmaß der sozinianischen Bedrohung zu bestimmen, denn die Darstellung der Auseinandersetzung ist ohne Bezug zur historischen Wirklichkeit, wenn nichts bekannt ist über die Orte der sozinianischen Beunruhigung, die beteiligten Personen oder die 'Ernsthaftigkeit' der Gefährdung. Daher ist von Interesse, wie der Sozinianismus vom Luthertum wahrgenommen und bekämpft wurde und welche Stellung Calov als Sozinianismusbekämpfer einnahm.

Damit ist aber das Fragen erst eröffnet: Wer waren die Sozinianer, welche Lehren haben sie vertreten, wo war ihre 'Kirche' verbreitet, wie sind sie entstanden?

Weiß man, dass der Sozinianismus eine in Polen verbreitete Religionsgemeinschaft war, auf deren Gestaltwerdung italienische Häretiker, besonders natürlich die Namensgeber Lelio und Fausto Sozzini, maßgeblichen Einfluss hatten, geht der mitdenkende Geist den nächsten Schritt: Welche waren die spezifisch polnischen Bedingungen, die das Entstehen jener 'Sonderkirche' begünstigt oder ermöglicht haben? Warum wandte sich Fausto Sozzini nach Polen und welche Rolle hat er bei der Ausbildung der sozinianischen Gemeinschaft innegehabt?

Damit rücken schließlich auch die Sozzini selber in den Mittelpunkt des Interesses. Welche geschichtliche, theologische, allgemein-geistige Welt hat Einfluss auf das Leben und die Lehren der Sozzini ausgeübt? Wie stehen sie zu den theologischen Strömungen im Italien des Reformationsjahrhunderts? Wie zu Renaissance und Humanismus als den beherrschenden allgemein-geistigen Strömungen? Und vom Lauf der Lebensgeschichte her gefragt: Warum war für die Sozzini und die ihnen Gleichgesinnten, die sich wie viele ihrer Landsleute, die mit der Papstkirche gebrochen hatten, zunächst in die evangelischen Territorien der Schweiz gewendet hatten, auf Dauer dort kein Bleiben?

Alles dieses wird, in anderer Ordnung dann als hier entwickelt, im ersten Block des historischen Einleitungskapitels behandelt⁴⁸.

Im zweiten Block der Einleitung in die historischen Hintergründe steht Calov als Sozinianismusbekämpfer im Mittelpunkt. Um den Wert der rühmenden Worte seiner Zeitgenossen, er sei der wichtigste Bekämpfer der sozinianischen Häresie, angemessen einschätzen zu können, ist erstens Calov in die 'Vorgeschichte' der lutherischen Auseinandersetzung einzuordnen; zweitens ist der 'Erfolgsfaktor' seiner Antisociniana herauszuarbeiten, die alle umstrittenen Loci thematisierende Widerlegung, seine gründliche Quellenkenntnis und nicht zuletzt der intellektuell hohe Rang seiner methodischen Reflexionen.

Daran schließt der eigentlich systematische Teil der Auseinandersetzung an. Unsere Untersuchung behandelt einen Ausschnitt aus der dogmatisch über alle Loci geführten Kontroverse zwischen 'Calov und dem Sozinianismus', nämlich 'Calovs Auseinandersetzung mit dem sozinianischen Rationalismus'. Was lässt sich an dieser Auseinandersetzung zeigen bzw. hätte man, um das Wesentliche zu treffen, nicht die materiale Kontroverse um die dogmatischen Kernlehren von der Trinität und der Satisfaktion Christi behandeln müssen, als deren endgültige Kritiker die frühneuzeitlichen Sozinianer dem modernen Historiker gelten⁴⁹? Zumal auch Calov der Widerlegung der hier einschlägigen sozinianischen Bestreitungen die meiste Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Der springende Punkt ist nun, dass der Dissens sich zwar in den materialen exegetischen Kontroversen dokumentiert, inhaltlich aber auf einer vorgelagerten Ebene entschieden wird – an der Frage nämlich, welche Kriterien eine Schriftaussage erfüllen muss, damit ihre Annahme im Glauben gerechtfertigt ist. Anders gesagt: Fundamental strittig sind die Grundlagen des vernünftig-theologischen 'Erkenntnisprozesses'; der sich in den Loci material dokumentierende Dissens hat seine Wurzel in dem grundlegend unterschiedlichen Verständnis von den Fundamenten theologischer Einsichtnahme.

Diese Untersuchung 'in den Anfängen' lässt die Entstehung von Calovs methodisch-systematischem Denken beobachten. Jörg Baur hatte unlängst bemerkt, dass Calovs "auf die Vollkommenheit einer widerspruchlosen Ganzheit gerichtete(s) Denken()"⁵⁰ theologisch problematische Folgen besitzt, greifbar in der Schriftlehre, der Ekklesiologie und im Rechtfertigungsartikel. Ohne dass wir die materiale Ausgestaltung theologischer Loci behandeln, vertreten wir doch den Anspruch, Erklärungen dafür zu liefern, aus welchen Ansätzen und Motiven heraus jene von Baur als kritisch bewerteten Grundachsen des Calovschen Denkens gezogen worden sind.

Im Aufbau der Darstellung der systematischen Kontroverse folgen wir Calovs Überlegungen. Seine methodischen Reflexionen über die erfolgversprechende Widerlegung des Sozinianismus hatten ihn zu dem Schluss geführt, dass die Zurückweisung der sozinianischen Einwendungen mit der Auseinandersetzung um die Fundamente theologischer Einsicht, die Schrift als Offenbarungsurkunde und die natürlich-vernünftige Kenntnisnahme Gottes aus der Natur, zu erfolgen habe.

⁴⁸ Vgl. unten Seite 13-154.

⁴⁹ Vgl. oben Anmerkung 26.

⁵⁰ Baur, Jörg: Art. Calov. In: RGG⁴, Bd. I, Sp. 16.

Die eigentliche systematische Untersuchung setzt daher mit der Auseinandersetzung um die Schriftlehre ein. Zur Darstellung der Grundlinien der Calovschen Hermeneutik greifen wir auf Jungs Ergebnisse zurück; daran anknüpfend und darüber hinausgehend wird dann die von Calov penibel durchgeführte Zergliederung und Zurückweisung der sozinianischen Einwendungen dargestellt.

Daran schließt sich die Kontroverse um das zweite Prinzip theologischer Einsicht, die natürliche Kenntnisaufnahme Gottes, an. Die Sozinianer lehnen, was angesichts ihrer Hochschätzung der Ratio überrascht, die natürlich-vernünftige Gotteserkenntnis ab. Calov diskutiert zum einen die sozinianischen Einwendungen gegen die *theologia naturalis acquisita* und *insita*, zum anderen behandelt er auch die 'lutherischen Extrempositionen' in Gestalt der Lehren Flacius' und Hoffmanns.

Im nächsten Schritt der Untersuchung wenden wir uns Calov selbst zu, seinen erkenntnistheoretischen Grundlagenschriften, der Gnostologie und der Noologie, sowie der methodischen Konzeption seiner Metaphysik. Über Gnostologie und Noologie bemerkt Appold zu recht: "No detailed study of either work (i.e. Calovs Gnostologie und Noologie) has ever seen publication."⁵¹ Unsere Darstellung verfolgt zwei Ziele: Zum einen ist die philosophische Theorie zu verstehen, zum anderen sind deren theologische Implikationen herauszuarbeiten.

Abgeschlossen wird diese Untersuchung der philosophischen Grundkonzeption Calovs mit einem skizzenhaften Überblick über die Konzeption seiner *Metaphysica Divina*, dem dritten philosophischen Grundlagenwerk Calovs. Der in der Vorrede zu seiner Metaphysik entwickelte Ansatz zur Ausbildung definitiver Begriffe knüpft an die erkenntnistheoretischen Konzeptionen an; entsprechend rundet die Analyse die Einsichten über den 'Calovschen Rationalismus' ab.

Es ist stark zu vermuten, dass in den philosophischen Grundlagenschriften Calovs jene Grundentscheidungen des theoretischen Denkens getroffen werden, die später auch im Theologischen durchschlagen⁵².

Wenn wir oben von der Aufgabe der Vergewärtigung gesprochen haben, so ist kritisch zu berücksichtigen, dass es dogmatistische Elemente im Denken Calovs gibt; und sicher ist er als der wichtigste Vertreter der lutherischen Hochorthodoxie mit verantwortlich für jene Immobilität des theologischen Denkens, die der lutherischen Orthodoxie vom Pietismus unter Betonung der lebendigen Frömmigkeit oder der Bewahrung des reformatorischen Erbes vorgehalten wurde. In dieser Perspektive liegt der Beitrag der Arbeit auch darin, Antworten auf die Frage zu finden, was die Fehlentwicklung zu jenen monierten Verhärtungen verursacht hat.

Dies zu fragen ist nicht ohne Bedeutung. Denn man muss auch konstatieren, dass jener ungeheure Traditionsabbruch von der lutherischen Orthodoxie zum Pietismus sicher nicht ohne Schaden für die theologische Substanz des Luthertums geschehen ist. Die voluminösen Streitschriften Calovs – einer der Gründe für die ebenfalls sehr umfangreichen 'Nachzeichnungen' dieser Arbeit – geben nämlich Verschiedenes zu erkennen: Der orthodoxe Theologe nimmt seinen Gegner ernst; und der orthodoxe Theologe nimmt die Schrift ernst, als deren besserer Ausleger er sich versteht. In Aufnahme

⁵¹ Appold (Vocatio), S. 36f., A. 3.

⁵² Über den Ertrag dieser Arbeit bezüglich Calov und der Erforschung der Orthodoxie vgl. dann im Nachwort S. 538f.

des reformatorischen *sine vi sed verbo* wird den Sozinianern nicht durch staatsrechtliche und kirchenpolitische Verfügungen der Garaus gemacht – auch wenn regulierende Gegenmaßnahmen der lutherischen Obrigkeit erfolgt sind. Entschieden wird die Kontroverse auf dem Feld der Streitschriften, auf dem die lutherische Orthodoxie sich als diejenige durchsetzt – das sei auch gegen Diltheys volltönende Charakterisierung festgestellt –, der die Argumente der Schrift auf seiner Seite hat.

So stellt man überraschend fest, dass das Anliegen Calovs ein zutiefst Dialogisches ist: In der Reflexion auf das sozinianische Vorgehen, unter Berücksichtigung der bisherigen lutherischen Entgegnungsschriften, entwickelt Calov die zweifelsohne anspruchsvolle Methodik seiner Entgegnung. Und von der Schrift her, im offen nachvollziehbar-begründeten Konsens mit dieser, werden die Argumente gegen die Sozinianer geführt. Das sperrig-Anspruchsvolle im Zugang darf somit nicht als Indiz für einen erdrückenden Dogmatismus verstanden werden. Fast möchte man einen aufklärerischen Impetus konstatieren: Das Lebendige in den wissenschaftlichen Werken dieser Theologie liegt darin, mit der Leidenschaft der Vernunft den Glauben auszusagen.

I. Teil

Der geschichtliche Hintergrund der Kontroverse zwischen der lutherischen Orthodoxie und dem Sozinianismus

A. *Der Sozinianismus – Gestaltwerdung und Lehrbegriff*

1. *Italien im Reformationsjahrhundert*

Die Geschichte Italiens im Reformationsjahrhundert stand im Zeichen des Wandels, der ganz allgemein die Lebensumstände und die ordnungsgebenden Institutionen betraf; die Parameter des politischen, kirchlichen und allgemein des geistigen Lebens veränderten sich grundlegend.

1.1 *Politische Lage*

Die Geschichtswissenschaft sieht zwei Großereignisse als bestimmend für den Verlauf der italienischen Geschichte des 16. Jahrhunderts an, den Einmarsch des französischen Königs Karl VIII. nach Italien 1494, der den Beginn des Ringens zwischen Frankreich und Habsburg um die Vorherrschaft in Europa markierte, und den Friedensschluss von Cateau-Cambrésis im Jahr 1559, mit dem der Sieg der Habsburger im Kampf um die europäische Hegemonie vertraglich festgeschrieben wurde. Italien, in diesen Jahren das Schlachtfeld Europas, war mit dem Friedensschluss zu einem Teil des habsburgischen Weltreiches geworden; die antihabsburgischen Koalitionen der italienischen Mächte unter dem Schlagwort der *Libertas Italiae* und deren Bündnisse mit Frankreich waren ohne Wirkung geblieben⁵³.

Die politische Lage hatte sich damit fundamental gewandelt: Vor 1494 wurden die politischen Ereignisse in Italien beinahe ausschließlich in einem geschlossenen System von den fünf maßgeblichen italienischen Mächten, dem Königreich Neapel, dem Kirchenstaat und den Stadtstaaten Mailand, Florenz und Venedig bestimmt. 1559 bestanden noch zwei Mächte in relativer Selbständigkeit, Venedig und mit Einschränkungen Florenz. Im Zuge dieser Entwicklung endeten die Herrschaftsusurpationen und die in beständig wechselnden Koalitionen gegeneinander geführten Kriege; die Machtverhältnisse und Herrschaftsbereiche in Italien wurden vereinheitlicht, die inneritalienischen Grenzverschiebungen kamen zum Abschluss. Dies betraf die großen Mächte wie Venedig, aber auch die Vielzahl der oft illegitim gebildeten lokalen Herrschaften. Mit dem Einfrieren der unregelmäßig entwickelten politisch-militärischen Dynamik ging eine politische Konzentration einher: Die Vielzahl selbständiger und unabhängiger

⁵³ Vgl. zum Thema Chiellino, Carmine: *Italien*. Band 1: *Geschichte, Staat und Verwaltung*. München 1981 (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 243.); Goetz, Werner: *Geschichte Italiens in Mittelalter und Renaissance*. Grundzüge. WBG Darmstadt, 2. unveränd. Aufl. 1988; Lill, Rudolf: *Geschichte Italiens in der Neuzeit*. WBG Darmstadt, 4. Aufl. 1988; Lutz, Heinrich: *Italien vom Frieden von Lodi bis zum Spanischen Erbfolgekrieg (1454-1700)*. In: *Handbuch der Europäischen Geschichte (= HEG)*. Hg. v. Theodor Schieder, Bd. 3: *Die Entstehung des Neuzzeitlichen Europa*, Hg. Josef Engel. Union Verlag Stuttgart 1971, S. 851-901.

politischer Kleineinheiten, die als 'Inseln der Autonomie' unabdingbar für das kritische, emanzipatorische und schöpferische geistig-kulturelle Leben der Renaissance gewesen waren (etwa die Renaissancehöfe der Este in Ferrara oder der Gonzaga in Mantua), verloren jegliche Bedeutung im politischen Spiel der Kräfte.

Mit den Lebenswegen der Sozzini sind diese Ereignisse auf unterschiedliche Weisen verbunden. Am stärksten sicherlich indirekt dadurch, dass Lelio und Fausto sich früh Gruppierungen anschlossen bzw. sich zu theologischen Überzeugungen bekannten, die im Zuge der Gegenreformation durch die Inquisition verfolgt wurden. Die gegenreformatorischen Maßnahmen, die qua Inquisition auch politische waren, ließen sich unter den Bedingungen konzentrierter staatlicher Macht wirksam durchsetzen. Wollte man nicht zum Märtyrer werden, ging man außer Landes wie Lelio oder verbarg seine Überzeugung, was Fausto zeitweilig tat.

Die Schicksale Lelios und Faustos sind aber nicht erst in der Situation der Verfolgung mit dem politischen Geschehen verbunden. Ihre Lebenswege sind auch in anderen Zusammenhängen von den politischen Ereignissen und Konstellationen in und um Siena, Florenz und Venedig betroffen.

Siena, die Geburtsstadt der Sozzini, wurde 1526 von einer prohabsburgischen Führung regiert oder ist sogar von habsburgischen Truppen besetzt gewesen⁵⁴. Im selben Jahr kam es zu einer päpstlich-florentinischen Offensive gegen Siena, das von Rom über Monate hingehalten und über Roms tatsächliche Absichten zuletzt schwer getäuscht wurde. Tedeschi, der Biograph der Familie Sozzini, vermerkt, dass kirchliche und politische Aversionen in Siena einander durchaus verstärkende Motive waren⁵⁵.

Von dem französischen König Heinrich II. und den italienischen Exulanten an seinem Hof war für den Sommer 1552 eine allgemeine Erhebung Italiens gegen die habsburgische Fremdherrschaft vorbereitet worden. Da die deutschen Verbündeten Frankreichs unerwartet ausschieden und auch die türkische Flottenhilfe ausblieb, konzentrierte man die verfügbaren Kräfte auf eine Einzelaktion, die Erhebung Sienas. Diese Unternehmung war erfolgreich und die kaiserliche Besatzung wurde vertrieben. Die Erhebung Sienas gegen die spanische Besatzungsarmee 1552 hat Lelio freudig kommentiert: Siena sei nicht allein von den Spaniern, sondern auch von jeglicher anderen Art von Knechtschaft befreit⁵⁶. Die 'andere Gestalt der Knechtschaft' ist natürlich die Unterdrückung der 'evangelischen' Wahrheit durch den römischen Klerus.

Die Befreiung gelang aber nicht dauerhaft. 1555 wurde Siena von der alten Rivalin Florenz erobert und 1559 in das neugegründete Herzogtum Toskana unter dem florentinischen Herzog Cosimo I. de Medici (1519-1574) eingegliedert.

Cosimo I. hatte sich in den innerfamiliären Machtkämpfen um die Herrschaft über Florenz durchgesetzt. Anders als "andere Emporkömmlinge", die "auf der Stufenleiter nach oben beim Rang eines Stadtyrannen steckengeblieben" sind, "ist (Cosimo) als einziger ... zu einem Fürsten emporgestiegen, den die gekrönten Häupter Europas als ihresgleichen

⁵⁴ Dies lese ich aus der Bemerkung in HEG (S. 874), eines der Kriegsziele des Hl. Bundes zwischen Papst und französischem König sei der "antihabsburgische() Umsturz() in Siena" (HEG, S. 874) gewesen.

⁵⁵ "continuity between political and religious opposition to Rome" Tedeschi (History), S. 296.

⁵⁶ "non ab Hispanis solum, verum etiam ab alia quacumque servitutis specie"; zitiert nach Cantimori (Häretiker), S. 123. Zu dieser Erhebung auch Lutz, Heinrich: Christianitas afflicta. Göttingen 1964, S. 149-156.

angesehen haben."⁵⁷ 1537 wurde Cosimo vom Kaiser zum erblichen Herzog von Florenz ernannt; 1559 verlieh ihm der Kaiser den Titel eines Herzog der Toskana und 1569 erhielt er wegen der Zusammenarbeit mit der Inquisition in der Ketzerverfolgung vom Papst den Titel eines Großherzogs der Toskana⁵⁸ - dabei hatte er seine Untertanen, zum Beispiel Mitglieder der Familie der Sozzini, durchaus immer wieder gegen den Zugriff der Inquisition geschützt. Auf Cosimo I. folgte dann von 1574-1587 der unbedeutende Franz I.

Am Hofe Cosimos in Florenz hielt sich, wie wir sehen werden, Fausto Sozzini lange Jahre auf und verließ ihn erst nach Cosimos Tod. Franz' Versuche, den geschätzten Hofmann zum Bleiben zu bewegen, waren erfolglos. Faustos verdächtige Ansichten in Religionsfragen dürften bekannt gewesen sein, wurden aber, solange er sie nicht offen vertrat, geduldet. Mit Franz I. hatte Fausto zudem eine über den Verbleib am Hof hinausreichende Vereinbarung getroffen: Franz I. würde Faustos Einkünfte aus dem Erbe der Sozzini schützen, solange Fausto keine antirömischen Schriften unter eigenem Namen veröffentlichte; beide Seiten sollten ihre Zusagen einhalten.

Ein genauer Blick muss auch auf die Republik Venedig fallen, denn durch ihren Festlandsbesitz mit den Städten Vicenza und Padua wurde sie für den entstehenden Sozinianismus relevant. Grundsätzlich handhabte Venedig, das vom internationalen Handel lebte und mit Padua eine Universität von internationalem Ruf besaß, die 'Religionspolitik' toleranter als die übrigen italienischen Staaten. So ist es vermutlich zu erklären, dass zwei ihrer Orte, Padua und Vicenza, die für den Werdegang Lelios von Bedeutung sind, zu Heimstätten kirchen- und dogmenkritischen Gedankengutes wurden⁵⁹.

1.2 Religiöse Lage: Kirche und kirchliches System – Verhalten, Urteile, Folgen

Die Sozzini gehörten jenen Bewegungen im Italien des Reformationsjahrhunderts an, die im kritischen Gegenüber zur römischen Kirche angesichts der Verfallserscheinungen der Institution nach Neubegründungen, oder eher vielleicht nach dem Wiedergewinn des ursprünglichen christlichen religiösen Lebens und der neutestamentlichen Lehre suchten. Ohne der Stereotypen konfessioneller Polemik verdächtig zu sein, bestätigt der moderne Historiker diese Bewertung der Kirche als Hierarchie: Die Zeitgenossen nahmen den Verfall der Kirche "in institutioneller (kompromittierende Weltförmigkeit), theologischer (Unfruchtbarkeit der *theologia parisiensis*) und moralischer (Käuflichkeit, Verkommenheit und Unwissenheit der Geistlichkeit) Hinsicht sowie auch im Blick auf die Seelsorgetätigkeit (Schwinden der Predigt, Verwahrlosung der Kirchengebäude, Ortsabwesenheit der hohen wie niederen Geistlichkeit)"⁶⁰ wahr.

Der Verfall lässt sich an jeweils verschiedenen Erscheinungsformen in der gesamten kirchlichen Hierarchie nachweisen⁶¹; auch in den mittleren und

⁵⁷ Spunda, Franz: Geschichte der Medici. München 1944, S. 280.

⁵⁸ Diese vom Papst verliehene Würde musste sich Cosimos Nachfolger Franz I. vom Kaiser bestätigen lassen.

⁵⁹ Vgl. dazu unten S. 36-39 (Venedig) und S. 39 (Padua).

⁶⁰ Guiseppe Alberigo: Art. Italien, TRE 16, S. 393-421; hier S. 406.

⁶¹ Vgl. etwa die Belege bei Burckhardt, Jacob: Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Basel 1860 (Neudruck: Frankfurt am Main 1989), S. 450-459.

höheren Ständen der Gesellschaft herrschte ein allgemeines Klima skeptischer bis religionskritischer Distanz: "In Rom gehörte es zum guten Ton ..., den Grundsätzen des Christentums zu widersprechen"⁶² und am päpstlichen Hofe selbst "sprach man ... von den Stellen der Heiligen Schrift nur noch scherzhaft."⁶³ Wie weitgehend die Fehlentwicklungen des Papstamtes waren und wie sehr es an Reputation verloren hatte, zeigt die Bewertung der Ereignisse von 1527: "Die Plünderung Roms 1527 (*sacco di Roma*) rief in Italien eine heftige Erregung hervor und wurde von vielen als Zeichen eines Gottesgerichts gedeutet angesichts des allgemeinen Verfalls der Kirche und insbesondere der Zerrüttung des Papsttums und Roms, in dem der Nepotismus, die Korruption und Herabwürdigung der Kirche zum Werkzeug der dynastischen Interessen der großen italienischen Geschlechter (der Medici, Gonzaga, Colonna, Farnese u.a.) überhand genommen hatte."⁶⁴ Die Phänomene sind aber nicht Ausdruck einer platten Entchristlichung. Burckhardt verzeichnet "schwer zu deutende Kontraste"⁶⁵ und betont ausdrücklich, dass "bloße unbestimmte Klagen über modernes Heidentum" das "Geistesbild jener Zeit" nicht treffen, da "unter der Hülle dieses Zustandes ein starker Trieb echter Religiosität lebendig blieb."⁶⁶ Es gab im ausgehenden 15. und frühen 16. Jahrhundert (Savonarola, Katharina von Genua oder Paolo Guistiniani) selbständige, außerkuriale Ansätze zur Erneuerung der Kirche⁶⁷; aber auch Vertreter der Kirche traten für deren Selbstreform ein. So wurde, um nur ein Beispiel unter mehreren zu geben, die 'Bruderschaft der göttlichen Liebe' in der Zeit Leos X. gegründet. Einige "ausgezeichnete Männer in Rom" fanden sich zusammen, um "dem allgemeinen Verfall der Kirche durch Erneuerung der Lehre und des Glaubens entgegenzutreten"⁶⁸. Von den 50-60 Mitgliedern wurden unter Paul III. (1534-1549) im Zug der kurialen Reformen Contarini, Sadolet, Giberto und Johann Peter Caraffa Kardinäle; Gaetano da Thiene ist kanonisiert worden und Lippomano war ein geistlicher Schriftsteller von großem Ruf.

Überhaupt gehört der Wandel im Selbstverständnis der Päpste zu den fundamentalen Veränderungen im Italien des 16. Jahrhunderts. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts agierten die Päpste fast ausschließlich als italienische Landesfürsten. Der ungehemmte Nepotismus, welcher sich ab der Mitte des 15. Jahrhunderts entwickelte, ist legendär in Alexander VI. und seinem Sohn Cesare Borgia⁶⁹. Nach einigen Gestalten des Übergangs nahmen sich die Päpste seit der Mitte des 16. Jh. der durch die Reformation gestellten Aufgaben an und agierten als Kirchenführer.

Ob und inwiefern sich im theologischen Denken der Sozzini die von Burckhardt identifizierte 'echte Religiosität' ausspricht, bleibe noch unbewertet. Doch das von Burckhardt bemerkte kontrastreiche

⁶² Ranke, Leopold von: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten (Bd. I und II). Stuttgart 1953; hier Bd. I, S. 57.

⁶³ Ranke (Die römischen Päpste), Bd. I, S. 58.

⁶⁴ Guiseppe Alberigo: Art. Italien, TRE 16, S. 407.

⁶⁵ Dargelegt in: Burckhardt (Renaissance), S. 450-486.

⁶⁶ Burchhardt (Renaissance), S. 488f.; vgl. dazu die Seiten 550, 7 bis 553, 14.

⁶⁷ Vgl. dazu Guiseppe Alberigo: Art. Italien, TRE 16, S. 406 und Ranke (Die römischen Päpste), Bd. I, S. 95-103.

⁶⁸ Ranke (Die römischen Päpste), Bd. I, S. 96.

⁶⁹ Vgl. zum Handeln der Päpste als italienische Fürsten im Interesse ihrer Nepoten und Familienverbände auch Ranke (Die römischen Päpste), Bd. I, S. 38-46.

Nebeneinander in Italien von einer allgemein vorherrschenden Skepsis gegenüber dem Christentum und dem Versuch seiner Neubegründung bestätigt Fausto Sozzini in eigener Aussage: 'Die klaren Aussagen der Schrift, die die dogmatische Ausrichtung der ehemals zu Recht so genannten Kirche Christi bestimmt haben, sind gegen die Einflüsterungen der Weisheit des gegenwärtigen Zeitalters zu bewahren⁷⁰: Diese führen ja nur zur vollständigen Missachtung des frommen Sinns; sie vernebeln die Heilsaussagen und verweisen dieselben in das Reich der Fabeln'⁷¹.

Diese Äußerung Faustos, die später in anderem Zusammenhang relevant sein wird⁷², stammt aus seiner Zeit in Polen. Dennoch liegt es nahe, jene von ihm bemerkte Entwertung der Schrift und der christlich-frommen Lebensausrichtung als Beschreibung der italienischen Verhältnisse zu verstehen, wo der sich weise dünkende 'Zeitgeist' in Opposition zum Wahrheitsanspruch der Schrift getreten ist und das Angebot des Heils nicht nur bezweifelt, sondern als Einbildung und Fiktion abfertigt. Mit seinem Rettungsversuch des Christlichen, den Fausto zugleich unternimmt, stellt er sich ein in jene bewegten religiösen 'Diskussionen' im Italien des Reformationsjahrhunderts.

2. Voraussetzungen des Sozinianismus

2.1 Rückbindung an theologische und allgemein-geistesgeschichtliche Strömungen

2.1.1 Forschungsübersicht

Innerhalb der Forschung ist es umstritten, ob der Sozinianismus vordringlich auf theologische Strömungen des Mittelalters zurückzuführen ist, oder ob er aus dem 'Denken der Renaissance', wie immer dieses zu bestimmen sein mag, hervorgeht.

Der exponierteste Vertreter der erstgenannten Position ist Adolf v. Harnack: "Im Antitrinitarismus und Socinianismus reichen sich das Mittelalter und die Neuzeit, z. Th. über die Reformation hinweg, die Hände."⁷³ In der sozinianischen "Bewegung" seien "vor Allem ... die kritischen Gedanken der kirchlichen Theologie des 14. und 15. Jahrhunderts zu freier Entfaltung gekommen" und zugleich habe sie "die Impulse der Neuzeit (Renaissance) in sich aufgenommen"⁷⁴. Aufgrund des unmittelbar fortwirkenden

⁷⁰ "In quibus (V. & N.T. libris) si ... idque clarissimis verbis contestatum deprehendimus, NIHIL PRORSUS est nobis dubitandum, quin id verissimum sit, quicquid in universali, quae dicta fuerit Ecclesiae Christi, constitutum aut receptum fuisse legamus, QUICQUID HUIUS SEculi SAPIENTIA NOBIS SUADEAT, quocunque tandem cursu res humanae ferantur." Faustus Socinus, Solut. scrupul. Epilogo, zitiert nach Calov, Abraham: Scripta Antisociniana, Bd. I. Ulm 1684, S. 20b. Bei der Textstelle handelt es sich um den Epilog zur Antwort Faustos' auf die 'scrupuli' eines bedeutenden Mannes (= BFP I, 333b).

⁷¹ "Alioqui si ... ex hominum autoritate ... in rerum divinarum cognitione pendere ulla ratione voluerimus, sicque apertissimis Spiritus S. testimoniis OPPONERE facile fiet, quemadmodum experientia hodie plus satis nos docet, ut sensim in omnem pietatis neglectum prolabamur & DIVINA OMNIA ORACULA PRO NUGIS universamque sacram historiam pro fabulis propemodum habeamus" Faustus Socinus, Solut. scrupul. Epilogo, zitiert nach SAS I, 20b.

⁷² Dazu unten S. 217.

⁷³ Harnack (Dogmengeschichte), Bd. III, S. 767.

⁷⁴ Harnack (Dogmengeschichte), Bd. III, S. 767.

mittelalterlichen Erbes zeige das "socinianische Lehrsystem" auch als ersten "charakteristischen" Zug "ein kritisch-humanistisches und ein scotistisch-pelagianisches Element", im weiteren "Reste eines anabaptistischen"; "pantheistische, mystische, chiliastische und socialistische Elemente" fehlen ganz und gar. Kurz gefasst sei der Sozinianismus "nichts Anderes ..., als die humanistisch-nominalistische Doctrin in der Consequenz ihres Principis"⁷⁵.

Anders als v. Harnack verstehen Burckhardt und Cantimori den Sozinianismus als Fortentwicklung bzw. Umsetzung von theologischen Fragestellungen und Ansätzen, die in der Renaissance entwickelt worden sind: Burckhardt wertet den Sozinianismus als den "augenscheinlichen Beweis für einen ausgebildeten, bewußten Theismus", der nach seiner Überzeugung charakteristischen Äußerungsform des Religiösen in der Renaissance. Diese Denkweise sei "zur Zeit der Reformation, als die Gedanken gezwungen waren, sich abzuklären, ... zu einem deutlichem Bewußtsein (gelangt); eine Anzahl der italienischen Protestanten erwiesen sich als Antitrinitarier und die Sozinianer machten sogar als Flüchtlinge in // weiter Ferne den denkwürdigen Versuch, eine Kirche in diesem Sinn zu konstituieren." Burckhardt differenziert dabei die Rückbindung des Sozinianismus an das Denken der Renaissance und leitet ihn nicht linear aus ihr ab: "außer dem humanistischen Rationalismus (wehten) noch andere Geister in diese Segel"⁷⁶. Wie von Harnack wertet Burckhardt die Renaissance in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung als oppositionell-kritisch zu den tradierten christlichen Dogmen.

Wiederum anders als Burckhardt sieht Cantimori den Impetus der Humanisten, sich mit theologischen Fragen auseinanderzusetzen. Im Titel seiner Untersuchung 'Die italienischen Häretiker der Spätrenaissance' dient der Begriff 'Renaissance' nicht nur der historisch-epochalen Klassifikation; seine These ist vielmehr, dass die Überlegungen und Fragen, von denen die italienischen Häretiker und mit ihnen die Sozzini umgetrieben waren, "die loci communes der humanistischen Bemühung (verkörperten), die christliche Religion im Licht der neuen Bildung zu interpretieren". Einschlägig sind nach Cantimori hierfür Betrachtungen über das liberum arbitrium, die Trinität und die unmittelbare Inspiration: "Die Diskussionen über das liberum arbitrium hatten das Denken der Philosophen der Renaissance und der Humanisten schon lange vor dem Streit zwischen Luther und Erasmus beschäftigt; die Spekulationen über die Trinität waren eine unmittelbare Folge aus der philosophischen Vergleichung der Religionen und aus der neuen apologetischen Methode, die Ficinus aufgebracht hatte; und die Inspirationslehre bildete einen andern Aspekt jener platonischen Philosophie, die eine unmittelbare Beziehung zwischen dem menschlichen Individuum und der Gottheit herzustellen strebte."⁷⁷

Nach Cantimori wurden zu Beginn des 16. Jahrhunderts "die Lehren der Religion und der Theologie ... Fragen des intellektuellen Lebens"⁷⁸ - die "bedeutendsten Männer des Humanismus von Valla bis Ficinus ... (haben sich) eingehend mit theologischen Problemen beschäftigt"⁷⁹. Das Interesse der Humanisten, sich mit der Religion zu beschäftigen, war nicht mehr nur

⁷⁵ Harnack (Dogmengeschichte), Bd. III, S. 806.

⁷⁶ Burckhardt (Renaissance), S. 551, 15 - 552, 5.

⁷⁷ Cantimori (Häretiker), S. 193.

⁷⁸ Cantimori (Häretiker), S. 1.

⁷⁹ Cantimori (Häretiker), S. 6.

"allgemein philosophischer, sondern theologischer, ethisch-politischer Art und wandte sich Problemen zu, die bis dahin gewöhnlich dem Klerus ... vorbehalten geblieben waren"⁸⁰; sie zielten darauf, "den reichen Schatz geistlicher Überlieferung nicht verloren gehen zu lassen, sondern ihn zu erneuern", selbst "im Kampf mit einem System von Lehrmeinungen ... und sittlichen und religiösen Gewohnheiten, das sich in voller Dekadenz befand ... und das man neu gestalten wollte."⁸¹

Die bedeutendsten Vertreter des humanistisch-theologischen Denkens waren wie erwähnt Lorenzo Valla sowie der Florentinische Kreis um Ficino und Pico. Valla "will ... dem Geschmack an Fragen philologischer Methoden, den Wunsch nach genauer Kenntnis des Wortsinns Eingang in die // italienische Bildung verschaffen, um sie daran zu hindern, sich durch rhetorische Eloquenz, Konventionen, Vorurteile, Traditionen vom Wesentlichen ablenken zu lassen."⁸² Das Interesse richtet sich auf "den genauen Sinn der Wörter, der Substantive in ihrer historischen Entwicklung und reinen Latinität"⁸³. Dabei war die "Forderung nach klarem Reden, präziser Definieren, nach voller Beachtung des ungeschmälerten, ursprünglichen Wortsinnes ... nur einer der Ausdrücke jenes Strebens nach Vermeidung von Kompromissen mit einer Tradition, auf die sich die Gegner beriefen"⁸⁴.

Vallas Ansatz war programmatisch, denn er erstrebte und forderte eine "Erneuerung des Denkens durch das Mittel der Sprache"⁸⁵. In Fragen der Trinitätslehre war diese Beschäftigung, besonders durch Vallas Rückgriff auf Boethius' Personbegriff, nicht ohne kritische Tendenzen⁸⁶.

Ficino intendierte eine philosophisch begründete Apologetik des Christentums. Er "hatte das religiöse Interesse seiner Studien verschoben von der Forderung nach Erneuerung und Reform auf die Bemühung um eine neue Apologetik des Christentums hin"⁸⁷. Die Einsicht in die Nöte der Zeit hatte diese Verlagerung bewirkt: "der Unglaube und die Gottlosigkeit seiner Zeit seien zu weit verbreitet und würden von allzu geschliffenen Geistern vertreten, als dass man sie allein mittels der schlichten Verkündigung des Glaubens (*sola quadam simplici praedicatione fidei*) bekämpfen könnte, man müsse jetzt die Religion vielmehr mit der Autorität und den Methoden der Philosophie stützen."⁸⁸

Die Diskussion, die in den Kreisen der Humanisten, an den medizinischen und philosophischen Fakultäten, lebhaft geführt wurde, entzündete sich am Problem der Unsterblichkeit der Seele⁸⁹. Die Lösungsvorschläge bieten Facetten des Rationalismus' der italienischen Renaissance: Vertreten wurde die wesentliche Unsterblichkeit der Einzelseele, der eindrucklose Schlaf der Seele (Psychosomnie), der Tod der Seele mit dem Körper (Thnetopsychismus) und die Absorption der rationalen Seele in den universellen Geist (Averroismus). Die zweite und dritte Ansicht bezeichnet man, wenn sie mit der christlichen

⁸⁰ Cantimori (Häretiker), S. 1.

⁸¹ Cantimori (Häretiker), S. 6.

⁸² Cantimori (Häretiker), S. 1f.

⁸³ Cantimori (Häretiker), S. 2.

⁸⁴ Cantimori (Häretiker), S. 2.

⁸⁵ Cantimori (Häretiker), S. 2.

⁸⁶ Valla "raised difficulties in respect to the formulation of the doctrine of the Trinity, especially in reference to Boethius' 'De elegantii linguae Latinae' (1442)" Williams (Radical Reformation), S. 25.

⁸⁷ Cantimori (Häretiker), S. 3.

⁸⁸ Cantimori (Häretiker), S. 6.

⁸⁹ Vgl. im Folgenden Williams (Radical Reformation), S. 20-26.

Lehre von der Auferstehung verbunden wird, als Psychopannychismus. Angestachelt wurde die Diskussion mit der Kanonisierung der Lehre vom Fegefeuer, der Leidensfähigkeit der Seele zwischen Tod und Auferstehung, auf dem Konzil von Florenz 1439. Denn die Frage war nun, wie bzw. ob die bisher vertretenen Lehrmeinungen mit der Kirchenlehre vereinbar sind. In Frage stand natürlich auch der Modus des Zugriffes der Kirche auf die Seelen der einzelnen. Die Versuche der Neuaristoteliker in Padua, Ferrara und Bologna, die Unsterblichkeit der Seele philosophisch zu beweisen, führten zu keinem positiven Ergebnis. Thomas de Vio (der spätere Kardinal Gaetano) lehrte, Aristoteles vertrete die Sterblichkeit der Seele. Pomponazzi kam in seiner Schrift 'De immortalitate animae' (1516) zu dem Ergebnis, dass sich die Unsterblichkeit der Seele philosophisch nicht beweisen lasse, aber wegen der Autorität der Kirche zu glauben sei. Das alte italienische Problem des Verhältnisses von Tradition und Kirchenglaube zur Vernunft⁹⁰ wurde dann mit der Dogmatisierung der Unsterblichkeit der Seele auf dem 5. Laterankonzil (1513-1517) ganz im Sinn des Kirchenglaubens 'gelöst'.

In Ficinos philosophisch-religiösen Spekulationen über den Anfang des Johannesevangeliums, besonders aber in seinen platonischen Traktaten und Kommentaren, ließ sich bereits ein Motiv entdecken, das sich in jener radikalen Richtung fortbilden ließ, welche dann die Lehren der italienischen Häretiker bestimmt: nämlich Hinweise auf eine unausgesprochene Kritik an der Trinitätslehre⁹¹. So hatte denn auch bereits die "aus Padua oder Florenz stammende philosophische Schulung der italienischen Gelehrten ... die Geister geneigt gemacht, die Grundlagen des Christentums in denkbar kühner Weise zu diskutieren und radikale Neuerungen vorzuschlagen."⁹²

Ein weiteres Motiv, das die italienischen Häretiker aus dem ficinischen Platonismus wieder aufgenommen haben, ist die "Betonung des religiösen und christlichen Wertes sittlichen Lebens ... Wer (immer) dem Imperativ der (allgemein wirkenden) 'virtus universalis' Folge leistete, wird nach Ficino ... Heil und Seligkeit empfangen."⁹³

Um die Bedeutung dieser Diskussionen insgesamt zu verstehen, ist darauf hinzuweisen, dass diese Florentiner Bewegung, die "eine rationale und der neuen Bildung angemessene Darlegung der überlieferten Glaubenswahrheiten erstrebte"⁹⁴, in konservativen kurialen Kreisen zu einer fideistischen Gegenreaktion führte⁹⁵. Giovanni Francesco, ein Neffe Pico della Mirandolas, war einer der Männer, denen es "nicht auf die Erneuerung der Religion durch Kultur und Bildung, sondern auf die Sicherung der kirchlichen Tradition"⁹⁶ gemäß dem Grundsatz des 'reformare homines per sacra' ankam. Die Skepsis gegenüber den humanistischen Hoffnungen und der Rückzug auf eine fideistische Haltung "werden ihrerseits ihre offene und extreme Ausgestaltung finden im Denken der italienischen Häretiker, die ... oft von kühnsten rationalistischen Gedankengängen zu mystischen und devotionalen Positionen übergehen"⁹⁷. Der Rückzug auf das unverstandene Heilige ist oder war mit anderen Worten nicht unbedingt ein 'Trick' der Institutionisten, sondern konnte ein Moment auch der Frömmigkeit von Einzelnen oder von Gruppen werden.

⁹⁰ Vgl. dazu Cantimori (Häretiker), S. 3-6.

⁹¹ Vgl. Cantimori (Häretiker) S. 4. Auch bei Valla finden sich Bemerkungen darüber, dass die Formulierung der Trinitätslehre in Schwierigkeiten führt. Lelio Sozzini kennt und zitiert Vallas Ausführungen. Vgl. dazu Williams (Radical Reformation), S. 25.

⁹² Cantimori (Häretiker), S. 32.

⁹³ Cantimori (Häretiker), S. 4f.; leicht umgestellt und pointiert.

⁹⁴ Cantimori (Häretiker), S. 5.

⁹⁵ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 6-8.

⁹⁶ Cantimori (Häretiker), S. 7.

⁹⁷ Cantimori (Häretiker), S. 7.

Die starke Verschiedenheit der referierten Positionen erklärt sich wesentlich daraus, dass in ihnen das Verhältnis der Renaissance bzw. des Humanismus zum tradierten Christentum ganz unterschiedlich bestimmt ist.

In der Frage der Stellung der Renaissance zur Religion hat die Forschung Einsichten zu Tage gebracht, die das Vorurteil gründlich widerlegen, die 'Wiedergeburt der Antike' habe sittliche und religiöse Indifferenz hervorgebracht, wenn nicht sogar über die klassischen Studien die christliche Theologie überhaupt in Misskredit geraten sei.

Wir skizzieren den Wandel der Interpretationen: Von stärkstem Einfluss für das Verständnis der Renaissance als Lebenswelt war Burckhardts 'Kultur der Renaissance in Italien': "Dieses Gesamt-Ereignis (sc. der Renaissance) besteht darin, dass neben der Kirche, welche bisher ... das Abendland zusammenhielt, ein neues geistiges Medium entsteht, welches, von Italien her sich ausbreitend, zur Lebensatmosphäre für alle höher gebildeten Europäer wird."⁹⁸ Die Renaissance als italienisches Ereignis sei ein "Bündnis zwischen zwei weit auseinander liegenden Kulturepochen desselben Volkes"⁹⁹. Diese "Reproduktion des Altertums in Literatur und Leben"¹⁰⁰ "ist aber nicht stückweise Nachahmung und Aufsammlung, sondern Wiedergeburt."¹⁰¹ Burckhardt versteht die Renaissance *ausschließlich* als Wiedergeburt und zwar *der Antike*. Der Humanismus, verstanden als die der Renaissance eigentümliche Geisteswelt¹⁰², habe "einen klaren Bruch mit dem mittelalterlichen, christlichen und scholastischen Denken zugunsten des Individualismus, neuer weltlicher Werte und einer modernen Sicht des Lebens vollzogen ... , was schließlich zum Liberalismus, kritischen Rationalismus, zu Diesseitigkeit und einer modernen wissenschaftlichen Betrachtung des Menschen und der Natur geführt hat."¹⁰³

Diese Abgeschlossenheit der Renaissance nach ihrem Woher und ihren Inhalten ist in der neueren Forschung bestritten worden. Die neuere Forschung betont, dass die humanistische Geisteshaltung "zur Religion und zum christlichen Glauben in einem viel komplizierteren Verhältnis (stand), als es sich viele Historiker des 19. Jh. vorgestellt haben."¹⁰⁴ Es ist nicht unsere Aufgabe zu klären, ob Burckhardts Position mit dieser Aussage unterbestimmt ist¹⁰⁵. Doch bereits 1885 wurde von dem Kunsthistoriker Heinrich Thode¹⁰⁶ der Einwand erhoben, "dass die charakteristischen Züge des Renaissancemenschen im Mittelalter wurzelten", genauer: in einem "Komplex religiöser Impulse, die Franz von Assisi ein Jahrhundert vor Petrarca ausgelöst habe, nämlich in der Bedeutung der individuellen Erfahrung und der Nähe zur Natur"¹⁰⁷. Von denen, die das Bild der paganen

⁹⁸ Burckhardt (Renaissance), S. 176.

⁹⁹ Burckhardt (Renaissance), S. 175.

¹⁰⁰ Burckhardt (Renaissance), S. 197.

¹⁰¹ Burckhardt (Renaissance), S. 179.

¹⁰² Zum Verständnis der historiographischen Begriffe 'Renaissance', 'Humanismus' und 'Renaissance-Humanismus' vgl. ebenfalls die TRE-Artikel zu 'Humanismus' (Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 639-661) und 'Renaissance' (Jean-Claude Margolin, Art. Renaissance, TRE 29, S. 74-87).

¹⁰³ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 654.

¹⁰⁴ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 653.

¹⁰⁵ Man vergleiche aber die differenzierte 'Bestandsaufnahme' der für die Renaissance charakteristischen religiösen 'Phänomene' in Burckhardts 'Kultur der Renaissance', dort die Seiten 450-553.

¹⁰⁶ Thode, Heinrich: *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*. Berlin 1885.

¹⁰⁷ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 655.

Renaissance revidieren wollten, wurde darüber hinaus eingewandt, dass der Renaissancehumanismus weder antichristlich noch heidnisch gewesen sei; andere betonten, dass er auf einer Linie mit patristischen und mittelalterlichen humanistischen Gedanken lag, ganz im Gegensatz zu dem aristotelischen Rationalismus der thomistischen Scholastik, der eigentlich die Tradition verlassen habe und in manchen extremen Äußerungen vielleicht sogar unchristlich geworden sei. Auch habe sich die mittelalterliche Religiosität zum Teil durch das Zeitalter des Humanismus hindurch fortgesetzt¹⁰⁸.

Die Forschung der jüngeren Zeit berücksichtigt stärker die Komplexität und den pluralistischen Charakter des Humanismus. Paul Joachimsen vollzog bedeutsame Unterscheidungen zwischen verschiedenen Typen humanistischen Denkens, dem moralischen, ästhetischen, politischen, hedonistischen und kritischen, und zeigte die aufeinanderfolgenden Entwicklungsphasen dessen auf, was man bis dahin im allgemeinen als eine einheitliche geistige Bewegung angesehen hatte¹⁰⁹. Dieses Verständnis bestätigte Paul Oskar Kristeller durch den Nachweis, dass der Humanismus als akademisches Lehrprogramm "mit einer Vielzahl philosophischer Positionen vereinbar (war) und ... in religiöser Hinsicht christlich, antichristlich oder nichtchristlich sein (konnte)."¹¹⁰

Harnacks Urteil, im Sozinianismus vollziehe sich ein Brückenschlag zwischen mittelalterlichen und neuzeitlichen theologischen Ansätzen, dürfte auch als Korrektur an Burckhardts These zu deuten sein, die Renaissance sei die Wiedergeburt der Antike ohne christliche Motive gewesen, die einen heidnischen Keil zwischen Mittelalter und Neuzeit trieb. Doch unabhängig davon, ob diese Einschätzung zutrifft, von Harnacks und Burckhardts Verständnis, das 'Denken der Renaissance' sei dem tradierten christlichen Bildungs- und Lehrgut in der Hauptsache kritisch gegenübergestanden, ist in jedem Fall als verkürzt erwiesen. Auch ist von Harnacks Verständnis des Humanismus, den er als die an der Antike gebildete Spielart der nominalistischen Distanzierungen der Glaubensdinge versteht, unrichtig. Anders als von Harnack meint, muss man, wie Cantimori gezeigt hat, auch nicht auf die skotistisch-nominalistische Theologie zurückgreifen, um zu erklären, aus welchen Quellen sich der Antitrinitarismus der Sozzini und der italienischen Häretiker speist. Da Duns Scotus weder bei den Sozzini noch in ihrem Umfeld als 'Ideengeber' erwähnt wird, ist die Übernahme seiner theologischen Annahmen denkbar unwahrscheinlich. Damit ist natürlich nicht verneint, dass im Skotismus und im Sozinianismus ähnliche Vorgaben über das Leistungsvermögen der Vernunft in Glaubensdingen wirksam werden; aber das ist eine andere Frage.

Cantimoris Darstellung der Voraussetzungen des italienischen Dissidententums in der Renaissance ist weithin gelungen; keineswegs überzeugt jedoch sein Verständnis der Renaissance als eines optimistisch-humanen 'Projektes', in dem, gelagert um eine 'fortschrittliche'

¹⁰⁸ Vgl. zu den entsprechenden Publikationen und Positionen Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 654f.

¹⁰⁹ Joachimsen, Paul: Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus. In: HZ 121 (1920), S. 189-233; Joachimsen, Paul: Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes. In: DVfLG 8 (1930), S. 419-480.

¹¹⁰ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 656. Kristellers einschlägige Werke sind 'Renaissance Thought, the Classic Scholastic, and Humanist Strains' (New York 1961), 'Eight Philosophers of the Italian Renaissance' (Stanford 1964) und 'Renaissance Thought and its Sources' (New York 1979).

Anthropologie, der Versuch einer Neubegründung des Christentums mit den Mitteln des Humanismus unternommen wurde. Erstens bleiben die Motive unbenannt, aus denen sich 'die Humanisten' die Reformulierung des Christlichen angelegen sein ließen; zweitens waren die Renaissance und der Humanismus in ihr keine 'Kulturströmung' von formalem philologisch-philosophischen Charakter, sondern eine geistige und kulturelle Umwälzung, die, nach Delumeau, "den Weg zu einer Wandlung des Weltbildes eröffnet hat, zu einer Erneuerung der Erkenntnisbildung, zu einer Erweiterung des Feldes literarischer und künstlerischer Vorbilder und Anregungen, einer Umgestaltung der Erziehung, zu einer befreienden Kritik an Traditionen und Institutionen, auch solcher aus dem Bereich von Religion und Theologie, zu einem neuen Menschenbild."¹¹¹ Als solche bewirkte die Renaissance bzw. der Humanismus einen bedeutenden Schub von mittelalterlichen zu modernen Anschauungen: "die mittelalterliche Einheit der Erfahrung löst sich auf und Gott, Mensch und Natur werden zu voneinander unabhängigen Aspekten der Wirklichkeit."¹¹² Diese Gesichtspunkte, mit denen 'Burckhardtsche' Themen wiederkehren, blendet Cantimoris Analyse völlig ab.

¹¹¹ Jean-Claude Margolin: Art. Renaissance, TRE 29, S. 75.

¹¹² Chabod, Federico: Machiavelli and the Renaissance. New York, 1965; zitiert nach Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 657.

2.1.2 Charakteristika des Lebensgefühls und des Denkens der Renaissance – Versuch eines kritischen Konsenses

Im folgenden Abschnitt wird der Versuch unternommen, jene Lebenswelt der Renaissance zu charakterisieren, der die Sozzini zugehören. Natürlich ist nicht beabsichtigt, die Stellung der sozinianischen theologischen Anschauungen zum Denken der Renaissance zu untersuchen und Momente des unmittelbaren Einflusses oder der direkten Abhängigkeit abschließend aufzuzeigen. Neben die Schwierigkeiten, 'das Denken der Renaissance' zu bestimmen, treten zwei weitere: Die Sozzini lebten in der Mitte des 16. Jahrhunderts in einer Umbruchsepoche, in der der Renaissance-Humanismus nicht mehr in seinem 'reinen Typus' entgegentrat. Auch kann, da die beiden von ihrem Bildungsgang her sicher keine Humanisten waren, von ihrer eindeutigen Verwurzelung in der Kultur der Renaissance nicht die Rede sein.

Dennoch bestehen, wie von Cantimori aufgezeigt, Anknüpfungspunkte zwischen den theologischen Ansichten der Sozzini bzw. ihres Umfeldes und dem Denken der Renaissance. Die folgende Zusammenstellung von Motiven als charakteristischem Ausdruck für 'das Denken der Zeit' stellt eine Ergänzung zu dem von Cantimori Erhobenen, nicht eine Alternative dar; die Kritik an Cantimori bleibt davon unberührt.

Lelio und Fausto Sozzini besaßen über die gesellschaftliche Stellung ihrer Familie Zugang zu den kulturtragenden Kreisen und Ideenträgern. Berührungspunkte mit der renaissance-typischen geistigen Umwelt lassen sich denn auch feststellen: Lelio kam über verschiedene Mitglieder der paduanischen Literaturakademie der Infiammati (Benedetto Varchi, Sperone Speroni) mit dem Renaissancearistotelismus averroistischer Spielart in Verbindung¹¹³; Fausto, Mitglied in der sienesischen Akademie der Intronati, schätzte das Decamerone als Lektüre¹¹⁴, er setzte sich in einer schriftlichen Abhandlung mit Aristoteles' Komödientheorie auseinander¹¹⁵, Dantes göttliche Komödie galt ihm als theologische Autorität¹¹⁶.

Die Stiftung von Literaturakademien ist charakteristisch für das Interesse der Renaissance an der Antike: "Bald hat jede irgend beträchtliche Stadt ihre Akademie mit möglichst bizarrem Namen und mit eigenem, durch Beiträge und Vermächtnisse gebildetem Vermögen. Außer dem Rezitieren von Versen ist aus der frühern, lateinischen Zeit herübergenommen das periodische Gastmahl und die Aufführung von Dramen"¹¹⁷. In der Zeit von Lelio und Fausto Sozzini wandelte sich die Prägung jener Akademien: "Gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts scheint eine vollständige Umwandlung mit diesen Vereinen vorgegangen zu sein. Die Humanisten, auch sonst aus der gebietenden Stellung im Leben verdrängt und der beginnenden Gegenreformation Objekte des Verdachtes, verlieren die Leitung der Akademien, und die italienische Poesie tritt auch hier an die Stelle der lateinischen."¹¹⁸

¹¹³ Vgl. dazu Tedeschi (History), S. 344f.

¹¹⁴ Cantimori (Häretiker), S. 328.

¹¹⁵ Tedeschi (History), S. 339.

¹¹⁶ Cantimori (Häretiker), S. 337f.

¹¹⁷ Burckhardt (Renaissance), S. 278.

¹¹⁸ Burckhardt (Renaissance), S. 278.

Obwohl das Denken der Renaissance nach Delumeau ein "Meer der Widersprüche"¹¹⁹ ist und man das 'Lebensgefühl der Renaissance' nicht mit wenigen Bemerkungen zusammenfassen kann, lässt sich doch einiges allgemein Zutreffendes feststellen. Aufgrund der offenen Forschungslage bleibt die bilanzierende Zusammenstellung typischer Momente vorläufig¹²⁰:

1. Es ist ein grundlegendes Merkmal, "daß die Intellektuellen der Renaissance, vorab in Italien, dann aber auch in ganz Europa, sich selbst in ihrem Welt- und Menschenbild durch einen Bruch und nicht durch Kontinuität bestimmt sahen."¹²¹ Dieses präzisiert sich "in der geistigen Führungsschicht" als das "lebendige Bewußtsein einer umfassenden Erneuerung"¹²².

2. Die Sentenz wurde zum Gemeinplatz, dass die Wahrheit ein Kind dieses Zeitalters sei¹²³. Die Wiederentdeckung und Aneignung des Vergangenen manifestierte sich in der Entdeckung einer Vielzahl alter Handschriften¹²⁴. Und sofern sich "allmählich im Zusammenhang mit dem fortschreitenden Studium der Sprachen und des Altertums überhaupt, eine Kritik der Texte"¹²⁵ bildete, kam es zur Ausbildung der exegetischen und philologischen Methode des Valla¹²⁶, die - ein 'sensationelles' Ergebnis - die historische Glaubwürdigkeit der konstantinischen Schenkung endgültig erledigte. Auch die Erfindungen und Entdeckungen der Zeit berechtigten zu der Sentenz. Noch in der Mitte des 16. Jahrhunderts formulierte der Astrologe Cardano eine begeisterte Selbstfeier. Anlass sind die Erfindungen und Entdeckungen seines Zeitalters: Der ganze Erdkreis wurde bekannt, das Pulver, der Magnet, die Buchdruckkunst erfunden: "Menschenhände haben dies alles gemacht, Menschengestalt erfunden, was mit des Himmels Wundern wetteifern kann! Was fehlt uns noch, daß wir den Himmel stürmen?"¹²⁷ Es scheint fast, als sei im Urteil der Zeitgenossen das menschliche Schaffen der Schöpfung Gottes überlegen.

3. Burckhardt meinte, als Hauptzug "des damaligen italienischen Charakters, wie er uns aus dem Leben der höhern Stände überliefert ist" den "entwickelte(n) Individualismus" identifizieren zu können: "Gegenüber von allem Objektiven, von Schranken und Gesetzen jeder Art hat er das Gefühl eigener Souveränität und entschließt sich in jedem einzelnen Fall selbständig, je nachdem in seinem Innern Ehrgefühl und Vorteil, kluge Erwägung und Leidenschaft, Entsagung und Rachsucht sich vertragen."¹²⁸ Eine Ausprägung dieses Charakters findet sich im höfischen Leben im Ideal des vollkommenen Gesellschaftsmenschen, des Cortigiano: "der Hof ist

¹¹⁹ Delumeau, Jean: *La Civilisation de la Renaissance*. Paris 1967, S. 21; zitiert nach Jean-Claude Margolin: Art. Renaissance, TRE 29, S. 84.

¹²⁰ Vgl. im Folgenden Jean-Claude Margolin: Art. Renaissance, TRE 29, S. 82-85 und Burckhardt (Renaissance), S. 450-553 passim.

¹²¹ Jean-Claude Margolin: Art. Renaissance, TRE 29, S. 75f.

¹²² Jean-Claude Margolin: Art. Renaissance, TRE 29, S. 76.

¹²³ Jean-Claude Margolin: Art. Renaissance, TRE 29, S. 85.

¹²⁴ Vgl. Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 644. Tacitus' Germania etwa wurde von Poggio Bracciolini wieder entdeckt.

¹²⁵ Burckhardt (Renaissance), S. 197

¹²⁶ Vgl. dazu auch Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 647.

¹²⁷ Aus dem Selbstzeugnis des Geronimo Cardano von Mailand; zitiert nach Jean-Claude Margolin: Art. Renaissance, TRE 29, S. 85. Vgl. zur spezifisch deutschen Fassung dieses Lebensgefühls bei Nikodemus Frischlin, Jörg Baur: *Nikodemus Frischlin und die schwäbische Orthodoxie*. In: Ders: *Luther und seine klassischen Erben*. Tübingen 1993, S. 309-312 und S. 314f.

¹²⁸ Burckhardt (Renaissance), S. 449.

mehr für ihn als er für den Hof bestimmt. Alles wohl erwogen, könnte man einen solchen Menschen an keinem Hof brauchen, // weil er selber Talent und Auftreten eines vollkommenen Fürsten hat und weil seine ruhige, unaffektierte Virtuosität in allen äußern und geistigen Dingen ein zu selbständiges Wesen voraussetzt. Die innere Triebkraft, die ihn bewegt, bezieht sich ... auf die eigene Vollendung."¹²⁹

4. Auch wenn Platonismus und Aristotelismus keine einheitlich in sich geschlossenen Entwürfe waren, stellten sie doch die beiden Zentren dar, auf die hin die philosophischen Gedanken gesammelt waren, denen der einzelne Denker zuzuordnen war und zwischen denen er sich entscheiden musste.

Die bedeutendste und charakteristischste Form der Renaissancephilosophie war der Neuplatonismus. Er folgte auf den Aristotelismus der thomistischen scholastischen Philosophie des 13. Jh. und auf das Interesse, das kurzzeitig und unmittelbar vorher in Florenz an der Moralphilosophie des Aristoteles orientiert war. Die drei bedeutendsten Philosophen der Renaissance waren dann auch Neuplatoniker: Nikolaus von Kues (1401-1464), Marsilio Ficino (1433-1499) und Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494)¹³⁰. Charakteristischer Ausdruck der neuplatonischen Religiosität war nach Burckhardt ein das Christliche abstreifender Theismus, die eigentliche Religion des individualistischen Renaissancemenschen¹³¹. Der Mittelpunkt dieses Theismus war die durch Lorenzo Magnifico begründete platonische Akademie in Florenz.

Der Neuaristotelismus hatte in Pietro Pomponazzi (1462-1525) seinen bedeutendsten Vertreter; seine Hauptwerke sind 'De immortalitate animae' und 'De fato, libero arbitrio, praedestinatione, providentia Dei libri V'. Von Bedeutung war wie erwähnt¹³² seine These, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele sei nicht zu beweisen, müsse aber aufgrund der Autorität der Kirche akzeptiert werden.

Im 16. Jh. setzten diese aristotelische Tradition Bernardino Telesio und Francesco Patrizzi fort, und zwar in Padua. Die alternative Zuordnung ist dahingehend zu differenzieren, dass ein intensives Interesse auch der neupythagoreischen, hermetischen und kabbalistischen Philosophie und Theodizee galt¹³³.

5. Für die Humanisten hatte die Suche nach der Wahrheit einen höheren Stellenwert als der Versuch der 'wiederholenden' Begründung überkommener 'dogmatischer' Sätze, sei es aus dem philosophischen, sei es aus dem theologischen Bereich. Von der sokratischen Mäeutik geleitet, war der Dialog gleichermaßen eine Frage nach dem Wissen wie ein Mittel, vordergründige Sicherheiten bei anderen und sich selbst zu entlarven. Beispielhaft dafür steht der Zweifler Montaigne (1533-1592)¹³⁴.

6. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seelen wurde in humanistischen Kreisen bezweifelt. Der allgemeine Geist des In-Frage-Stellens verstärkte sich durch den Wunsch nach Unabhängigkeit von der verhassten Kirche und ihrer 'seelsorgerlichen' Beanspruchung der Seelen. Antworten wurden im

¹²⁹ Burckhardt (Renaissance), S. 380f.

¹³⁰ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 648.

¹³¹ Burckhardt (Renaissance), S. 550f.

¹³² Vgl. oben S. 20.

¹³³ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 647.

¹³⁴ Vgl. Montaigne, Michel: Les Essais, publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux ... par F. Strowski, F. Gebelin et P. Villey. Bordeaux 1906-1933.

Rahmen der Vorgaben der aristotelischen Philosophie gesucht; von Bedeutung für eine Lösung der Frage, die unabhängig von der kirchlichen 'Eschatologie' gegeben werden sollte, war auch das Cicerofragment über den Traum Scipios, der eine wichtige heidnische Vorstellung 'vom Himmel' formuliert¹³⁵.

7. Die Humanisten rücken im Licht individualethischer Fragestellungen den einzelnen Menschen stärker in die Perspektive persönlicher Verantwortlichkeit. "Er (Cicero) regte die Humanisten dazu an, zugleich mit der *vita studiosa* die *vita activa* zu übernehmen und auszubilden."¹³⁶ Diese grundsätzliche Aussage ist dahingehend einzuschränken, dass um die Mitte des Quattrocento ein neu aufkommendes Interesse an Metaphysik die relativ unkomplizierte Moralphilosophie der Humanisten zurücktreten ließ.

8. In der Anthropologie galt die Überzeugung, dass das Menschsein wesentlich auf Freiheit und Würde gegründet ist. Der menschlichen Freiheit wird entscheidende schöpferische Dynamik beigemessen. Leonardo Bruni aus Florenz brachte "einen fast allen Humanisten gemeinsamen Gedanken zum Ausdruck, daß nämlich diese Studien vor allem dazu dienen sollten, den Menschen auszuzeichnen und zu vervollkommen."¹³⁷ "Die Renaissance-Humanisten waren, was die Bildung des Menschen betrifft, im Allgemeinen optimistisch und hatten zu seiner Rationalität, mindestens in den oberen Schichten der Gesellschaft, hohes Zutrauen."¹³⁸ Von Gianozzo Manetti (1396-1459) stammt in *De dignitate et excellentia hominis* der Gedanke, die eigentliche Aufgabe des Menschen bestehe darin, 'zu verstehen und zu handeln'¹³⁹.

Ihren Abschluss fand dieses Denken in der klassischen, bereits von den Zeitgenossen stark rezipierten Rede Pico della Mirandolas über die Würde des Menschen (1486): 'Mitten in die Welt, spricht der Schöpfer zu Adam, habe ich dich gestellt, damit du um so leichter um dich schauest und sehest alles was darinnen ist. Ich schuf dich als ein Wesen weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du dein eigener freier Bildner und Überwinder seiest; du kannst zum Tier entarten und zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Tiere bringen aus dem Mutterleibe mit was sie haben sollen, die höhern Geister sind von Anfang an oder doch bald hernach was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwicklung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir.'¹⁴⁰

Pico leitet die Würde des Menschen also nicht aus bestimmten, benennbaren Eigenschaften ab, sondern aus seiner 'metaphysischen' Unbestimmtheit als Ausdruck seiner Freiheit. Der Mensch hat keinen bestimmt-begrenzten Platz

¹³⁵ Burckhardt (Renaissance), S. 547f.

¹³⁶ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 645. Über ihre Ausbildung und Befähigung als Redner wurden die Humanisten auch Politiker in hohen Ämtern, z.B. Stadtkanzler. Dazu Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 645.

¹³⁷ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 640. Vgl. dazu Boccaccio: der zweite Prometheus ist der gelehrte Mensch (Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 643).

¹³⁸ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 646.

¹³⁹ Lewis Spitz: Art. Humanismus, TRE 15, S. 646. Man beachte, dass diese Schrift eine konzeptionelle Gegenschrift zu Innozenz' VII. *De contemptu mundi* darstellt.

¹⁴⁰ Übersetzung nach Burckhardt (Renaissance), S. 352.

Über das Verhältnis von Picos Rede zu Manettis Schrift informiert knapp R.P. Horstmann: Art. Menschenwürde, HWP 5, Sp. 1124-1127, hier Sp. 1124. Vgl. auch: Auer, A.: G. Manetti und Pico della Mirandola: *De hominis dignitate*. In: *Vitae et Veritati*. Festschr. K. Adam (1956), S. 83-106.

innerhalb der göttlichen Ordnung; in der Kraft und dem Vermögen zur freien Gestaltung seiner Selbst steht der Mensch dem Makrokosmos als Mikrokosmos selbständig gegenüber. Gott als Schöpfer hat 'lediglich' die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass sich das Menschengeschlecht uneingeschränkt entfalten kann.

9. Die gesamte antike Kultur und die Wahrheiten des Alten Testaments, vor allem die imago-'Konzeption', wurden zu einer neuen Idealvorstellung einer einheitlichen literarischen, geschichtlichen und religiösen Kultur verschmolzen. Selbst das Neue Testament wurde in einen solchen Horizont des Verstehens einbezogen. Charakteristischer Ausdruck dafür ist Erasmus' Rede von der philosophia Christi: Der Zugang zu Plato wurde vom Evangelium her gesucht; und auch umgekehrt versuchte man, das Evangelium von Plato her zu erschließen.

2.2 Der Evangelismus

2.2.1 Einführung

Die neuere Forschung erkennt, dass sich reformorientierte kirchliche Ansätze im gesamten vorreformatorischen Europa - in national eigentümlichen Ausprägungen - nachweisen lassen und identifiziert eine europaweit verbreitete Großbewegung unter dem Begriff 'Evangelismus'¹⁴¹. Der Schweizer Reformationshistoriker Welti bietet in seiner 'Kleinen Geschichte der italienischen Reformation'¹⁴² den aktuellen Stand der Theoriediskussion zum Phänomen des 'Evangelismus' und schildert seine Verbreitung im Italien des Reformationsjahrhunderts. Das Werk von Williams¹⁴³, die gegenwärtig umfassendste Studie über die radikalreformatorischen Bewegungen und Kräfte im 16. und 17. Jahrhundert, wird in diesem Kapitel ergänzend zu den Ausführungen Weltis herangezogen.

Zur Geschichte des Evangelismus in Italien gehört, in Teilen jedenfalls, der religiöse Werdegang der beiden Sozzini. Die in dieser Perspektive darzustellenden Ereignisse selbst sind abständig: "Wer über die italienische Reformation spricht, spricht über die Geschichte einer gescheiterten Bewegung."¹⁴⁴ Die italienische Reformationsbewegung ist heute weitgehend in Vergessenheit geraten, deren Ziel, die Reformation Italiens, überhaupt undenkbar geworden. Zur Unübersichtlichkeit trägt die durch die Verfolgungen der Inquisition reduzierte Quellenlage bei.

2.2.2 Evangelismus – Definition

Nach Welti versteht die Geschichtsforschung unter dem katholischen Evangelismus in Italien "jene Bewegung aus der ersten Hälfte des 16.

¹⁴¹ Den Begriff hat der französische Kirchenhistoriker Pierre Imbart de La Tour geprägt. Vgl. seine Reformationsgeschichte: *Les origines de la réforme. T. 3: L'évangélisme (1521-1538)*. Paris 1914.

¹⁴² Welti, Manfred: *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*. Gütersloh 1985.

¹⁴³ Williams (Radical Reformation).

¹⁴⁴ Welti (Italien), S. 11. Zum Thema vgl. auch Ranke (Die römischen Päpste), Bd. II, S. 95-103 (Analogien des Protestantismus in Italien); Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 15-27 (Erwachen christlich-kirchlichen Lebens).

Jahrhunderts, die das Schwergewicht des Glaubens auf das Neue Testament gelegt wissen wollte, und in diesem besonders auf die paulinischen Briefe. Die Wurzel 'Evangelium' in Evangelismus ist als Gegensatz zu 'Lex' ... zu verstehen und weist ... auf das ganze Neue Testament hin."¹⁴⁵ In seiner theologisch rechten Ausprägung, dem Flügel der innerkirchlichen Reform, wird der Evangelismus in der heutigen Forschung nach seinem wichtigsten Exponenten als 'Erasmismus' bezeichnet, auf der theologisch linken Seite, die von typisch antikurial gefärbten savonarolianischen Forderungen nach moralischer und kirchenpolitischer Reform beeinflusst ist, heißt er 'Solafideismus'¹⁴⁶. Dogmatisch "am Rande des Katholizismus angesiedelt" liegt der Evangelismus noch "innerhalb der Möglichkeiten der vortridentinischen Kirche."¹⁴⁷ In der Frühphase des Evangelismus lassen sich reformkatholische von philoprottestantischen Ansichten kaum unterscheiden. Erst nach dem Tridentinum waren die Solafideisten zur Entscheidung gezwungen, ob sie mit dem Papsttum brechen oder sich akkommodieren wollten.

Zur Nomenklatur der Forschung sei allgemein bemerkt: Der Evangelismus, der im Prinzip zum Katholizismus gehört, wird zwar begrifflich vom Philoprottestantismus unterschieden, doch sind die bezeichneten religiösen Phänomene nicht randscharf voneinander abgrenzbar. 'Philoprottestantismus' bedeutet, dass zum 'sola fide' weitere positive Eigenheiten des Protestantismus hinzutreten; die Ablehnung der Heiligenverehrung und der Ablässe etwa gelten aber nicht als solche¹⁴⁸. Von 'Protestantismus' oder einer seiner Erscheinungsformen wie Luthertum oder Calvinismus ist dann die Rede, wenn zum 'sola fide' das exklusive Schriftprinzip, eine protestantische Sakramentenlehre oder ein protestantischer Kirchenbegriff hinzukommt¹⁴⁹. Der Begriff der 'Heterodoxie' soll jene Strömungen umfassen, die der Radikalen Reformation angehören. Diese entfernen sich in bestimmten dogmatischen Aussagen sowohl vom Katholizismus als auch von den protestantischen Bewegungen. Zu ihnen gehören das Täuferium und der Antitrinitarismus. Der Ausdruck ist synonym mit Häresie ohne Anführungszeichen¹⁵⁰. 'Häresie' heißt alles, was vom Selbstverständnis her christlich ist, aber von der katholischen Kirche nicht als rechtgläubig anerkannt wird¹⁵¹.

Wegen der inneren Differenziertheit des Gesamtphänomens ist Evangelismus ein "Kuppelbegriff"¹⁵² für dogmatisch stark divergierende Positionen. Sie reichen von der Aufforderung zur *Imitatio Christi*¹⁵³ über die im Modell des erasmianischen Synergismus geforderte Nächstenliebe bis

¹⁴⁵ Welti (Italien), S. 15. Über den *italienischen* Evangelismus vgl. auch die grundlegende Arbeit von Jung, Eva-Maria: On the Natur of Evangelism in Sixteenth-Century Italy. In: Journal of the History of Ideas 14, 1953, S. 511-527.

¹⁴⁶ Erasmus war auch in Italien bis in die Mitte der 30er Jahre der wichtigste Vertreter des innerkirchlichen Reformflügels. Er konnte in Italien im Gegensatz zu Luther bis in die 40er Jahre offen rezipiert werden, geriet dann später erst in den Ruf des "Häretikers". 1559 standen sämtliche seiner Werke auf dem Index. Die Rezeption des erasmianischen Gedankenguts in Italien war nicht schwach und auch nicht auf den Philologen, Texteditor und Übersetzer beschränkt: "die Botschaft des Moralisten und Theologen Erasmus, des Verkünders einer von Zeremonien befreiten, verinnerlichten Religion, breitete sich weiter aus, als man annahm." Welti (Italien), S. 22; umgestellt.

¹⁴⁷ Welti (Italien), S. 15.

¹⁴⁸ Vgl. Welti (Italien), S. 28.

¹⁴⁹ Vgl. Welti (Italien), S. 27.

¹⁵⁰ Vgl. Welti (Italien), S. 28.

¹⁵¹ Vgl. Welti (Italien), S. 28.

¹⁵² Welti (Italien), S. 20.

¹⁵³ "von nun an (ab der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Reformgeistes der Renaissance) spielte die *Imitatio Christi* in der italienischen Frömmigkeit eine bestimmende Rolle" Guiseppe Alberigo: Art. Italien, TRE 16, S. 406, 18f.

zur Rechtfertigung durch den Glauben allein nach der Art eines strikten Solafideismus augustinischer Provenienz; auch ficinianisch-humanistisches Gedankengut des ausgehenden 15. Jahrhunderts lässt sich nachweisen¹⁵⁴. Allen Positionen gemeinsam war "die Suche nach einer sittlich-religiösen Besserung des individuellen Menschen durch die unmittelbare Begegnung mit dem neutestamentlichen Bibelwort."¹⁵⁵

Der von Welti als Haupttext des Evangelismus beurteilte 'Trattato utilissimo de Beneficio di Giesu Christo crocifisso, verso i christiani', eine anonym herausgegebene, wenig umfangreiche Schrift, war dann auch nicht kirchenreformerischer, sondern individualreformerischer Art. Der dogmatisch zentrale Gedanke des 'Beneficio di Cristo crocifisso', wie der Traktat abgekürzt zumeist genannt wird, ist die 'Wohltat' (beneficio) und die umfassende Geltung des Sühnetodes Christi am Kreuz, durch den alle Erwählten, die an ihn glauben, errettet werden¹⁵⁶. Die nachdrückliche Betonung und das Verständnis der Barmherzigkeit Gottes stellt den Traktat dogmatisch an den Rand auch des vortridentinischen Katholizismus.

Die Versuche der Zuordnung zu reformatorischen Lehren oder Strömungen, etwa der lutherischen, calvinistischen oder waldensischen, haben keine eindeutigen Ergebnisse erbracht. Die "Polyvalenz der Deutungsmöglichkeiten"¹⁵⁷ entspricht der Vielzahl von Interpretationen, die für das Gesamtphänomen des Evangelismus möglich sind¹⁵⁸.

2.2.3 Italienischer Evangelismus und Heterodoxie

Die Vielzahl der theologischen Motive, die sich im Sozinianismus identifizieren lassen, erlauben es nicht, ihn in gerader Linie aus dem Evangelismus italienischer Prägung abzuleiten¹⁵⁹. Nach der durch Williams repräsentierten Forschung wird der Sozinianismus der Radikalen Reformation (radical reformation) zugerechnet. Als deren drei Bestandteile gelten das Täuferium, der Spiritualismus und zuletzt der rationalistische Evangelismus - eine spezifische Ausprägung im italienischen Evangelismus¹⁶⁰ -, der den eigentlichen Nährboden des Sozinianismus abgibt¹⁶¹.

Im Umfeld jener Gemengelage des Evangelismus, so ist Williams Analyse zu verstehen, finden sich auch heterodoxe Lehren. Die Grenzen und

¹⁵⁴ Es gibt in der Forschung eine Diskussion über die Frage, ob der Evangelismus besser als undogmatisch oder als dogmatisch vielfältig zu bezeichnen sei. Bei aller dogmatischen Divergenz darf jedoch nicht übersehen werden, dass der Bewegung das klassische humanistische Postulat 'in dogmaticis minimum' eigentümlich ist, welches zu einer Geringschätzung der Dogmen bei gleichzeitiger Hochschätzung der christlichen Praxis führt (Welti (Italien), S. 20f.). Vgl. in dieser Frage Weltis Diskussion der grundlegenden Merkmale des Evangelismus (Welti (Italien) S. 18-23 passim) im Anschluß an Jung (Evangelium).

¹⁵⁵ Welti (Italien), S. 18.

¹⁵⁶ Man besitzt heute wieder zwei Ausgaben des 'Beneficio'; über Jahrhunderte galten sämtliche Exemplare als von der Inquisition vernichtet. Einen Überblick über den Forschungskonsens hinsichtlich der Entstehung des 'Beneficio' gibt Welti (Italien), S. 19.

¹⁵⁷ Welti (Italien), S. 20.

¹⁵⁸ In der neuesten Forschung ist es wiederum grundsätzlich umstritten, ob es überhaupt zutreffend ist, von einem Phänomen 'Evangelismus' zu sprechen. Vgl. dazu Welti (Italien), S. 26.

¹⁵⁹ Cantimori (Häretiker), S. 25.

¹⁶⁰ Williams (Radical Reformation), Preface S. XXIV. Zu diesem rationalistischen Schwerpunkt vgl. S. 31f. und S. 39 (Padua).

¹⁶¹ Williams (Radical Reformation), Preface S. XXI.

Übergänge zwischen diesen 'Bewegungen' sind allerdings fließend. In persona bestätigt dies der anfangs dem Evangelismus zugehörige radikale Reformator Camillo Renato in Graubünden¹⁶², mit dessen Positionen Täuferum und Spiritualismus auf den italienischen Evangelismus zurückwirken.

Für die Ausbildung des italienischen Häretikertums, dem das theologische Denken der Sozzini in seiner Frühform zugehört, sind die im Folgenden angeführten Lehrelemente und Denkrichtungen von Bedeutung.

2.2.3.1 Rationalistisch-humanistisches Gedankengut

1. Anthropologisch herrscht ein spezifisches Vernunftverständnis vor: Die Vernunft des Menschen ist göttlich, und sie ist mit seiner Würde gleichzusetzen (Giorgio Siculo; Curione). Die Betrachtung der eigenen göttlichen Natur vermag den Menschen dazu anzuleiten, würdig, und das bedeutet, Vernunft, Moral und Religion gewiss zu leben. Die Erbsünde wird nivelliert wenn nicht gar völlig negiert¹⁶³.

2. Soteriologisch geht damit eine Mystik der Erlösung und des göttlichen Erbarmens einher. Der Mensch vermag die christliche Vollkommenheit zu erreichen, wenn er sich nur anstrengt, die mystische Leiter, die zur Vereinigung mit Gott führt, emporzusteigen¹⁶⁴. Über die Annahmen des italienischen Platonismus hinaus werden diese Lehren durch (allerdings spekulativ schwer beladene) Schriftbegründungen gestützt. Die Sittlichkeit wird im Gefolge auf das Stärkste betont¹⁶⁵. Eine Fixierung der 'Heilsordnung' qua Prädestination ist diesem Erlösungsverständnis wesensfremd.

3. Die Religion ist von spiritueller Natur. 'Religionslehren' können nie den Status von Dogmen erhalten. Das innere Leben der Religion steht unter dem Primat der "Forderung der 'Freiheit', d.h. der Möglichkeit individueller Erforschung der religiösen Fragen und der Geltendmachung eigener Überzeugung in der Diskussion auf den Grundlagen der Vernunft und der Heiligen Schrift"¹⁶⁶; allein auf diesem Weg könne die in den Tiefen der Gottheit verborgene Wahrheit gefunden werden. Diese Forderung führt in einer konfessionell einheitlichen, Abweichungen bestrafenden Gesellschaft in den Nikodemismus¹⁶⁷; eine seiner Spielarten besteht in der Praxis, die eigene Lehre "in der Form von Problemen und Fragen zur Diskussion zu stellen."¹⁶⁸

Die Träger dieser Religion wurden selber oft von spiritualistischen Energiequellen angetrieben: "die Energie und kritische Leidenschaft ... gründeten sich ... auf einen beweglichen Boden von Visionen, Prophezeiungen, Inspirationen"¹⁶⁹.

4. Sofern Diskrepanzen zwischen der theologischen Offenbarung und der philosophischen Begründung bestanden, wie etwa in der Frage der

¹⁶² Zu Renato s. unten S. 47f.

¹⁶³ Cantimori (Häretiker), S. 63.

¹⁶⁴ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 60-62 und S. 102.

¹⁶⁵ Cantimori (Häretiker), S. 63. Zu diesem Kennzeichen der Hochschätzung der Ethik vgl. auch noch Cantimori (Häretiker), S. 118.

¹⁶⁶ Cantimori (Häretiker), S. 63. Dazu auch Cantimori (Häretiker), S. 41.

¹⁶⁷ Zum Begriff vgl. unten den Exkurs S. 42f.

¹⁶⁸ Cantimori (Häretiker), S. 66.

¹⁶⁹ Cantimori (Häretiker), S. 109.

Auferstehung des Fleisches, wurden die Lösungsversuche dann innerhalb des philosophischen Rahmens des paduanischen Aristotelismus gesucht¹⁷⁰. Wohlgemerkt: Täuferische Lehren wie die Kritik an den Sakramenten oder an der Trinitätslehre finden sich hier nicht; dies gilt, obwohl auch im humanistischen Raum, und zwar bei Valla und Ficino¹⁷¹, wie erwähnt, Kritik an der Trinitätslehre geäußert wurde¹⁷².

2.2.3.2 Einfluss des Erasmus

Erasmus war nicht nur der Patron des italienischen Evangelismus, sondern auch der Patron des italienischen Häretikertums¹⁷³, und zwar durch seine Bibelausgabe: Darin ließ er etwa in der lateinischen Übersetzung das Comma Johanneum fort; er vertrat die Ansicht, Gott bezeichne im NT allein 'Gott den Vater'; in Joh 1 übersetzte er für verbum 'sermo'. Auch seine Textkritik hat Einflüsse ausgeübt. Für die Führer der radikalen Reformation gab es überdies Anknüpfungspunkte im Sakramentsverständnis, durch den Pazifismus, sowie die Konzeption des liberum arbitrium; auch das Konzept der dritten Kirche, einer Kirche zwischen korruptem Renaissance-Papsttum und prädestinatianischem und kriegstreiberischem Calvinismus, gehörte zu den Überzeugungen des Evangelismus in Italien.

Der Stellenwert des Erasmus für das italienische Dissidententum läßt sich daran belegen, dass noch in den 1560er und 1570er Jahren, als der Evangelismus in Italien schon erstickt war¹⁷⁴, sich mit Fausto Sozzini und Giorgio Biandrata zwei große Repräsentanten des italienischen Exilprotestantismus, "in Dankbarkeit zu ihm (bekanntem) und (ihn) lobten ... als Verteidiger der Willensfreiheit (Sozzini) und als einen der Väter des Unitarismus (Biandrata)."¹⁷⁵

2.2.3.3 Nährboden des Täuferiums und Einfluss Servets

Das italienische Täuferium war überwiegend im Norden des Landes, besonders im Venezianischen, verbreitet. In ihm sammelten sich verschiedene kritische und auch häretische Überzeugungen und Lehren.

Seinen spezifischen Charakter hat es zum einen in der Forderung nach einer grundlegend neuen christlichen Gemeinschaft, die nicht durch eine gegenständliche Struktur bestimmt sein sollte, in welcher der Amtsträger qua character indelebilis Charismen und Sakramente objektiv übertrug; vielmehr sollte sie durch die überzeugte Zustimmung zur Lehre und die ethische Aufrichtigkeit im Befolgen der Gebote konstituiert werden. Zum anderen waren in ihm verschiedene Momente der 'humanistischen Religiosität' lebendig: das spekulative Bedürfnis; die Forderung nach

¹⁷⁰ Williams (Radical Reformation), S. 24.

¹⁷¹ Dazu bereits oben S. 19f.

¹⁷² Man muss natürlich in Rechnung stellen, dass eine Kontinuität besteht zwischen mittelalterlichen ketzerischen Meinungen und häretischen Ansichten der Reformationszeit. Zu nennen sind joachimistische Einflüsse und der des philosophischen Schulpanteismus; für die antitrinitarische Häresie im besonderen die Kritik des Nominalismus und der 'via moderna', die, lange innerhalb der Grenzen der Orthodoxie gehalten, "mit dem Zerfall der kirchlichen Autorität in der Renaissance kühner geworden war" (Cantimori (Häretiker), S. 28).

¹⁷³ Cantimori (Häretiker), S. 4; Williams (Radical Reformation), S. 8f. Vgl. auch Williams (Radical Reformation), S. 11-16; Valdès 'Brüder' beispielsweise galten als Erasmianer.

¹⁷⁴ Zur Periodisierung vgl. Welti (Italien), S. 17 und 25f.

¹⁷⁵ Welti (Italien), S. 23.

intellektueller Redlichkeit, also die Forderung, eine jede 'Wahrheit' zu prüfen, zu erforschen und, sofern sie begründet war, auch zu vertreten; und schließlich jener Gestaltungsdrang, welcher im Vertrauen auf die Möglichkeiten der menschlichen Individualität danach strebte, die erkannten Wahrheiten unmittelbar praktisch umzusetzen¹⁷⁶.

Einen nachweisbar starken Einfluss besaß Servet, dessen beide ersten Bücher, 'De Trinitatis erroribus libri septem' von 1531 und 'Dialogorum de Trinitate libri duo. De justitia regni Christi, capitula quatuor' von 1532, unter den Täufern verbreitet waren¹⁷⁷. Seine Grundaussagen waren unter den Täufern bekannt und haben dem italienischen Täufertum seinen besonderen Charakter gegeben¹⁷⁸.

Das Miteinander von Antitrinitarismus und Täufertum von Anfang an ist eine Besonderheit der reformatorischen Strömung in Norditalien. Der Ausgangspunkt für die Kritik an der Trinitätslehre lag dabei nicht "in einer rationalistischen oder abstrakt theoretischen Stimmung, sondern in dem Bedürfnis, ... mit allen Konsequenzen in sittlicher Hinsicht jenen Begriff der 'Imitatio Christi' zu erfassen, der in den verschiedensten Gesellschaftsschichten (sc. Italiens) so weit verbreitet und so wirksam geworden war."¹⁷⁹ Dass die "volle Erlösungsmacht Christi" in seiner Vorbildlichkeit liege, löste sich als Lehre vom "Motiv der 'Devotio moderna'" und wurde als "exklusives Prinzip" verstanden. Damit nun aber das grundlegende Verständnis "von der Vorbildlichkeit Christi volle Wirksamkeit entfalten könne, mußte man den Erlöser als ein ... sehr reines Ideal der Humanität auffassen: als die Blüte der Menschheit ..., auf den die Strahlen des göttlichen Wortes hinweisen, aber als etwas rein und ausschließlich Menschliches."¹⁸⁰ Von diesem Ansatz her wurden alte dogmatische 'Spekulationen' negiert; er ließ aber auch neue metaphysische Spekulationen entstehen.

Seine Spitze hatte jenes extreme Verständnis von der imitatio Christi in der "Entwertung der Heiligen Schrift zugunsten des inneren Wortes, der innersten Eingebung. Dieser letztern gegenüber verlor alles Äußerliche seinen Wert; weder die Predigt noch das geschriebene Wort noch die Sakramente behielten irgendeinen Wert."¹⁸¹

Die neueste Forschung hat Cantimoris Erkenntnis über das Miteinander von Antitrinitarismus und Täufertum insofern erweitert, als man nachgewiesen hat, dass der Glaube an die Alchemie bisweilen als drittes Element hinzukam. Der gemeinsame Nenner von Antitrinitarismus, Täufertum und alchemistischer Beschäftigung liege in einem unspezifischen Spiritualismus¹⁸²; vermutlich habe die "rationalistische() und philologisch-biblizistische() Kritik an der traditionellen Trinitätslehre"¹⁸³ ein "Vakuum im Verhältnis von Gott und Mensch"¹⁸⁴ geschaffen, das dann durch den Spiritualismus gefüllt wurde.

¹⁷⁶ Vgl. Cantimori (Häretiker), S. 28.

¹⁷⁷ Zu Servet vgl. Cantimori (Häretiker), S. 33-44. Beispielsweise wurde auch eine Sammlung an Scholastikerzitate Servets bei Biandrata in Polen aufgefunden (Cantimori (Häretiker), S. 37).

¹⁷⁸ Cantimori (Häretiker), S. 32f. und S. 43.

¹⁷⁹ Cantimori (Häretiker), S. 30.

¹⁸⁰ Alle Zitate Cantimori (Häretiker), S. 30.

¹⁸¹ Cantimori (Häretiker), S. 31.

¹⁸² Welte (Italien), S. 88.

¹⁸³ Welte (Italien), S. 81.

¹⁸⁴ Welte (Italien), S. 82.

Für die weitere Beschäftigung mit den italienischen Wurzeln des Sozinianismus ist auf die landessprachliche Forschung zu verweisen, welche dem Thema stetige Aufmerksamkeit widmet. Zu nennen sind besonders die Untersuchungen von Stella¹⁸⁵ und Rotondò¹⁸⁶. Stellas Studien behandeln die Entwicklung vom norditalienischen Täufertum zum Sozinianismus. Rotondò untersucht u.a. die (philosophischen) Wurzeln des italienischen Antitrinitarismus; er kommt zu dem Ergebnis, dass das antitrinitarische Denken der Italiener primär nicht 'neuplatonisch-emanatistisch' gewesen sei wie bei Servet, sondern 'humanistisch-philologischer' Natur war.

2.2.4 Verbreitung des Evangelismus in Italien

Der Evangelismus war in ganz Italien, auch im Kirchenstaat und selbst an der Kurie verbreitet. Unsere Darstellung beschränkt sich auf diejenigen Territorien, die im Lebenslauf der beiden Sozzini eine Rolle spielen.

2.2.4.1 Siena

Äußerungen des religiösen Lebens, die dem Evangelismus zugerechnet werden, erkennt die moderne Forschung in Siena¹⁸⁷ seit Mitte der 1530er Jahre. Beispielsweise kam es 1537/8 zur Auseinandersetzung um die Predigten eines Agostino Museo, "durch die ganz Siena mit den Problemen der Prädestinationslehre vertraut gemacht wurde."¹⁸⁸ Weitere Unruhe entstand Ende 1543. Der berühmte Prediger Bernardino Ochino, selber Siene, hatte, inzwischen nach Genf geflohen, einen längeren italienischen Brief an die Regierung von Siena gerichtet: Er forderte die "leitenden Politiker" auf, "sich zur Rechtfertigung durch den Glauben und zur 'reinen' Lehre der Heiligen Schrift zu bekennen und dem Papsttum Valet zu sagen."¹⁸⁹ Bereits 1544 entgegnete der namhafteste Kontroverstheologe Italiens, Ambrogio Catarino Politi, auch ein Siene, mit einer Schrift, die er dem Bischof Bandini Piccolomini widmete. Diese Widmung erfolgte aus taktischen Gründen, da der Bischof selbst nicht in dem Ruf gefestigter Katholizität stand; die Zweifel bestanden zu Recht, wie daraus deutlich wird, dass er auf dem Konzil von Trient die Rechtfertigung durch den Glauben als einziger verteidigte.

Die Lage verschärfte sich, als 1545 Pietro Antonio, der zwanzigjährige Sohn des Goldschmieds Giovanni Battista, vor das Gericht der erzbischöflichen Inquisition kam. Seine Aussagen vor Gericht hatten eindeutig protestantischen Charakter. Zudem erstellte er eine kurze Liste von

¹⁸⁵ Stella, Aldo: Dall' anabattismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto. Padua 1967 und ders.: Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Padua 1969; sowie ders.: Dall' Anabattismo Veneto al 'Sozialevangelismus' dei Fratelli Hutteriti e all' Illuminismo religioso Sociniano. In: Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica, 54. Rom 1996.

¹⁸⁶ Rotondò, Antonio: Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento. Turin 1974. Man vergleiche auch 'Spezialuntersuchungen' zu den Ketzerprozessen (Caponetto, Salvatore: Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in toscana. Turin 1979) und Gesamtdarstellungen häretischer Bewegungen (Marchetti, Valerio: Gruppi ereticali senesi del Cinquecento. Florenz 1975). Für einen ersten Einblick in die italienischsprachige Literatur vgl. die Anmerkungen bei Welti (Italien).

¹⁸⁷ Vgl. im Folgenden Welti (Italien), S. 44-47.

¹⁸⁸ Welti (Italien), S. 45.

¹⁸⁹ Welti (Italien), S. 46.

Glaubensgenossen, an deren Spitze der neunzehnjährige Lelio Sozzini stand. Lelio Sozzini und der ebenfalls auf der Liste genannte Barbier Basilio Guerrieri wurden zu den beiden Anführern der sienesischen 'Protestanten'. Nach Aussage der Protokolle bekehrte Sozzini den Adligen Marcantonio Cinuzzi und den Handwerker Bartolomeo Nelli zum Protestantismus; Guerrieri fand unter anderem bei Soldaten der spanischen Besatzungsarmee Anhänger. Zu einem offenen 'Protestantismus' kam es in Siena jedoch nicht. Die Familie Sozzini geriet gut 10 Jahre später erneut ins Visier der kirchlichen Behörden: 1556, nach dem Tod des als Jurist berühmten Mariano Sozzini d.J.¹⁹⁰, kehrten die Söhne und Töchter aus Bologna in das heimatliche Siena zurück. Auf einer Liste von Personen in Siena, die die Jesuiten 'häretischer' Ansichten bezichtigten, sind aus der Familie Sozzini Cornelio, Camillo und auch schon Fausto verzeichnet. Die Liste wurde an den Vikar des Erzbischofs und auch an den Landesherrn Cosimo I. geschickt. Daraufhin rückten die Familien der Oberschicht zusammen und wiegelten die Bevölkerung gegen die Jesuiten auf. In den zu erwartenden Inquisitionsverfahren konnten die meisten der auf der Liste Genannten aufgrund ihrer promediceischen Einstellung mit der Unterstützung des Landesherrn rechnen. So wurde zum Beispiel in Bologna ein Verfahren gegen Cornelio und Camillo Sozzini eingeleitet, das jedoch bald suspendiert wurde, weil Cosimo I. sich für seine Untertanen einsetzte. Vom Herbst 1558 bis zum Herbst 1560 herrschte eine Periode der Ruhe, die zugleich die Blütezeit des sienesischen 'Protestantismus' war. Die Anführer der religiösen Neuerer waren auch politisch tätig und erlangten einflussreiche Stellungen im öffentlichen Leben. Unter ihrem Schutz gedieh besonders die Literaturakademie der Intronati zu einem Sammelbecken der Protestanten. Das Schicksal der Sozzini ist in besonderer Weise mit dem Ende der Ruheperiode in Siena verbunden. Die schon der Ketzerei verdächtigen Cornelio und Camillo Sozzini waren so weit gegangen, "ihren Bauern zu sagen, es sei gottgefälliger, an Feiertagen zu arbeiten, als die Messe zu besuchen."¹⁹¹ Im Sommer 1560 wurden sie von Paolo Cataldi, einem Schullehrer und Schriftsteller, der protestantische Ansichten hegte, beim Verhör denunziert. Die Inquisition griff in diesem Fall umgehend durch. Schon am 17. September des Jahres kamen die Leute der Inquisition in die Villa der Sozzini. Cornelio konnten sie dort verhaften, während Camillo mit seinem Neffen Fausto geflohen war. Cornelio wurde zwar nach öffentlichem Abschwören seiner "Irrtümer" freigelassen, kehrte aber nicht wieder nach Siena zurück.

Die 'protestantischen' Regungen wurden in der Folgezeit aus der Öffentlichkeit zurückgedrängt. Das Ende des sienesischen 'Protestantismus' kam aber erst 1578, als eine neue Welle der Verfolgung durch die Stadt rollte.

¹⁹⁰ Vgl. für eine Übersicht der Abstammungsverhältnisse den Stammbaum auf S. 54, Anm. 286.

¹⁹¹ Welti (Italien), S. 47.

2.2.4.2 Bologna

In Bologna¹⁹², wo Mariano Sozzini d.J., Lelios Vater, von 1541 bis 1556 lehrte und wo in diesen Jahren auch seine Familie lebte, lässt sich seit dem Ende der 1520er Jahre eine Gruppe von Erasmianern nachweisen, die Erasmus' Werke als "Manifeste einer religiösen und moralischen Neuerung"¹⁹³ lasen. Von den 1540er Jahren an war in den Inquisitionsprozessen Bolognas vermehrt von protestantischem Schrifttum die Rede. Vor allem standen immer wieder Adlige, Studenten und Geistliche vor Gericht. Unter den Adligen und Studenten waren auch die Mitglieder der Familie Sozzini, "die in Padua und in Bologna sich ihre 'häretischen' Überzeugungen aneigneten"¹⁹⁴.

Das einschneidendste Ereignis in der Geschichte der bolognesischen Inquisition war die Aussage des marchegianischen Priesters Pietro Manelfi vor dem Inquisitor im Oktober 1551. Manelfi, der möglicherweise von Camillo Sozzini bekehrt worden war, gab zu Protokoll, er sei zuerst heimlich 'Protestant', dann Täufer gewesen, wolle aber nun zum Katholizismus zurückkehren. Seine Denunziationen haben dem norditalienischen Philoprotentismus auf schwerste Weise geschadet¹⁹⁵.

2.2.4.3 Venedig

Die Republik Venedig¹⁹⁶ hatte sich der religiösen Neuerung erstaunlich weit geöffnet. Da Venedigs Handelsbeziehungen international verzweigt waren, ließ man abweichende Meinungen im Interesse des kommerziellen Gewinns gewähren. Zusätzlich gab es spezifisch venezianische Gründe für eine 'tolerante' Haltung: Die Republik grenzte im Norden an zum Teil protestantisch durchsetzte deutschsprachige Gebiete; in Padua hatte die Republik eine Universität, deren internationales Ansehen darin begründet war, dass dort Studenten verschiedener Länder und verschiedener Bekenntnisse studieren konnten; Venedig war das Zentrum des italienischen Buchdrucks. In Venedig erschien sicher die Erstausgabe des 'Beneficio di Cristo crocifisso'. Auch ein weiterer Haupttext des Evangelismus, der 'Sommario della sacra Scrittura', wurde möglicherweise dort verlegt.

Für die Rolle, die Venedig in den konfessionellen Auseinandersetzungen im Italien des 16. Jahrhundert einnimmt, ist neben seiner inneren Freiheit seine Souveränität gegenüber der Einflussnahme von außen bestimmend. Hinsichtlich der äußeren Freiheit gab es, verbreitet auch bei den protestantischen Führern außerhalb Italiens, "den Mythos Venedigs, der ein Mythos der demokratisch-republikanischen Freiheit war, der Mythos eines

¹⁹² Vgl. im Folgenden Welti (Italien), S. 39-43.

¹⁹³ Welti (Italien), S. 39.

¹⁹⁴ Welti (Italien), S. 43.

¹⁹⁵ Zur Denunziation Manelfis, einem wegen der durch sie ausgelösten Verhaftungswelle eminent wichtigen Ereignis der italienischen Reformationsgeschichte, ausführlicher Williams (Radical Reformation), S. 563f.

¹⁹⁶ Vgl. im Folgenden Welti (Italien), S. 74-84; auch Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 32-52 (Das Evangelium in Venedig). Grundlegend zur Bedeutung Venedigs für die italienische Reformationsgeschichte ist Benrath, Karl: Geschichte der Reformation in Venedig. Halle 1887 und Comba, Emilio: I nostri protestanti. Florenz 1897.

Bollwerks gegen Habsburg-Spanien und gegen den Papst."¹⁹⁷ Hieran knüpften sich Hoffnungen der Philoprottestanten. Die bekannteste Aktion war der Versuch von einheimischen und ins venezianische Gebiet geflüchteten Philoprottestanten, eine Allianz zwischen ihnen, der Schmalkaldischen Liga, England, Frankreich und Venedig zustande zu bringen. Realisiert wurde das Projekt nie¹⁹⁸. Nach 1547 zog sich Venedig auf die Position der Neutralität zurück und ließ dann auch ein Inquisitionstribunal zu.

Die innere Freiheit, die Freiheit des Einzelbürgers von Staat und Kirche, war im venezianischen Territorium größer als anderswo in Italien. Lange blieben im Bereich des staatlichen und kirchlichen Lebens die alten Zustände des Quattro- und beginnenden Cinquecento erhalten.

Dies belegt die Geschichte des Index: Die verschiedenen lokalen, in den 1540er und 1550er Jahren erlassenen Indices, und auch noch der erste allgemeine Index von 1559 erlangten im Gebiet von Venedig keine Gültigkeit. Eine politisch und religiös motivierte Aufsicht über die Neuerscheinungen und die Bücherimporte begann die Regierung erst von den 1560er Jahren an auszuüben, und von 1570 bis in die 1590er Jahre erzwang sie die Einhaltung des Index. Trotz dieser Anpassungen an den Willen der Kurie gilt im Gesamturteil, dass die Phase der Unterdrückung spät einsetzte und weniger lange als anderswo dauerte.

Einer der Exponenten des Evangelismus im Veneto war Pier Paolo Vergerio (1498-1565)¹⁹⁹, der Bischof von Capodistria. Er befürwortete öffentlich die Lehren des 'Beneficio' und des 'Sommario' und galt als der 'Häresie' verdächtig. 1549 bekannte er sich offen zum Protestantismus und floh bald darauf nach Chiavenna in Graubünden. Sein dezidiertes öffentliches Bekenntnis geschah unter dem Eindruck des Todes von Francesco Spiera, eines kryptoprottestantischen Juristen aus Cittadella. Spiera hatte seinen religiösen Überzeugungen abgeschworen, wurde darauf von Gewissensbissen gequält und starb im Bewusstsein ewiger Verdammnis²⁰⁰. Vergerio, einer der wenigen Italiener, der dezidiert lutherische Ansichten vertrat, wurde zu einer Person der europäischen Reformationsgeschichte, vor allem durch sein Bemühen, in Polen eine lutherische Nationalkirche aufzubauen. Den antitrinitarischen Regungen seiner exilierten Landsleute trat er öffentlich entgegen.

Unter den Arten des 'Protestantismus', die in der Bevölkerung verbreitet waren, herrschte das Täuferium vor. Dieses Vorherrschen ist "so markant, daß man das Täuferium als die eigentliche Form der Reformation im Venezianischen bezeichnen darf."²⁰¹ Erste Infiltrationen gab es 1526, als die Bauernscharen Michael Gaismayrs und Peter Passlers aus Tirol und dem Pinzgau ins Veneto vertrieben wurden. 1534 fand ein erster Prozess gegen einen Täufer statt, dessen Anhänger neben täuferischen auch antitrinitarische Positionen einnahmen. Dieses für das italienische Täuferium charakteristische Miteinander zeigt sich auch in der Zusammensetzung des Kreises von Padua, dessen Mitglieder radikal

¹⁹⁷ Welte (Italien), S. 25.

¹⁹⁸ Dazu HEG (III. Band), S. 882.

¹⁹⁹ Welte (Italien), S. 76f. Zu Vergerio vgl. auch Eckehart Stöve: Art. Vergerio, TRE 34, S. 690-694.

²⁰⁰ Welte (Italien), S. 77.

²⁰¹ Welte (Italien), S. 77. Grundlegend wiederum Benrath, Karl: Wiedertäufer im Venetianischen um die Mitte des 16. Jahrhunderts. In: Theologische Studien und Kritiken, LVIII (1885), S. 9-67.

anabaptistische (Girolamo Buccella) und antitrinitarische Überzeugungen (Girolamo Busale; Tiziano) vertraten. Aus dem Jahr 1539 datiert ein 'melanchthonischer' Brief an den Senat von Venedig, in dem der Kreis um Melanchthon vor Bestreitern des Mysteriums der Dreieinigkeit warnt²⁰².

1545 äußert sich Melanchthon anlässlich der Streitigkeiten und Anfragen italienischer Protestanten über das Sakrament erneut in einem Brief an Camerarius. Er moniert die platonischen Spekulationen und die daraus resultierende Wortmacherei, die für die Theologie der Italiener bestimmend sei; so werde es schwierig sein, 'die Geister' zur einfachen Schriftauslegung zurückzuführen²⁰³.

Im venezianischen Vicenza fanden auch jene Zusammenkünfte von Täufern und Antitrinitariern statt, die gemäß der sozinianischen Tradition als 'Collegia Vicentina' von großer Bedeutung sind²⁰⁴. Diese Treffen sind nach Überzeugung der neueren Forschung jedoch sozinianische Legende²⁰⁵. 1546 sollen in organisierten Versammlungen die Hauptmysterien des katholischen Lehrbegriffs, besonders das Dogma von der Dreieinigkeit, von der Gottheit Christi, der Satisfaktion unter der Führung des 21jährigen Lelio Sozzini diskutiert worden sein, um zu Lösungen mit verbindlichem Charakter zu gelangen. Unter den etwa 40 Teilnehmern hätten sich illustre Persönlichkeiten aus der späteren Geschichte des Antitrinitarismus befunden, unter ihnen Alciati, Biandrata, Negri, Gribaldi Mofa, Paruta und Gentile²⁰⁶.

Historisch gesichert ist hingegen, dass im Venezianischen 1550 ein Täuferkonzil mit internationaler Beteiligung stattfand. Das Konzil von 1550 brachte keine so illustre Teilnehmerliste zustande, wie sie die Collegia Vicentina angeblich besaßen. Man traf sich vor allem mit dem Ziel, die unterschiedlichen Auffassungen von der Gottheit Christi auszugleichen. Christus wäre demnach seiner einen und einzigen Natur nach ein bloßer Mensch, der allerdings mit allen Gotteskräften erfüllt war. Soteriologisch sollte gelten: Die Erwählung geschieht ohne die Erfordernis irgendeines Werkes, also auch ohne die 'Verdienste' Christi; seine 'Wohltat' lag lediglich in seiner Lehre und in der wunderbaren Bezeugung der Gerechtigkeit Gottes, nicht in seinem Opfertod²⁰⁷.

²⁰² Cantimori (Häretiker), S. 32. Zum Hintergrund des Briefwechsels und für eine knappe Analyse des Inhaltes vgl. Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 38-41.

²⁰³ "Multum est Platoniarum θεωριῶν in Italica Theologia. Nec parvi negotii est, traducere mentes ab illa κομπολογία ad res veras et simplicem explicationem." M. an Camerarius vom 1. Juni 1545. In: Melanchthonis Opera ed. Bretschneider Vol. V. p. 767. Zitiert nach Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 48.

²⁰⁴ Cantimori (Häretiker), S. 48 und Fock (Socinianismus), S. 133.

Die sozinianische Überlieferung gründet auf einem Bericht – der 'Narratio Compendiosa' – Andreas Wiszowatys, Fausto Sozzinis Schwiegersohn. Gedruckt ist sie in Christopher Sands Bibliotheca Antitrinitariorum (Amsterdam 1684) auf den Seiten 207-217.

²⁰⁵ Nachweis bei Wilbur, Earl Morse: A History of Unitarism. Cambridge (Massachusetts), 1947, S. 80-83; vgl. auch Williams (Radical Reformation), S. 561 und S. 568, Anm. 27. Zur Frage der Leitung der Collegia Vicentina vgl. auch Hein, Lorenz: Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570). Leiden 1974, S. 119-123. Die ältere Diskussion resümiert brillant Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 391-408. Beilagen. I. Historisch-kritische Beleuchtung der sogenannten Collegia Vicentina.

²⁰⁶ Welti (Italien), S. 82. Für detailliertere biographische Angaben über die im Rahmen dieser Arbeit weniger bedeutenden Häretiker Alciati, Negri oder Paruta sei auf Welti (Italien) und Williams (Radical Reformation) verwiesen. Zu Gribaldi, Gentile und Biandrata vgl. unten S. 50-52.

²⁰⁷ Cantimori (Häretiker), S. 49.

1551 war das Jahr der Katastrophe für das venezianische Täuferum. Sie brach infolge der bereits erwähnten Denunziation Pietro Manelfis über das Täuferum herein²⁰⁸. Die einflussreichen unter den Täufern wurden von den anschließenden Maßnahmen der Inquisition nicht überrascht und flohen vor deren Zugriff, andere wurden verhaftet. Wer in Italien blieb, schwor ab oder wurde zum Nikodemiten²⁰⁹. Die Gemeinden von Vicenza und Padua waren zerstört. 1565 löschte die Inquisition das venezianische Täuferum als Verband oder Organisation endgültig aus. Danach tritt es nur noch in Einzelschicksalen entgegen wie etwa in Cornelio Sozzini²¹⁰.

2.2.4.4 Padua

Die Universität Padua, an der Lelios Vater Mariano Sozzini d.J. von 1525-1541 lehrte, war ein Zentrum der Erneuerungsbewegung²¹¹.

Die Universität Padua und ihre Philosophenschule war im Prinzip eine Ausbildungsstätte für Studenten weltlichen Standes; ein Äquivalent für Geistliche boten die Benediktinerklöster: Santa Guistina in Padua, San Giorgio Maggiore in Venedig und San Benedetto Po' bei Mantua: "Hier lebte die neue, von Valla und Erasmus begründete Bibelkritik ... Im Zentrum der Studien stand allbeherrschend das Thema der Kritik und der Exegese der Bibel."²¹²

Die Universität Padua besaß eine enorme Bedeutung für die italienische Reformation. Viele ihrer Vertreter haben ihre "formativen Studentenjahre in Padua verbracht"²¹³. Charakteristisch für die Universität Padua war, dass "das Verhältnis von Wissen und Glauben ... intensiver als anderswo" reflektiert wurde. Mit Pomponazzi entstand "die Tendenz, dem Wissen in diesem Verhältnis einen möglichst großen Spielraum auszusparen", so dass eine "Neugierde gegenüber den Sacra" genährt wurde, die ein "Übergreifen des Wissens in die Glaubenssphäre"²¹⁴, ein typisches Moment der antitrinitarischen und sozinianischen Gedankenwelt, nach sich zog. Paduanische Ausbildung bedeutete von daher auch eine rationalistische Prägung.

Der paduanische Einfluss hat in zwei Richtungen ausgestrahlt: "ohne Padua hätte das unrationalistische, mystische Christentum von Valdés innerhalb des italienischen Protestantismus einen breiteren Raum eingenommen"²¹⁵; da zugleich die Grundlagen des Antitrinitarismus oft in Padua gelegt wurden, hätte nach dem Urteil von Welti das italienische Dissidententum ohne Padua "seinen extrem rationalistischen antitrinitarischen Flügel nicht in dem Maße entwickelt, wie es dies tat"²¹⁶.

²⁰⁸ Vgl. oben S. 36; dazu auch Williams (Radical Reformation), S. 563f.

²⁰⁹ Zum Nikodemitismus s. u. S. 42f.

²¹⁰ Zu ihm vgl. unten S. 54, Anm. 290.

²¹¹ Vgl. im Folgenden Welti (Italien), S. 87-90.

²¹² Welti (Italien), S. 89.

²¹³ Welti (Italien), S. 87.

²¹⁴ Alle Zitate Welti (Italien), S. 87.

²¹⁵ Welti (Italien), S. 88.

²¹⁶ Welti (Italien), S. 87f.

2.2.4.5 Florenz

Die reformerischen Bewegungen in Florenz²¹⁷ haben ihren Anfang in den durch Savonarolas Prophezeiungen geweckten chiliastischen Erwartungen. Bei der künftigen Reform der Kirche sollte Florenz eine entscheidende Rolle spielen. Starken Einfluss besaßen auch die Lehren Valdés'.

Der Evangelismus besaß Vertreter bis in die gesellschaftlich einflussreichen Kreise, so etwa den Pier Francesco Riccio, Erzieher Cosimos de' Medicis. Er las Lutherschriften²¹⁸, besaß das 'Beneficio di Cristo crocifisso' und war Mitglied der florentinischen Akademie, die der eigentliche Nährboden für den Geist der Neuerung war. Interessant ist auch die Person des Lodovico Domenichi, Sohn eines Notars von Piacenza. Er wurde 1552 verhaftet, weil er Calvins 'Excuse à Messieurs les Nicodémites' ins Italienische übersetzt und mit fingiertem Druckort herausgegeben hatte. Reformatorische Überzeugungen waren sowohl bei den pro- als auch bei den antiherzoglichen Parteien verbreitet²¹⁹.

Die Akten verzeichnen als antireformatorische Reaktionen der Kirche für das Jahr 1551 Verhaftungen von insgesamt 35 Personen; darunter befand sich ein Bartolomeo Panciatici, der als Sohn des Direktors der größten florentinischen Handelsniederlassung in dem geistig anregenden Klima in Lyon, das später auch Fausto Sozzinis 'Ausbildungsort' werden sollte, aufgewachsen war.

2.2.5 Wellen der Vertreibung des Evangelismus

Nach der Einrichtung der Inquisition 1542 flohen derart viele der italienischen 'Häretiker', dass sich an den 'protestantischen' Zielorten kompakte italienische oder unter italienischem Einfluss lebende Exulantengemeinden bildeten²²⁰. Dort trennten sich die antitrinitarischen, mit einem starken anabaptistischen Einschlag versetzten theologischen Ansichten vom orthodoxen protestantischen Typus. Von daher gibt es zwei unterschiedliche Geschichten des italienischen Exilprotestantismus, die Geschichte derjenigen italienischen Gemeinden, die sich in die Kirchentümer ihrer neuen Heimat konform eingliederten²²¹ und die Geschichte der Häretiker auf protestantischem Gebiet²²². Diese waren stark von ihrem italienischen Herkunft geprägt, grenzten sich von den reformierten Kirchentümern ab, entwickelten ihre theologisch eigenständigen und auch eigenwilligen Vorstellungen und diskutierten sie untereinander in geschlossenen Kreisen. Sie bildeten im eigentlichen Sinn das 'italienische Dissidententum'; und nur diese Richtung des italienischen

²¹⁷ Vgl. im Folgenden Welti (Italien), S. 48-51.

²¹⁸ Die mir zugängliche Sekundärliteratur gibt leider nicht an, um welche Lutherschriften es sich handelte.

²¹⁹ Vgl. Welti (Italien), S. 25.

²²⁰ Vgl. im Folgenden Welti (Italien), S. 135-139.

²²¹ Vgl. hierzu Church, Frederick C.: The Italian Reformers, 1534-1564. New York 1932.

²²² Ihre Geschichte hat Delio Cantimori in seiner bereits vielfach zitierten klassischen Studie über die italienischen Häretiker der Spätrenaissance geschrieben. Diese Häretiker waren, da sie ihre Ansichten nicht offen äußern konnten, Nikodemiten. Zu diesem Ausdruck vgl. unten S. 42f.

Exilsprotestantismus ist für die Geschichte des Sozinianismus von Bedeutung, denn in ihren Kreisen lebten die emigrierten Sozzini.

Die Auswanderungsbewegung war breit und dauerte über ein halbes Jahrhundert. Sie begann mit dem Wiedereinsetzen der Inquisition 1542 und endete ungefähr mit dem Tode Fausto Sozzinis 1604. Der Weggang der Italiener ins Exil erfolgte in drei Wellen: Die erste Generation von 1542 verließ Italien fluchtartig unter dem Schock der ersten Verfolgungen durch die Inquisition. Ihre bedeutendsten Vertreter waren Ochino²²³, Vermigli²²⁴, Curione²²⁵ und Perna²²⁶. Ihr Ziel war die Schweiz, genauer Graubünden, Zürich, Basel oder Genf. Diejenigen, die in Italien geblieben waren, richteten sich nach dem Verebben der ersten Welle der Verfolgungen auf ein Leben im Nikodemismus ein.

Anders war die Situation für die zweite Generation von Flüchtlingen, die um 1560 ins Exil zog. Ihre Exponenten waren etwa Biandrata und Gentile. Der unmittelbare Anlaß zum Exil war für mehrere der Verfolgungseifer Pauls IV. (1555-1559). Das Ziel ihrer Auswanderung ist schwieriger anzugeben als im Fall der ersten Generation: manche gingen nach Genf, andere nach London (Acontius), dritte nach Krakau, das - "freilich stets in beschränktem Sinn"²²⁷ - das wahre Zentrum der zweiten Häretikergeneration wurde.

Die dritte Generation verließ Italien in den 70er Jahren. Ihre Hauptvertreter waren Fausto Sozzini und Francesco Pucci. Das geographische Ziel "rückt in utopische Ferne", bald eine siebenbürgische Stadt, bald ein polnisches

²²³ Der Kapuzinergeneral Bernardino Ochino (ca. 1487-1564/65), einer der berühmtesten Prediger seiner Zeit, bekannte sich 1542 zur Reformation und floh, um der Auslieferung an die Inquisition zu entgehen, im Spätsommer des Jahres von Florenz aus nach Graubünden. Als eine exponierte Person der Reformationsgeschichte zwangen ihn die politischen Wechselfälle verschiedentlich zur Flucht (Augsburg 1547, London 1553). In Zürich seit 1555 als Pfarrer der Locarneser Flüchtlingsgemeinde heimisch geworden, verfügte der Rat der Stadt 1563 auf die Publikation seiner *Dialogi XXX* hin seine Ausweisung. Er wandte sich nach Krakau, wurde aber von dort bereits 1564 durch das Edikt von Parczow vertrieben; erneut ins Exil gezwungen starb er wenig später in Slavkov (Austerlitz) im Haus des venezianischen Antitrinitariers Paruta. Zu Ochino vgl.: Umberto Mazzone: Art. Bernardino Ochino, TRE 25, S. 1-6; vgl. auch Cantimori (Häretiker), S. 111-118, (Kap. 13: Bernardino Ochino in der ersten Periode seines Exils. Ochinos Beziehungen zu Schwenckfeld), und S. 236-249 (Kap. 22: Ochino in Genf, in Basel und in Zürich. Die Locarner. Nicodemitische und haeretische Tendenzen in der Mystik Ochinos; die *Triginta Dialogi*; Kritik an der Trinitätslehre, an der Praedestinationslehre; spiritualistische Mystik; Polemik gegen die calvinistische Intoleranz. Verurteilung des Buches Ochinos).

²²⁴ Pietro Martire Vermigli (1500/Florenz – 1562/Zürich) ist einer der bedeutendsten Vertreter der in ihrer neuen 'reformierten' Heimat theologisch Assimilierten. Vermigli studierte an der Universität Padua und übernahm im Zuge seiner Laufbahn verschiedene kirchliche Ämter (z.B. 1541 Abt des Klosters in Spoleto). Nach seiner Flucht versah er von 1542-1547 eine Professur für Theologie in Straßburg, wo er mit Bucer in enger Verbindung stand; aufgrund des Straßburger Interims wechselte er, einem Ruf Heinrichs VIII. folgend, von 1547-1553 als Prof. für Altes Testament nach Oxford. Die Rekatholisierungsbemühungen von Heinrichs Tochter Maria zwangen ihn erneut zum Weggang, so dass er nach Straßburg zurückkehrte; seine dezidiert reformierte Ausrichtung widersprach der durch Johannes Marbach (1521-1581) forcierten 'lutherischen' Prägung der theologischen Fakultät. 1556 übernahm er eine theologische Professur in Zürich, wo er Bullinger in der christologischen Auseinandersetzung mit Johannes Brenz sekundierte. Vermigli wurde wegen seiner hohen humanistischen Bildung von den Zeitgenossen geschätzt; von Rang sind seine exegetischen Werke zum Alten Testament.

Zu Vermiglis Beiträgen in der Kontroverse zwischen Brenz und den Schweizer Theologen vgl. Brandy, Hans Christian: *Die späte Christologie des Johannes Brenz*. Tübingen 1991, besonders die Seiten 39-41, 70-92, 187-190, 202-205 und 225-228.

²²⁵ Zu Curione vgl. unten S. 48-50.

²²⁶ Der humanistische Buchdrucker Pietro Perna (geb. vor 1522 in Lucca, gest. 1582 in Basel) ließ sich nach seiner Flucht aus Italien 1542 in Basel nieder. Er druckte v.a. historische, theologische und alchemistische Werke; die Schriften der italienischen Dissidenten (Castellio, Ochino u.a.) erschienen vornehmlich bei ihm.

²²⁷ Cantimori (Häretiker), S. 322.

Dorf. Rakow kann nicht als das Zentrum dieser Exulanten bezeichnet werden, weil die dortigen Polnischen Brüder weniger mit Italienern durchmischt waren als z.B. die Einwohner von Pinczow²²⁸. Diese dritte Generation kannte kein geographisches Ziel mehr, sie war auch in ihrer theologischen Zielsetzung nicht mehr einheitlich. "Die italienische Diaspora endet in einem extremen Individualismus."²²⁹

Die Städte, vorwiegend freie Reichsstädte wie Straßburg, Zürich oder Basel, wurden deshalb zu Zentren der italienischen Emigration, weil der Durchschnittstyp des italienischen Refugianten städtisches Leben bevorzugte²³⁰. Die Landschaften Mährens, Polens und Siebenbürgens wurden erst dann aufgesucht, als die schweizerischen Städte keine Bleibe mehr boten. So führten diese Wanderungen von den Orten eines geschlossen reformierten Bekenntnisses zu Orten mit häretischer Freiheit; wenn es einen Weg zurück gab, dann jenen, der 'nach Rom' führte (u.a. Francesco Pucci²³¹).

Exkurs: Der Evangelismus im Untergrund - Nikodemismus und erasmianischer Zweifel

Der Begriff Nikodemismus in seiner modernen Bedeutung bezeichnet "eine simulierte Zugehörigkeit zum Katholizismus oder zu einer der großen Kirchen der Reformation"²³². Der Ausdruck findet hauptsächlich Verwendung für die Minderheit von sich äußerlich anpassenden Protestanten oder Heterodoxen im katholischen, aber auch für täuschungshalber konform gehende Dissidenten in protestantischem Gebiet. Als in Italien unter dem Druck der sich reorganisierenden Papstkirche der Evangelismus zur 'Häresie' wurde, wurden viele Italiener zu Nikodemiten. Sie verbargen ihre neuen Glaubensüberzeugungen und täuschten ihre Zugehörigkeit zur Alten Kirche vor, indem sie an deren Riten, insbesondere an der Messe und an der Beichte, teilnahmen.

Den Begriff in seiner zeitgenössischen Bedeutung prägte Calvin durch seine Verurteilung des Nikodemismus, in der - sarkastisch so titulierten - Schrift 'Excuse à Messieurs les Nicodémites' von 1544. Calvin verwarf darin jegliche, auch die bloß rituelle Anpassung an katholische Glaubensformen. Er "verlangte vom Neugläubigen die Flucht in protestantische Lande oder das offene Bekennen seiner Überzeugung, auf die Gefahr hin, damit zum Märtyrer zu werden."²³³

Als sich die Bewegung des Evangelismus in den Jahrzehnten nach 1542 unter den Schlägen der Inquisition nach und nach in den Untergrund flüchtete, "vollzog sich auch diese Rückbildung unter den Auspizien von Erasmus"²³⁴. Den 'Spirituali', die sich auf die Verinnerlichung des religiösen Erlebens zurückzogen, wurde *Zweifel* zum Schlüsselwort. Die Grundhaltung des Zweifels betraf umfassend die der natürlichen Erkenntnis zugänglichen Dinge ebenso wie die Gegenstände der Offenbarung.

²²⁸ Über die italienischen Ansiedlungen in Polen vgl. unten S. 80f.

²²⁹ Welti (Italien); alle Zitate S. 136.

²³⁰ Es ist erstaunlich, wie gut sich die italienischen Exulanten in der Fremde zu Recht gefunden haben. Um sich dies zu erklären, vergleiche man Burckhardt (Renaissance), S. 137-148, 'Die Entwicklung des Individuums'.

²³¹ Zur Person unten S. 78.

²³² Welti (Italien), S. 85. Vgl. zum Thema auch Williams (Radical Reformation), S. 577-579.

²³³ Welti (Italien), S. 85. Dort auch die weitere Erläuterung der biblischen Begründung.

²³⁴ Welti (Italien), S. 23.

Die hier referierte Darstellung Weltis dürfte im letzten Punkt zu kurz greifen. Denn es liegt auf der Hand, dass dieser Vorgang, der Übergang von der Täuschung im Interesse physischer Selbsterhaltung zum Zweifel im Interesse 'natürlicher' Rationalität, ein viel komplexerer Vorgang gewesen ist.

3. Die italienischen Häretiker in der Schweiz

3.1 Historische Rahmendaten

Das erste Auffangbecken für die fliehenden Italiener waren die grenznahen Gebiete, Graubünden und die Schweizer Städte Genf, Zürich und Basel. In Graubünden²³⁵ bildeten sich 'orthodoxe' Orte wie Chiavenna, aber auch Stätten der häretischen Sammlung wie etwa Piuro im Bergell. Die aufgesuchten schweizerischen Städte Genf²³⁶, Zürich²³⁷ und Basel²³⁸ stehen auf einer Skala abnehmender Strenge: Was in Genf nicht geduldet war, konnte in Zürich - wenn auch auf kurze Zeit - erlaubt sein, und was in Zürich verboten war, ließ sich in Basel noch vertreten.

Die italienischen Häretiker hielten sich als greifbare Gruppierung in der Schweiz von 1542 bis in die zweite Hälfte der 1560er Jahre. Nach Jahren zunehmender Anteilnahme an den theologischen Fragen ihrer neuen Umgebung markierte die Hinrichtung Servets 1553 eine Zäsur: Allen voran Sebastian Castellio und Matteo Gribaldi, bestritten sie Calvin in verschiedenen Schriften das Recht zur 'Ketzerverfolgung' und wurden in den sich konstituierenden reformierten Kirchentümern verdächtig²³⁹. Der Prozess der Entfremdung dauerte allerdings bereits länger an. Die italienischen Dissidenten hatten, aufgrund ihrer Eigenart, sich mit zweifelnden Fragen an die Häupter der Reformation zu wenden, ein bedenkliches Signal gedanklicher Unruhe gegeben²⁴⁰; auch ihre Verbindung

²³⁵ Vgl. zum Thema Welti (Italien), S. 91-95 und Cantimori (Häretiker), S. 45-51 (Kap. 7: Das Taufertum in Italien. Italienische Häretiker in Graubünden: Francesco Calabrese, Girolamo Milanese, Tiziano) und S. 64-80 (Kap. 9: Camillo Renato und die Kritik an der Lehre von Taufe und Abendmahl). Zum Ende der häretischen Bewegung in Graubünden vgl. Cantimori (Häretiker), S. 270-289 (Kap. 25: Die haeretische Bewegung im Veltlin und in Graubünden ...) und S. 290-299 (Kap. 26: Fortleben der haeretischen Bewegung in Graubünden in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ... Ende der haeretischen Bewegung der Italiener in Graubünden). Zur Sache vgl. auch Williams (Radical Reformation), S. 545-572 (Ch. 22: The Radical Reformation in Italy and the Rhaetian Republic). Die neueste Untersuchung stammt von Mahlmann-Bauer, Barbara: Protestantische Glaubensflüchtlinge in der Schweiz (1540-1580). In: Heterodoxie in der Frühen Neuzeit. Hg. v. Hartmut Laufhütte und Michael Titzmann. Tübingen 2006, S. 119-160.

²³⁶ Vgl. zum Thema Welti (Italien), S. 95-101; zu der Eigenart der schweizerischen Städte vgl. auch Cantimori (Häretiker), S. 81-84.

²³⁷ Vgl. zum Thema Welti (Italien), S. 101-107.

²³⁸ Vgl. zum Thema Welti (Italien), S. 107-114.

²³⁹ Vgl. dazu Cantimori (Häretiker), S. 136-149 (Kap. 15: Die italienischen Häretiker und die Kritik am Calvinismus. Die Italiener und der Prozeß gegen Servet); auch S. 149-162 (Kap. 16: Die Schrift *De haereticis, an sint persecuendi*; der Anteil L. Sozzinis und die Diskussion darüber. Der Protest Renatos gegen Beza und die Enttäuschung der italienischen Häretiker über die 'Gewissensfreiheit' auf evangelischem Boden).

²⁴⁰ Zur 'Diskussionstechnik' der italienischen Häretiker in der Schweiz vgl. auch Cantimori (Häretiker), S. 89f.

mit den beargwöhnten anabaptistischen Elementen hatte die Italiener in den Augen der reformierten Führer verdächtig gemacht.

Nach der Hinrichtung Servets wurde den italienischen Antitrinitariern bewusst, dass es für ihre religiösen Überzeugungen in der Schweiz auf Dauer keine Duldung geben werde²⁴¹. So kam es bald darauf zu einer Wanderungsbewegung der bedeutendsten italienischen Antitrinitarier nach Polen: Valentino Gentile, Giorgio Biandrata oder Lelio Sozzini sind nur die wichtigsten Namen.

1558 zwang Calvin den in Genf lebenden Italienern die Unterschrift unter ein 'orthodoxes' trinitarisches Bekenntnis ab. Indem er die Zustimmung zur konfessionellen Norm forderte, verstellte Calvin den Antitrinitariern das Zurückweichen in distanzierende Erwägungen und trocknete auf diesem Weg den Boden aus, auf dem die antitrinitarischen Spekulationen gediehen waren.

Verschiedene Ereignisse markieren das Ende des italienischen Häretikertums in der Schweiz: 1564 starb Matteo Gribaldi, einer der führenden Dissidenten²⁴², im September 1566 wurde der italienische Antitrinitarier Gentile in Bern hingerichtet und 1568 verließ Fausto Sozzini Basel.

3.2 Das innere Leben des italienischen Häretikertums

Die Erwartungen, welche die italienischen Dissidenten mit ihrer Übersiedlung in die Lande der Reformation verbanden, waren übersteigert und aufgeladen. Sie erwarteten nicht weniger als die Wiederkehr "of the Golden Age 'under the fair auspices of Christ' in the lands of the Reformation"²⁴³. Sie suchten dort die Möglichkeit eines unbefangenen intellektuellen Lebens, "jene allgemeine und unbedingte, vor allem geistige Freiheit, die in Italien abhanden gekommen war: nach täuferischer Lehre leben, jeden beliebigen Stoff, auch den heiligsten, kritisch behandeln zu dürfen und nur den Gesetzen der geistigen Konsequenz und der Wahrheit gehorchen zu müssen."²⁴⁴

In der ersten Periode bis etwa zur Hinrichtung Servets schien die neue Umgebung den Wünschen der Häretiker zu entsprechen. Anfänglich setzten sie ihre Tätigkeiten fort, ohne mit ihrer neuen Umgebung wirklich in Kontakt zu treten. Curione arbeitete sein eigenes System aus; Lelio Sozzini setzte bei seinen Gewissensfragen, mit denen er sich an die führenden Vertreter der Schweizer Reformation wandte, die spezifischen Bedingungen der protestantischen Bewegung in Italien voraus und agierte so gleichsam als Anwalt der zum Nikodemismus 'verurteilten' Anhänger des Evangelismus in Italien. Auf die reformiert-konfessionellen Vorgaben ließen sich die italienischen Dissidenten nicht ein, setzten sich aber, indem sie an den örtlichen Lehrdisputen teilnahmen, mit diesen auseinander. So

²⁴¹ Zum Weggang der italienischen Häretiker aus der Schweiz nach dem 'Erlöschen der ersten Generation' vgl. Cantimori (Häretiker), S. 300-311 (Kap. 27: Mit dem Erlöschen der ersten Generation verlassen die italienischen Häretiker die Schweiz endgültig, außer Basel).

²⁴² Zu Gribaldi vgl. unten S. 50f.

²⁴³ Williams (Radical Reformation), S. 615.

²⁴⁴ Cantimori (Häretiker), S. 137f. Für das Folgende vgl. Cantimori (Häretiker), S. 138-149 (Kap. 15) und S. 149-162 (Kap. 16).

gibt es etwa mehrere Stellungnahmen von Curione und Lelio Sozzini zu den Vermittlungsformeln des Consensus Tigurinus von 1549 zur Abendmahlslehre. Die Beteiligung entsprang nicht nur einem natürlichen Interesse, sondern auch einer gewissen Notwendigkeit, "weil die Zusammenfassung der reformierten Welt unter einer einheitlichen Lehre und zu einer festen Organisation unter dem Einfluss Calvins mit ihren unvermeidlichen Konsequenzen autoritärer kirchlicher Ordnung und strenger Disziplin"²⁴⁵ für ihre gedankliche Unabhängigkeit in der Diskussion religiöser Fragen gefährlich war – es würde nicht mehr möglich sein, wie es die verschiedentlich geübte Praxis war, ein Glaubensbekenntnis zu unterschreiben, welches dann auf eigene Weise ausgelegt wurde.

In ihrem Verständnis der Reformation hatten die italienischen Häretiker sich klar getäuscht. Denn sie beschränkte sich für diese auf die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, spirituell und subjektiv im Sinn von Valdés verstanden, auf den radikalen Bruch mit der katholischen Kirche und eine starke Vereinfachung des Dogmas.

Über eine feste Organisationsform der italienischen Häretiker im Schweizer Exil ist nichts bekannt. Es gilt jedoch als gesichert, dass zwischen den Gruppen der italienischen Dissidenten wie auch der schweizerischen Täufer in Graubünden ein regelmäßiger Austausch stattgefunden hat.

"Es war eine zusammenhängende Tätigkeit der Polemik und Diskussion, die sich zuweilen in die Formen der Befragung und Bitte um Aufklärung, ein andermal in diejenigen einer Verteidigung zwinglischen Erbes kleidete, eine Tätigkeit des Diskutierens und heimlichen Kritisierens, begleitet von jener halböffentlichen vertraulichen Diskussion mit den Häuptern der schweizerischen Reformation, wie sie Lelio Sozzini, Curione und dann Biandrata führten"²⁴⁶.

Die "Neuprüfung der Wesensfragen der protestantischen Lehre" sahen sie "von der Inspiration, die unmittelbar zum menschlichen Herzen spreche"²⁴⁷, bestimmt. Ihr Ziel war, "ein radikal und pragmatisch verstandenes Urchristentum zu erneuern". Die Methode ihrer Äußerung wurde das symbolische Andeuten des Gemeinten, die Aussage zwischen den Zeilen durch Akzentuierung oder Weglassung. Von einem Rückzug in die innere Emigration waren diese Männer weit entfernt.

Sie "suchten ihre Grundsätze zur Geltung zu bringen und durch ihren Protest eine Atmosphäre zu schaffen, in der sie ihr langsames und entschlossenes Werk innerer Reform und intellektueller Erziehung fortsetzen können, ohne von neuem gezwungen zu werden, den Weg des Exils zu wählen, um neue Möglichkeiten nicht nur materiellen, sondern auch religiösen und sittlichen Lebens zu finden."²⁴⁸

Beide Welten religiösen Lebens prallten 1554 heftig aufeinander. Nachdem Servet im Herbst 1553 auf Betreiben Calvins wegen seiner Kritik am Trinitätsdogma hingerichtet worden war, wollte die Kritik in den reformierten Kreisen, besonders aber unter den Italienern in Genf, Basel und in Graubünden nicht abebben.

Der Widerspruch der italienischen Dissidenten, so diagnostiziert Cantimori, freilich von seinem Verständnis der Renaissance als einem vernünftigen-

²⁴⁵ Cantimori (Häretiker), S. 141.

²⁴⁶ Cantimori (Häretiker), S. 142.

²⁴⁷ Cantimori (Häretiker), S. 151.

²⁴⁸ Cantimori (Häretiker), S. 143.

redlichen Begründungsprojekt' aus²⁴⁹, war dadurch motiviert, "die Aspirationen der Renaissance nach freier Forschung, Sicherung des Individuums und der menschlichen Werte" fortzusetzen und "innerhalb der protestantischen Religiosität ... zur Geltung zu bringen"²⁵⁰. Hinzu kam natürlich die handfeste Sorge um die eigene Sicherheit, insofern die italienischen Dissidenten keineswegs gewillt waren, das freie und kritische Forschen zu unterlassen; vielmehr bestanden sie darauf, sich mehr oder weniger unverhohlen von den als unhaltbar 'erkannten' Dogmen zu distanzieren. In Schriften, in denen sie grundsätzlich das Recht bestritten, einen Ketzer hinzurichten, gaben sie derartigen Überlegungen Ausdruck.

Auf den Rat Bullingers hin klärte Calvin seine Stellung in der 'Defensio Orthodoxae fidei' vom Januar 1554. Calvin steht in der Überzeugung, "er sei der Treuhänder einer Wahrheit, die sich nicht auf menschliche Autorität, sondern auf das ausdrückliche Wort Gottes gründe."²⁵¹ Weil die Duldung ketzerischer Ansichten das Zugeständnis impliziere, sie könnten etwas Richtiges und Wahres enthalten, verlange die Sicherheit der Religion und gleicherweise die Ehre Gottes die Bestrafung der Ketzer. Die wichtigste Gegenschrift der italienischen Häretiker war das im Frühjahr 1554 anonym in Basel bei dem Exilitaliener Pietro Perna gedruckte Werk 'De haereticis an sint persecuendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum, doctorum virorum tum veterum, tum recentiorum sententiae'²⁵². Die meisten Passagen dieser Schrift stammen von Castellio, der Autorschaft verdächtigt wurden aber auch Curione und Lelio Sozzini; letzterer nach Cantimoris Urteil zu Unrecht.

Castellio, Sebastian

Der humanistische Philologe Sebastian Castellio²⁵³ (eigentlich Châtillon) wurde 1515 in dem savoyardischen Dorf St. Martin-du-Fresne geboren. Durch seine Bibelübersetzungen ist er derjenige der italienischen Häretiker, der im protestantischen Raum große Bekanntheit erlangte. Während seines Studiums in Lyon wurde Castellio durch die Lektüre von Calvins Institutio (1536) für die reformatorischen Anschauungen gewonnen. Er zog 1540 nach Straßburg, wo er bei Calvin, mit dem er sich befreundet hatte, auch wohnte. Auf Empfehlung Calvins erhielt Castellio, 1541 nach Genf übersiedelt, das Rektorat am neuerrichteten Studienkolleg in Rive. 1542/43 veröffentlichte Castellio die 'Dialogi sacri', ein Lehrbuch der biblischen Geschichte für Lateinschulen; es fand weiteste Verbreitung und war in Deutschland bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in Gebrauch.

Sein herzliches Verhältnis zu Calvin trübte sich aufgrund theologischer Differenzen bald ein. Das Hohelied verstand er von seinem 'historisch-philologischen' Ansatz her als erotisches Gedicht bar jeglichen theologischen Gehaltes, den die 'orthodox'-allegorische Exegese darin zu finden meinte; deshalb sei es aus dem Kanon auszuschließen. Die Deutung der Höllenfahrt Christi auf das Erleiden von Höllenstrafen durch Christus lehnte Castellio ab. Vollends war Calvins Lehre von der doppelten Prädestination nicht mit seinem Grundgedanken der von Gott her gerechtfertigten Freiheit des Menschen, im 'strebenden Bemühen' um theologische Wahrheit zu irren, vereinbar. Seine antitrinitarischen Überzeugungen gab er erst in späteren Jahren zu erkennen.

²⁴⁹ Zu Cantimoris Wertung der Renaissance s.o. S. 22f.

²⁵⁰ Cantimori (Häretiker), S. 148f.

²⁵¹ Cantimori (Häretiker), S. 150.

²⁵² Vgl. im Folgenden Cantimori (Häretiker), S. 151-153.

²⁵³ Vgl. zu Castellio die Studie von Guggisberg, Hans R.: Sebastian Castellio. Göttingen 1997. Vgl. auch Hans R. Guggisberg: Art. Sebastian Castellio, TRE 7, S. 663-665 und Helmut Feld: Art. Castellio, RGG⁴, Bd. II, Sp. 80f.

Als der Genfer Rat Castellio das angestrebte Predigtamt in Genf verweigerte, legte dieser seine Ämter 1544 nieder und ging nach Basel. Erst 1553 erhielt er hier mit der Übertragung der Professur für griechische Sprache eine seinen Fähigkeiten angemessene Anstellung. Bereits zwei Jahre früher, 1551, war in Basel Castellios Hauptwerk, die 'Biblia Sacra latina', eine mit Anmerkungen versehene, lateinische Bibelübersetzung erschienen. Auch dieses Werk war ein 'Bestseller'. Es wurde zehnmal nachgedruckt, zuletzt 1778 in Leipzig.

Die besondere Bedeutung Castellios für das italienische Häretikertum liegt darin, dass er die Auseinandersetzung der Italiener mit Calvin und Beza wegen der Hinrichtung Servets geführt hat. Bereits 'An haereticis' geht vordringlich auf ihn zurück. Die Publikation seiner Antwort auf Calvin und Bezas Gegenschrift von 1554 (*De haereticis a civili magistratu puniendis*), mit dem Titel 'Contra libellum Calvini, in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse' wurde ihm vom Rat der Stadt untersagt. In Vergessenheit geriet diese Schrift, die in Abschriften kursierte, aber nicht und wurde schließlich 1612 in Holland veröffentlicht.

Castellio war einer der prononciertesten Vertreter des religiösen Toleranzgedankens, als welcher er auch in der Gegenwart wahrgenommen wird (vgl. Stefan Zweig: Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt (1936)).

Seine Pläne, nach Polen überzusiedeln, wo er die Toleranz in Religionsfragen verwirklicht sah, konnte er nicht mehr realisieren. Er starb in Basel 1563.

Gegen Calvins Selbstverständnis der autoritativen Schriftauslegung bot Castellio das 'falsifikationistische' Argument von der menschlichen Unwissenheit auf, komplementär ergänzt durch die Verpflichtung zur 'Humanität': "Das Bewußtsein des Nichtwissens könne es nicht zulassen, daß man andere Menschen im Namen einer Wahrheit, deren man nicht sicher sei, töte; die Humanität müsse dazu führen, jene wahre christliche Tugend, die Nächstenliebe, auch dem Ketzer gegenüber ins Werk zu setzen". Mehr noch schließe die Vorläufigkeit der religiösen Einsicht prinzipiell aus, "daß Obrigkeiten oder politische Gewalten ins geistige Leben hineinwirkten"²⁵⁴.

Das religiöse Leben, von den Italienern ganz verstanden als geistiges Leben, soll gegenüber jeder institutionellen und organisatorischen Gewalt autonom dastehen. 'De haereticis' begründet und fordert erstmals jenes Verständnis von Toleranz in religiösen Fragen, das für diese Bewegung charakteristisch ist und nach heutiger Sicht ihr wichtigster Beitrag zur späteren Aufklärung ist.

Eine zweite Reaktion erfolgte von Camillo Renato.

Renato, Camillo

Renato²⁵⁵ (um 1500 auf Sizilien geboren – um 1575 in Caspano/Veltlin gestorben) war ein antitrinitarischer Täufer und ein ausdrücklicher Vertreter der Lehre des Psychopannychismus²⁵⁶, der in Graubünden Dienst in den häretischen Gemeinden versah. Dorthin gelangte er 1542, nachdem ihm die Inquisition ab 1540 in Ferrara den Prozess gemacht und ihn als 'Lutheraner' zum Abschwören von seinen Irrtümern gezwungen hatte. Er besaß großen Einfluss auf die theologische Entwicklung Lelio Sozzinis. Renato verstand das Abendmahl als reines Erinnerungsmahl; die Ansicht vom Abendmahl als einer subjektiven menschlichen Gedächtnishandlung ohne objektiven göttlichen Bezug übertrug er auf die Taufe, die für ihn ebenfalls keinen sakramentalen Charakter besaß, sondern nach seiner Vorstellung ein individuelles und persönliches Bekenntnis des Glaubens sein sollte.

²⁵⁴ Cantimori (Häretiker), S. 152.

²⁵⁵ Williams (Radical Reformation), S. 547-559 und Cantimori (Häretiker), S. 64-80 (Kap. 9: Camillo Renato und die Kritik an der Lehre von Taufe und Abendmahl) und S. 153-156 (Kap. 16).

²⁵⁶ Dazu s.oben S. 19f.

Mit dem reformierten Pfarrer der Gemeinde von Chiavenna, Mainardi, und mit Bullinger geriet er aufgrund seines spiritualistischen Sakramentsverständnisses in Streit. Der Aufforderung, 1547 auf der Evangelisch-rätischen Synode zu erscheinen, wo der Dissens beigelegt werden sollte, folgte Renato nicht. Vermehrt verbreitete er in der Gemeinde Chiavenna täuferische und antitrinitarische Ideen, teilweise unterstützt von seinen italienischen Landsleuten Francisco Negri und Francesco Stancaro. In der Gemeinde kam es zur Spaltung bis hin zu 'Konventikelbildungen', da auch Negri und Stancaro in Einzelfragen von ihm abwichen. In der Reaktion stellte Mainardi ein reformiertes Glaubensbekenntnis auf und forderte von Renato die Unterschrift. 1550 exkommunizierte Mainardi Renato, der aber dann 1551 ein Glaubensbekenntnis unterschrieb, in dem er den drei altkirchlichen Symbolen, explizit auch der Trinitätslehre und der Lehre von der Gottheit Christi, zustimmte und seine bisherigen Lehren von der Trinität und den Sakramenten verwarf. Anschließend ging Renato nach Caspano, wo er als Lehrer tätig war. In der Folge nahm Renato kaum noch Stellung zu theologischen Fragen; schriftstellerisch trat er nur noch einmal mit einem langen handschriftlich verbreiteten lateinischen Gedicht hervor, in dem er gegen die Hinrichtung Servets Stellung bezog.

In diesem Gedicht verfocht er das Programm der Humanität und 'Toleranz'. Zugleich äußerte er die Befürchtung, dass die Gefahr der Verfolgung auch über den Häretikern Graubündens, Zürichs und Basels schwebe. Seine Überzeugung schließlich, dass sich die Gemeinschaft der Inspirierten, die allein im Geiste wiedergeboren sind und die in Leben und Lehre erleuchteter Eingebung folgen, in deutlichem Gegensatz zum Calvinismus steht, war durchaus Ausdruck des Selbstverständnisses der italienischen Dissidenten.

Ebenfalls veranlasst durch die Hinrichtung Servets ist Curiones Schrift vom September 1554, die, wahrscheinlich in Basel gedruckt, hauptsächlich in Polen verbreitet wurde. Es handelt sich um 'De Amplitudine Beati Regni Dei: Dialogi sive libri duo'.

Curione, Celio Secundo

Celio Secundo Curione²⁵⁷ (1503 - 1569) gehört zu den in Basel ansässig gewordenen Italienern. Er war durch die Inquisition 1538 aus Pavia vertrieben worden, wo er an der Universität eine Lehrstelle für Grammatik und Rhetorik bekleidet hatte. Nach Aufenthalt in Venedig und in Ferrara am Hof der protestantisch gesinnten Renata wurde er Professor in Lucca. 1542 musste er erneut vor der Inquisition fliehen. Seit 1547 war er mit einer schmalen Besoldung Professor für Rhetorik in Basel. Seine Hauptschrift ist 'De amplitudine beati regni Dei' von 1554; ein Werk, durch das er sich bald dem Verdacht der Verbreitung häretischer Ansichten ausgesetzt sah. Die erste Klage von 1557 wurde abgewiesen, eine zweite Anklage erging auf Betreiben Vergerios im Zusammenhang mit der Flucht Gribaldis aus Tübingen und der Untersuchung von dessen dort zurück gelassener Schriften²⁵⁸.

Vergerios Denunziation war auch religionspolitisch motiviert, stand doch im Hintergrund die Auseinandersetzung um die Prägung der Reformation in Polen. Die Religionsverhältnisse in Polen waren in dieser Zeit völlig in der Schweben. Vergerio engagierte sich dort intensiv für eine lutherisch bestimmte Nationalkirche. Genau in dieses Engagement hinein hatte Curione sein Werk über den bei ihm wohnenden Abraham Zbarski und über dessen Onkel Jan Lutomirski dem polnischen König Sigismund August gewidmet. Damit schickte sich Curione in den Augen Vergerios an, auf die polnischen Verhältnisse in einem für ihn, Vergerio, abträglichen Sinn, einzuwirken. Auch täuferischer Neigungen wurde Curione verdächtigt. Vorbehalte gegen seine Rechtgläubigkeit haben vermutlich den

²⁵⁷ Vgl. auch Cantimori (Häretiker), S. 85-99 (Kap. 11: Curione in Basel), S. 99-110 (Kap. 12: Die Basler Freunde Curiones: David Joris, M. Borrhaus, S. Castellio), S. 174-185 (Kap. 18: Curiones De Amplitudine) und S. 250-254 (Kap. 23: Prozeß gegen Curione wegen der Anschuldigung der Zusammenarbeit mit Gribaldi).

²⁵⁸ Dazu unten S. 50f.

Ausschlag dafür gegeben, dass Curione erst 1568, in seinem 65. Lebensjahr, das Basler Bürgerrecht erhielt.

Curione versucht in seinem Werk²⁵⁹, die allgemeine göttliche Barmherzigkeit philosophisch zu beweisen. Indirekt bestreitet Curione Calvins Prädestinationslehre, denn er verneint eine *massa damnationis* und die angeborene Verderbtheit des Menschengeschlechts. Unter der Weite und Fülle des Gottesreiches versteht Curione, dass sich die göttliche Wahrheit von selbst ihren Weg bahnen kann, wenn Predigt und Diskussion befreit von falschen Institutionen und Riten ihren Weg nehmen.

Unnütz vor Gott ist nur derjenige, der keine Frömmigkeit und keinen Glauben besitzt. Ausdruck einer solchen Haltung ist es aber gerade, wenn man andere zwingt, einer Lehre zu folgen, deren Wahrheit sie nicht empfinden. Die göttliche Wahrheit und das göttliche Wissen sind unerschöpflich; zugleich ist die Wahrheit niemals neu. So gelingt es im Lauf der Geschichte inspirierten Einzelnen immer wieder, verborgene Wahrheiten 'ans Licht zu bringen'. In der Schrift hat uns Gott alles mitgeteilt, was der Mensch wissen muss; jedoch ist es nicht klar ausgeführt, so dass mystische Allegorien und Deutungen gestattet sind, um die verhüllte Wahrheit zu begreifen. Ein einziges Kriterium nur schränkt die Zulässigkeit einer Auslegung ein: die 'Interpretation' muss mit der 'analogia fidei' und dem Konsens der heiligen Schriften übereinstimmen. Freie Diskussion und ungewohnte Schriftinterpretation sind dabei legitimiert und ganz umgriffen von der göttlichen Barmherzigkeit. Noch weiter gilt: Alles Wahre ist von Gott, wer immer es aussagt, ob Mose, Plato, Paulus oder Cicero²⁶⁰.

Charakteristisch für Curione ist ein spezifisch ausgestalteter Chiliasmus. Christi Wiederkunft als ein Zwischenspiel zwischen seinem ersten Auftreten und seinem letzten Kommen zum Gericht soll die erste Offenbarung ergänzen und die letzte vorbereiten; zu diesem Zweck werden alle Völker in einer Religion vereinigt. Ein Morgendämmern dieser Wiederkunft sei darin wahrzunehmen, dass das Licht des Geistes, welches mit dem Evangelium in eins gesetzt wird, sich immer stärker verbreite. Historisch greifbar sei dieses Morgendämmern in der Verbreitung des Evangeliums bei den neu entdeckten Völkern, in der Herrschaft des 'Rex Christus' in der Schweiz und in Graubünden, in England, in seinem Schutz über Deutschland und über Preußen; jetzt stehe er vor seinem Einzug in das Königreich Polen und in ganz Sarmatien.

Das Königreich Polen zieht historisch konkrete Aspirationen auf sich: Der König von Polen habe italienisches Blut in seinen Adern, das Land biete Raum und Sicherheit, das geistige Leben nach den eigenen Idealen zu gestalten. Polen erscheint also bereits in der Mitte der 1550er Jahre als Zufluchtsort für Curione und seine Freunde, falls die Schweiz kein gesicherter Ort mehr wäre.

In Calvins Augen hatte sich Curione in 'de amplitudine' weit von jenem humanistischen Anliegen entfernt, die christliche Religion im Medium der neuen Bildung zu begründen und ihr Gestalt zu geben, brachte er doch "Diskussionen und Zweifel() über jeden Punkt der traditionellen Lehre

²⁵⁹ Vgl. im Folgenden Cantimori (Häretiker), S. 175-185.

²⁶⁰ Zur theologischen Einordnung vgl. Cantimori (Häretiker), S. 177

auf"²⁶¹. Calvin verstand, dass die Probleme und Fragen, welche die italienischen Glaubensflüchtlinge ihm vorlegten, nicht nur Ausdruck individuellen Zweifels mit der Bitte um Belehrung waren, sondern in den Zusammenhang einer umfassenden Kritik gehörten.

Sein Umgangston wurde, wie die Beispiele Gribaldi²⁶² und Lelios²⁶³ belegen, distanziert und unpersönlich; die 'kritischen' Italiener scheint er insgesamt unter den Generalverdacht von "Täufertum und Servetismus"²⁶⁴ gestellt zu haben.

Nach der erwähnten 'Bekenntnisforderung' Calvins von 1558 verließen die häretischen Italiener zunehmend die Schweizer Territorien in Richtung Polen; dort kam es dann zu einem erneuten Aufeinandertreffen, als Calvin Anfang der 1560er Jahre begann, sich um die polnischen Verhältnisse zu kümmern.

3.3 Die Unruhe des italienischen Dissidententums in der Schweiz, dargestellt am Beispiel ausgewählter Biographien

3.3.1 Gribaldi, Matteo Mofa

Gribaldi²⁶⁵ (1505? - 1564) hatte Jura bei Mariano Sozzini d.J. studiert und auf diesem Wege Bekanntschaft mit Lelio und dessen Brüdern geschlossen. Er unterrichtete in Perugia, in Padua und an mehreren französischen Universitäten, unter anderem in Grenoble. Er war begütert und erwarb spätestens 1535 das im bernischen Pays de Gex, 30 Kilometer von Genf entfernt gelegene Schloß Farges. Von der Verurteilung Servets erfuhr er in Padua, seinem damaligen Lehrort, wo Lelio Sozzini sein Gast war. Gribaldi protestierte gegen die Hinrichtung Servets durch eine anonyme 'Apologia pro Serveto', die er in handschriftlicher Form nach Basel gebracht hatte, wo sie von Curione korrigiert wurde. "Die kurze Schrift verteidigt Servet, klagt Calvin an und bezeichnet die Toleranz als die Mitte des Evangeliums."²⁶⁶ In Genf gab er im September 1554 in der Kirche der Italiener seine kritischen Ansichten über die Trinität offen zu erkennen. Nach Padua zurückgekehrt wurde die Inquisition auf ihn aufmerksam. Auf Anregung Amerbachs²⁶⁷ bot Herzog Christoph von Württemberg ihm einen Lehrstuhl an der Universität Tübingen an. Auf dem Weg dorthin begegnete Gribaldi Calvin im Sommer 1555. Calvin verweigerte den Gruß mit der Begründung, er "wolle nicht mit Konventionen anfangen, bevor man sich nicht in der Lehre geeinigt habe."²⁶⁸

In Tübingen war seine Lehrtätigkeit derart erfolgreich, dass Melanchthon empfahl, man solle Gribaldi wegen in Tübingen Jura studieren. Auf Betreiben der Genfer, denen zu Ohren gekommen war, dass Gribaldi Ideen sich in Polen verbreiteten, aber auch auf kritische Äußerungen Vergerios und die Intervention des Bruders von Herzog Christoph hin, Graf Georg von Mömpelgard, musste sich Gribaldi 1557 vor dem Herzog verantworten. Der Herzog verlangte daraufhin von Gribaldi ein Bekenntnis zum

²⁶¹ Cantimori (Häretiker), S. 193.

²⁶² Vgl. im Anschluss S. 50 (zu Gribaldi).

²⁶³ Dazu unten S. 58.

²⁶⁴ Cantimori (Häretiker), S. 194.

²⁶⁵ Vgl. dazu auch Williams (Radical Reformation), S. 622-627 und Cantimori (Häretiker), S. 193-203 (Kap. 19: Gribaldi in Genf und seine rationalistische Kritik an der Trinitätslehre; seine Berufung nach Tübingen; sein Prozeß und sein Weggang von Tübingen).

²⁶⁶ Welti (Italien), S. 97.

²⁶⁷ Bonifatius Amerbach (1495/Basel – 1562/Basel) war ein stark durch die antike Moralphilosophie (Prinzip der aequitas, Billigkeit) geprägter Vertreter der humanistischen Jurisprudenz. Der Freund und Vertraute Erasmus' von Rotterdam wurde durch Martin Bucer für die Reformation gewonnen, zu der er sich dann ab 1534 öffentlich durch seine Teilnahme am Abendmahl bekannte.

²⁶⁸ Welti (Italien), S. 98.

athanasianischen Credo²⁶⁹. Gribaldi floh, verfolgt auch durch einen Prozess, den der Rat Berns im Jahr 1558 gegen ihn angestrengt hatte, schließlich nach Farges; seine in Tübingen zurückgelassenen Papiere wurden untersucht. Eine Analyse seiner Schrift 'Religionis christianae progymnasmata' zeigt, dass er "einem Tritheismus anhing, der letztlich im Dienste eines emanatistischen Monotheismus stand."²⁷⁰ Gribaldi wurde in Farges verhaftet und unterschrieb ein orthodoxes Glaubensbekenntnis. Dieses Glaubensbekenntnis, mit dem Gribaldi versuchte, sich als geläutert darzustellen, überbrachte Lelio Sozzini persönlich dem akademischen Senat von Tübingen; er blieb aber verdächtig, denn sein Glaubensbekenntnis galt als unaufrichtig. Gribaldi hielt sich danach bis zu seinem Tod in Farges auf.

3.3.2 Gentile, Valentino

Valentino Gentile²⁷¹ (unbekannt - 1566) ist ein antitrinitarischer Freund Gribaldis. Er kam 1557 aus Italien nach Genf. Im Mai 1558 verlangte Calvin, wie erwähnt, von allen Mitgliedern der italienischen Kirche die Zustimmung zu einem 'streng' trinitarischen Glaubensbekenntnis. Gentile zögerte zuerst mit der Unterschrift, unterschrieb aber dann doch. Später wurde er wegen Thesen zur Gotteslehre denunziert, die in vertrauter Formulierung bei den Sozzini wiederkehren: Allein der Vater sei Gott, und dieser habe seine Gottheit auf den Sohn übertragen; grundsätzlich müsse man "eine qualitative Präeminenz Gottes über Christus fest()legen"²⁷². Die Trinitätslehre aus der Schrift zu belegen sei unmöglich, da in der Bibel verbaliter nichts von Trinität, Person, Essenz oder Hypostasen stehe. Im Verhör unterwarf Gentile sich erneut, floh aber aus Genf nach Farges zu Gribaldi. Bald danach verbreitete Gentile seine alten Ideen wieder. Er ging nach Lyon, wo er eine kurze Schrift mit dem Titel 'Antidota' zu veröffentlichen suchte. In dieser polemisierte Gentile Punkt für Punkt gegen das Trinitätskapitel von Calvins Institutio. Zur Veröffentlichung gelangte ein antitrinitarisches Glaubensbekenntnis, das Gentile in Lyon drucken ließ. Auf die Publikation des Glaubensbekenntnisses erfolgte eine scharfe Widerlegung Calvins. Die 'Impietas Valentini Gentilis' (Genf 1561), die auch andere Schriften Gentiles einbezog, verfolgte die Absicht, Gentiles theologische Position gegenüber Katholiken und Protestanten zweifelsfrei als Antitrinitarismus zu markieren. Calvins Schrift ließ es Gentile angezeigt erscheinen, sich einen anderen Aufenthaltsort zu suchen. So ging er im Sommer 1563 von Farges nach Polen in die Umgebung von Biandrata. Von dort wurde er durch die 1564 vom Reichstag von Piotrkow erlassene Erneuerung des Edikts von Parczow vertrieben²⁷³ und zog Anfang 1565 über Mähren und Österreich wieder ins Pays de Gex zurück. Dort verlor er sich in phantastischen und illusionären Vorstellungen. Er lud alle protestantischen Theologen Frankreichs und Savoyens zu einer Disputation über die Trinität ein. Diese Disputation sollte unter der Vorgabe stattfinden, dass der Verlierer hingerichtet wird. Gentile wurde erneut verhaftet, diesmal durch die bernischen Behörden. Er versuchte, sich nicht als Gegner der Trinität, sondern als Bestreiter von Calvins unrichtiger Interpretation der Trinität darzustellen und auf diese Weise den latenten theologischen Gegensatz zwischen Bern und Genf auszunutzen. Das war jedoch ein nutzloses Unterfangen. Gentile wurde u.a. der Lästerung der Trinität, der Verleumdung der reformierten Kirchen und des Eidbruchs angeklagt und schuldig gesprochen. Ohne dass großes Aufsehen entstanden wäre, anders als noch gut zehn Jahre früher bei Servet, wurde Gentile im September 1566 in Bern enthauptet.

²⁶⁹ Zu den Umständen der Untersuchung s. Welti (Italien), S. 98.

²⁷⁰ Welti (Italien), S. 98. Inhaltswiedergabe und theologische Bewertung seiner Schrift bei Cantimori (Häretiker), S. 200-203.

²⁷¹ Vgl. dazu auch Williams (Radical Reformation), S. 635-638 und Cantimori (Häretiker), S. 216-221 (Kap. 20: Valentino Gentile und sein Genfer Prozeß).

²⁷² Welti (Italien), S. 98.

²⁷³ Vgl. unten S. 90.

3.3.3 Biandrata, Giorgio

Eine eminent wichtige Person für den Verlauf der Geschichte des italienischen und später des polnischen Antitrinitarismus ist der Mediziner Giorgio Biandrata²⁷⁴ (1515-ca. 1590). Biandrata wandte sich 1542, als mehrere Mitglieder seiner Familie aus Italien auswanderten, nach Polen. Dort wurde er der Leibarzt der polnischen Königin Bona, einer Italienerin, der Gemahlin Sigismunds. Die gleiche Stellung hatte er bei der Witwe des Fürsten Zapolya in Siebenbürgen inne. Von 1554-1556 lehrte er, nun berühmt geworden, in Pavia, wurde aber durch die Inquisition zur Flucht gezwungen und siedelte 1556 nach Genf über. Dort verhielt er sich anfänglich ruhig und bekleidete eine hohe Position in der italienischen Gemeinde, war er doch als Arzt geschätzt. Seine ersten Zweifelsfragen richtete er an Celso Martinengo, den Pfarrer der reformierten italienischen Exilgemeinde, über die Gottheit Christi. Martinengo durchschaute die Motivation und die antitrinitarische Stoßrichtung der Fragen und wies Biandrata ab. Nachdem dieser Ende 1556 das Bürgerrecht von Genf erhalten hatte, begann er nun, auf solche Weise abgesichert, seine Fragen direkt an Calvin zu stellen. Calvin antwortete geduldig, obwohl er das intellektuelle Spiel des Italieners durchschaute und diesem auch vorwarf. Zum Bruch kam es aber erst, "als Biandrata einen völlig undiplomatischen Schritt von ihm verlangte, nämlich die Verurteilung aller von ihm (= Calvin) abweichenden Lehren."²⁷⁵ Biandrata floh zu Gribaldi nach Farges, ging von dort nach Bern, hielt sich aber auch in Zürich und Basel auf; schließlich wich er im Herbst 1558 nach Polen aus. Dort wurde er zum Vorsteher der kleinpolnischen reformierten Gemeinden ernannt²⁷⁶. 1563 berief ihn Johann Sigismund Zapolya II., der ihn als den Leibarzt seiner Mutter kennengelernt hatte, an seinen Hof. Unter seinem Einfluss wurde in Siebenbürgen das antitrinitarische Bekenntnis, für kurze Zeit freilich nur, staatlich legitimiert. Neben Fausto Sozzini ist er der wichtigste Italiener der antitrinitarischen Bewegung in Polen.

²⁷⁴ Vgl. dazu auch Williams (Radical Reformation), S. 634f. und 658-661 sowie Cantimori (Häretiker), S. 203-216 und S. 301-311.

²⁷⁵ Welti (Italien), S. 100.

²⁷⁶ Über die Geschichte des Bruches zwischen der reformierten Ecclesia Maior und der antitrinitarischen Ecclesia Minor und Biandratas Rolle dabei vgl. unten S. 88f.

4. Lelio Sozzini

4.1 Der familiäre Hintergrund

Wir nähern uns nun, mit der Darstellung des Lebens und der Lehre der beiden Sozzini, das erste Mal dem eigentlichen Thema der Arbeit, Calovs Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus, an.

Die Familie Sozzini, der Lelio und Fausto entstammen, gehörte zur Oberschicht Sienas²⁷⁷. Über Heiraten bestanden Verbindungen mit den vornehmsten sienesischen Familien, sogar den Piccolomini, der ersten Familie Sienas während der Renaissance; man versah hohe politische Ämter. Bartolomeo Sozzini, der Lehrer des Giovanni de' Medici in Pisa, war der Botschafter Sienas, der Alexander VI. zur Papstwahl beglückwünschte. Leo X. galt als großmütiger Wohltäter der Sozzini²⁷⁸.

Den akademischen Ruhm der Familie begründeten eine Reihe von Rechtsgelehrten, die über ein Jahrhundert zu den größten Juristen Italiens zählten. Der berühmteste war Mariano Sozzini d.Ä.²⁷⁹ (1427-1467), Humanist, Mitbegründer der sienesischen Akademie der Intronati und väterlicher Freund des jungen Aeneas Sylvius Piccolomini (als Papst: Pius II). Der nächste Jurist in der Reihe der Großen war Bartolomeo Sozzini²⁸⁰ (1436-1507); der dritte, Mariano d.J.²⁸¹ (1483-1556), war der Vater Lelios.

Seine akademische Vita ist gediegen: 1525 wurde er Rechtsprofessor an der Universität von Padua, das mit Bologna um den ersten Rang unter den abendländischen juristischen Fakultäten wetteiferte; 1541 wechselte er nach Bologna als Nachfolger des größten italienischen Juristen jener Zeit, Andrea Alciato. Dort erlangte er eine Reputation, "that were inequaled by any other Italian jurist of his day."²⁸² Mariano wurde der erste Jurist Italiens. Er zog Studenten aus allen europäischen Ländern durch seine Vorlesungen an, namhafte deutsche Fürsten suchten seinen Rechtsbeistand²⁸³: "This served, long before the northern peregrinations of his heretical sons, to acquaint protestant political and academic circles with the name of Sozzini."²⁸⁴ Historisch gesehen ist Mariano d.J. die erste Berühmtheit der Familie. Er wurde mit Gutachten zur Ehescheidung Heinrich VIII. beauftragt und Papst Julius III. verlieh ihm 1550 den Titel eines 'Konsistorialadvokaten'. Um ihn in Bologna gegen lukrative Abwerbungsversuche, unter anderem durch Cosimo I. von Florenz, zu halten wurden großzügige Privilegien für ihn, seine Kinder und Enkel bewilligt²⁸⁵. Nach dem Fall Sienas gehörte er zu den

²⁷⁷ Vgl. dazu Tedeschi (History). In der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts waren die Sozzini als Soldaten und Staatsvertreter zu Geld und Ansehen gekommen. Der Reichtum der Familie speiste sich aus ihrem großen Landbesitz und Beteiligungen an der Seidenindustrie. Seit etwa 1450 hatten die Familienmitglieder den Status von Rentiers inne (Tedeschi (History), S. 284).

²⁷⁸ Tedeschi (History), S. 206.

²⁷⁹ Über ihn vergleiche Tedeschi (History), S. 108-197 und auch die Notiz bei Burckhardt (Renaissance), S. 145.

²⁸⁰ Über ihn vergleiche Tedeschi (History), S. 198-280. Burckhardt (Renaissance), S. 209 erwähnt Bartolomeos Einkünfte als Beispiel für die immensen Gehälter, die Juristen in Italien bezahlt wurden.

²⁸¹ Über ihn vergleiche Tedeschi (History), S. 281-380.

²⁸² Tedeschi (History), S. 365.

²⁸³ Er vertrat etwa die Anliegen des Landgrafen Philipp von Hessen oder des Herzogs Ulrich von Württemberg. Dazu Tedeschi (History), S. 365-369.

²⁸⁴ Tedeschi (History), S. 365.

²⁸⁵ Dazu Tedeschi (History), S. 374.

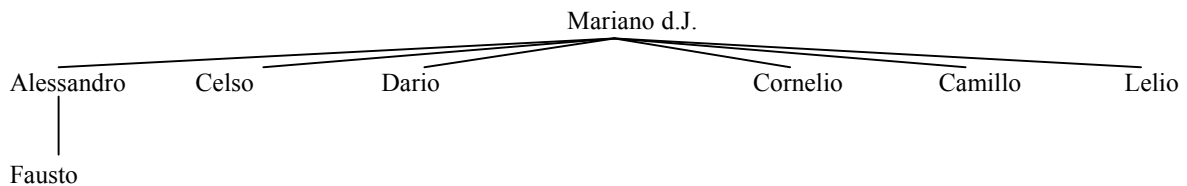
Abgeordneten, die die Reform des exekutiven Magistrats gestalten sollten. Er blieb bis zu seinem Tod altgläubig.

Seine Söhne sind ihm darin nicht alle gefolgt²⁸⁶. Die älteren, Alessandro (1508-1541)²⁸⁷, Celso (1517-1570)²⁸⁸ und Dario Sozzini²⁸⁹, sind der römischen Kirche gegenüber loyal geblieben. Die jüngeren, Cornelio (unklar – 1586), Camillo (unklar – vermutlich 1571)²⁹⁰ und Lelio, wurden 'Ketzer'.

4.2 Lebensdaten

Lelio Sozzini (1525-1562) hat ein kurzes, höchst unruhiges Leben gehabt²⁹¹. Er wurde 1525 in Siena als der sechste Sohn Marianos d.J. geboren. Seit

²⁸⁶ Mariano d.J. hatte insgesamt 13 Kinder. Eine detaillierte genealogische Untersuchung hat Tedeschi veröffentlicht in den – mir leider unzugänglichen - 'Notes toward a genealogy of the Sozzini family' (in: Ders.: Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus (Florenz 1965), S. 275-311 (Exemplar laut Katalog vorhanden in der Johan a Lasco Bibliothek/Emden); in Tedeschi (History) werden die Geburtsdaten der jüngeren häretischen Söhne Cornelio und Camillo nicht genannt. Der Übersichtlichkeit halber sei eine Auflistung für die in der historischen Darstellung des Sozinianismus wichtigen männlichen Familienmitglieder gegeben:



²⁸⁷ Zu ihm vgl. Tedeschi (History), S. 383-388.

²⁸⁸ Zu ihm vgl. Tedeschi (History), S. 390-400. Das Urteil ist doppelgesichtig: Celso "remained loyal to the Catholic Church" (Tedeschi (History), S. 399), aber "had a reputation of rationalist and free-thinker" (Tedeschi (History), S. 347).

²⁸⁹ Keine Jahresangaben aufgefunden; zu ihm vgl. Tedeschi (History), S. 402-406. Er galt der Forschung lange Zeit als der Erzhäretiker der Familie. Dieses Fehlurteil beruht allerdings nach Tedeschi (History) auf der Verwechslung mit dem Häretiker Dario Senese (auch: Dario Scala).

²⁹⁰ Die Schicksale von Cornelio und Camillo sind bis zu Beginn der 1560er Jahre verbunden. Auf einer Studienreise hatten beide Zürich und Genf und dabei Lelio sowie andere italienische Exulanten besucht. 1558 war die Inquisition in Bologna auf die beiden aufmerksam geworden, doch hatte sich Cosimo I. auf Vermittlung von Celso Sozzini, inzwischen Rechtsprofessor in Padua, für die beiden verwendet und den Prozess verhindert. 1560 lag ein Auslieferungsantrag der Inquisitionsbehörde in Rom vor. Die Quellenlage (Brief Conrad Gessners von Zürich, 6. Januar 1561: Ad Laelii Socini fratres et cognatos in Italia captos...) lässt die Vermutung zu, dass beide 1561 im Gefängnis gesessen haben. Nach ihrer Freilassung trennten sich ihre Wege; der Familienbesitz in Bologna wurde konfisziert. Camillo hat, wohl unter Lelios Einfluss, radikalreformatorische Lehren vertreten und stand in Verbindung mit den 'italienischen Häretikern'. 1564 wurde er zusammen mit dem Kaufmann Besozzi aus Zürich ausgewiesen; er hielt sich danach in Graubünden auf, wurde allerdings in Piur 1571 exkommuniziert. Danach verliert sich sein Weg. Cornelio Sozzini hat ein bizarres und durch seine kostspieligen alchemistischen Experimente schuldenverhaftetes Leben geführt. Die gesamten 1570er Jahre hindurch musste er sich in Untersuchungen vor den Inquisitionsbehörden verantworten und wurde verschiedentlich verurteilt und verhaftet; nur der Name der Familie scheint ihn vor dem Todesurteil gerettet zu haben. 1581 kam er endgültig frei und hat bis zu seinem Tod 1586 nach den vorliegenden Zeugnissen weitere Stellungnahmen in religiösen Fragen verweigert. Zum ganzen Komplex vgl. Tedeschi (History), S. 407-423.

²⁹¹ Bio-bibliographische Darstellungen liegen vor durch: Illgen, Christian Friedrich: Vita Laelii Socini. Leipzig 1814. Trechsel, Friedrich: Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Bd. 2: Lelio Sozzini und die Antitrinitarier seiner Zeit. Heidelberg 1844. Tedeschi, John Alfred (Hg.): Italian Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus. Florenz 1965. Burnat, Eugène: Lelio Socin. Vevey 1894. Williams (Radical Reformation) S. 565-572 und S. 630-632, Cantimori (Häretiker), Kap. 14, 17 und 21. Rotondò, Antonio: Lelio Sozzini. Opere. Edizione critica a cura di Antonio Rotondò. Studi e Testi per la Storia Religiosa del Cinquecento (1). Firenze 1986.

seinem fünften Lebensjahr lebte er in Padua, dann ab 1542 wahrscheinlich in Bologna. In Padua begann er Jura zu studieren, lernte wohl auch Hebräisch, Griechisch und Arabisch. Im Frühsommer 1546 ging er nach Venedig, im Lauf des Jahres 1547 hat er dann Italien verlassen.

Welche theologischen Positionen er in jener Zeit vertreten hat, lässt sich lediglich vermuten. Die übereinstimmende Meinung der Forschung ist, Lelio "acquired his evangelical views during his adolescence in Padua". Dort war er beeinflusst durch den "contact with numerous philo-Protestant exiles"²⁹², die aus ganz Italien in das tolerante venezianische Gebiet gezogen waren. Die Sozzini besaßen auch enge Verbindungen zu den Akademien des 16. Jahrhunderts und auf diese Weise auch zu häretischen Ansichten. Die 'Aristoteliker' in der paduanischen Akademie der 'infiammati', Sperone Speroni, Alessandro Piccolomini und Benedetto Varchi, waren Averroisten. Piccolomini und Varchi wechselten denn auch zu Beginn der 1540er Jahre nach Bologna, um den berühmten Averroisten Lodovico Boccadiferro (1482-1545), einen Pomponazzischüler, zu hören²⁹³. Die Inquisitionsakten belegen, dass in Bologna, wo die Familie seit 1542 lebte, im Jahr 1546 auf Initiative Lelios hin "the Sozzini // residence had served as a clandestine refuge where heretical writings were read and discussed."²⁹⁴ Mit der Denunziation des Pietro Antonio von 1545 in Siena²⁹⁵ war Lelio Sozzini als protestantischer Glaubensgenosse denunziert. Bei der Vermutung oder im Urteil über Lelios theologische Ansichten, die er bis zu seinem Fortgang aus Padua vertreten hatte, sollte man mit Cantimori zurückhaltend bleiben: Lelio "mag die Motive des philologischen Rationalismus und des stoischen Moralismus oder diejenigen der philosophischen Disputationen der patavinischen Schule in sich aufgenommen haben: man wird bloß vermutungsweise etwa sagen können, daß" bis hierhin "im inneren Leben Lelios ... das *Hauptereignis* (Hervorhebung vom Vf.) ein Erwachen des religiösen Interesses gewesen sei."²⁹⁶

Daher ist auch fraglich, ob Lelio 1547 als Reisender (Cantimori) oder als Exulant (Welti) zu betrachten ist, ob die Reise nach Venedig noch den Charakter einer Studienreise hatte oder in irgendeiner Form konspirativen Charakter trug, als Absatzbewegung in ungefährdetere Gebiete – immerhin war er durch Pietro Antonios Denunziation von 1545 als Protestant verdächtig - oder zum Zweck der Kontaktaufnahme mit nördlichen Protestanten²⁹⁷. Fest steht nur, dass Lelio im Anschluss an seine Studien in Padua nach Venedig ging und Verbindung mit den täuferischen Kreisen von

Für die erste Epoche seines Lebens, die Jahre von 1525 bis 1553, dem Tod Servets, vgl. besonders Cantimori (Häretiker), Kap. 14: Lelio Sozzini. Seine Haltung des immerwährenden Suchens. Seine Reisen nach Deutschland und Polen. Seine theologischen Diskussionen mit Calvin und die Tendenzen des 'Nicodemismus'. Zweifel an der Auferstehung des Fleisches, an der Taufe, an der Praedestination. Kritik an der schweizerischen Sakramentenlehre. Kritik an der traditionellen Vorstellung von der Reue.

²⁹² Tedeschi (History), S. 426. Über das geistige Leben an der Universität Padua vgl. Tedeschi (History), S. 330-339 und 430f.

²⁹³ Vgl. dazu Tedeschi (History), S. 345-347.

²⁹⁴ Diese Auskunft geht zurück auf die Denunziation eines Aldrovani vor der Inquisitionsbehörde in Bologna im Jahr 1549; vgl. Tedeschi (History), S. 427f. Aus den mir vorliegenden Texten geht nicht klar hervor, ob Lelio 1542 ebenfalls nach Bologna wechselte oder ob er vorerst in Padua seine Studien fortsetzte.

²⁹⁵ Vgl. oben S. 34f.

²⁹⁶ Cantimori (Häretiker), S. 121.

²⁹⁷ Vgl. Tedeschi (History), S. 389 über die Hoffnungen der Häretiker bezüglich einer großen antikurialen militärischen Aktion. Dazu oben S. 36f.

Vicenza aufgenommen hat²⁹⁸. Das norditalienische Täuferum gewann damit entscheidenden Einfluss auf die Ausbildung der theologischen Positionen Lelios.

Schon im Sommer 1547 begab Lelio sich nach Basel, um seine Studien fortzusetzen. Er machte Halt in Chiavenna, wo er unter den Einfluss vor allem von Camillo Renato kam²⁹⁹. Renato befand sich in dieser Zeit gerade mitten in der Auseinandersetzung mit dem 'orthodoxen' Mainardi über die Sakramente. Er war der Inquisition wie den 'reformatorisch-Orthodoxen' in gleicher Weise verdächtig³⁰⁰. Lelios religiöse Auffassungen haben sich vermutlich bald an Camillo Renato orientiert, auch wenn sie damit noch nicht definitiv festgelegt waren. So übernahm Lelio die Lehre des Psychopannychismus und die Überzeugung, dass die Sakramente lediglich Zeichen seien³⁰¹. Auch die äußerste Vorsicht und Klugheit in der Formulierung seiner Überzeugungen lernte er von Camillo. Cantimori sieht die Bedeutung dieser Begegnung darin, dass sie in Lelios innerem Leben ein weiteres Hauptereignis ausgelöst habe, nämlich die "Hinwendung zur täuferischen Mystik"³⁰².

Von Chiavenna reiste er weiter nach Basel, wo er sich im September 1547 immatrikulierte. Dort lebten bereits Ochino, Celio Secundo Curione und Castello. Lelio wurde von Bonifatius Amerbach, dem Kollegen seines Vaters, freundschaftlich aufgenommen; sein Briefwechsel zeigt Lelio als Freund des berühmten Juristen Matteo Gribaldi Mofa³⁰³. Vom Ende 1547 an werden die Belege über Lelios Aufenthaltsorte spärlich. Cantimori datiert von 1547 bis 1549 Lelios erste Reise, eine Europareise. Vermutlich ist er durch die Schweiz gereist, wo er wahrscheinlich Genf besuchte, nach Frankreich und England reiste, wo er Peter Vermigli, Johan Laski und John Utenhove kennengelernt haben soll. Den Winter 1548/49 hielt er sich in Genf auf.

Im Sommer 1549 machte Lelio kurz in Basel Station, zog sich dann ab dem Jahresende 1549 bis Juni 1550 nach Zürich zurück, wo er bei dem Hebraisten Conrad Pellikan wohnte; er besuchte die bedeutendsten Vertreter der humanistischen Bildung wie Wolf, Gwalther, Bibliander und Konrad Geßner. Von besonderer Bedeutung ist seine Freundschaft mit Bullinger.

Ab 1549, nach seiner ersten Reise, begann Lelio Fragen an Bullinger und Calvin³⁰⁴ zu richten; dazu ist er wohl von Celio Secundo Curione in Basel angesichts des Umstandes angeregt worden, dass im August 1549 der Consensus Tigurinus im Raum stand³⁰⁵. Bullinger, der Adressat der Anfragen Lelios, verwies ihn weiter an Calvin. Diese erste Phase brieflichen Austausches währte bis zum Beginn von Lelios zweiter Reise, die vom Juni 1550 bis Spätherbst 1551 datiert. Sie führte ihn nach Wittenberg und Polen³⁰⁶. In Wittenberg, wo er sich vom Juli 1550 bis Juni 1551 aufhielt, immatrikulierte er sich im September 1550. Der Name seines Vaters öffnete ihm die Türen. Er fand zuerst bei Melanchthon Aufnahme, mit dem er sich

²⁹⁸ Dazu oben S. 37f.

²⁹⁹ Zu Renato vgl. oben S. 47f.

³⁰⁰ Williams (Radical Reformation), S. 565f.

³⁰¹ Williams (Radical Reformation), S. 568.

³⁰² Cantimori (Häretiker), S. 121.

³⁰³ Zu Gribaldi s. oben S. 50f.

³⁰⁴ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 124-129 und Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 145-162 und 164-169.

³⁰⁵ Zur Motivation s. Williams (Radical Reformation), S. 568.

³⁰⁶ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 129f.

befreundete und mit dem er auch in späteren Jahren noch Briefe austauschte. Dann lebte er bei Johann Forster³⁰⁷, bei dem er Hebräisch studierte. 'Trotz' seiner spiritualisierenden Ansicht über die Sakramente, die Lelio für bloße Zeichen hielt, erhielt er beim Aufbruch zu einer Reise nach Polen und ins Böhmisches Empfehlungsbriefe von Melanchthon³⁰⁸. Sein Interesse für die Verhältnisse in Polen mag Lelio durch den Kontakt mit dem Polen Maczinski in Wittenberg gewonnen haben. Am 23.6.1551 brach er auf. Sein Weg führte über Breslau und Krakau nach Prag.

Lelio lernte die polnischen Reformatoren (u.a. Francesco Lismanini) kennen; in der Universitätsstadt Krakau verkehrte er in jenen Kreisen, in denen von einem rationalistischen Ansatz her antitrinitarische Ansichten diskutiert und vertreten wurden³⁰⁹. Im Spätherbst 1551 kehrte er nach Zürich zurück; dort in der Schweiz tobte gerade der Streit zwischen Calvin und Bolsec über Gnade und Prädestination³¹⁰. Über den Jahreswechsel fand wieder ein Briefwechsel zwischen Lelio und Calvin statt.

Im Sommer 1552 reiste Lelio erneut nach Italien - eine Reise, die er unter Lebensgefahr unternahm. Denn in den Oktober des Jahres 1551 fiel die Denunziation des Pietro Manelfi³¹¹ vor dem Inquisitor in Bologna. Die Motive seiner Reise sind nicht klar - es könnte sein, dass er familiäre Angelegenheiten regeln wollte³¹², er könnte aber auch die Hoffnung gehegt haben, die gesamte Republik Siena werde sich zum Protestantismus bekehren³¹³. Auf der Reise machte er Halt in Vicosoprano bei Vergerio, mit dem er im späten Sommer durch das Veltlin reiste. Zu der Zeit, in der sich Siena gegen die spanische Besatzung erhob, hielt er sich dort auf. Den Winter über verbrachte er beim Vater in Bologna, bevor er 1553 erneut nach Siena zurückkehrte, wo er sich, was durch die zeitweilige Ohnmacht der Inquisition in Siena möglich war, in freimütiger Missionstätigkeit als Evangelischer bekannte. Den Herbst 1553 verbrachte er zwei Monate bei Matteo Gribaldi³¹⁴ in Padua; auf dem Rückweg nach Norden mag er in Chiavenna Camillo Renato erneut aufgesucht haben. In der Schweiz hielt er sich zuerst wieder in Zürich (Dezember) auf, dann in Basel (Januar 1554). Im Frühling 1554 war er in Genf und richtete erneut Fragen an Calvin, jetzt zur Prädestinationslehre³¹⁵. Seine inzwischen abgeschlossene Abhandlung über die Sakramente legte er Wolf in Zürich vor³¹⁶. Angestoßen durch das Schicksal Servets begann Lelio, sein Nachdenken auf die Trinitätslehre zu richten. In Genf äußerte er sich unvorsichtig gegenüber dem Pfarrer der

³⁰⁷ Johann Forster (1496/Augsburg-1558/Wittenberg), 'lutherischer' Theologe und Hebraist, in jüngeren Jahren (1530-1535) Luthers Gehilfe bei der Bibelübersetzung, kam 1549 als Nachfolger auf Flacius' Professur endgültig nach Wittenberg. Der theologischen Ausrichtung nach ist Forster, der Mitte der 1540er Jahre in der Grafschaft Henneberg die Reformation durchführte, in seiner zweiten Wittenberger Zeit als Melanchthonianer einzuordnen.

³⁰⁸ In der neueren Forschung (Waclaw Urban, Art. Sozzini/Sozinianer, TRE 31, S. 598-604, hier S. 598) findet sich eine ganz andere Bewertung: Lelio habe bei Melanchthon Argwohn erregt.

³⁰⁹ Williams (Radical Reformation), S. 569. Vgl. auch den Hinweis bei Cantimori (Häretiker), S. 129, Anm. 31.

³¹⁰ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 130f.

³¹¹ Dazu oben S. 36.

³¹² Williams (Radical Reformation), S. 569.

³¹³ Williams (Radical Reformation), S. 569, Anm. 35. Vgl. dazu oben S.14 Lelios Kommentar zur Erhebung Sienas.

³¹⁴ Zu Gribaldi s.o. S. 50f.

³¹⁵ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 164.

³¹⁶ Dazu s. unten S. 64

italienischen Gemeinde, Martinengo, "er betrachte die Kritik am Trinitätsdogma als die notwendige Vollendung der Reformation."³¹⁷

Verdächtigungen gegen Lelio standen seit mehr als einem Jahr im Raum. Zwar hielt er sich in Padua auf, als Servet hingerichtet wurde, doch argwöhnten Calvin und Beza, dass Lelio an der 1553 erschienenen Schrift 'De haereticis', die Calvins Vorgehen scharf kritisiert, an der Seite von Castellio und Curione mitgearbeitet habe³¹⁸. 1554 hielt er sich den Sommer über in Deutschland auf. Aus seiner Feder stammt wahrscheinlich jene weitere gegen Calvins Vorgehen gerichtete Schrift, die Verteidigung Servets durch den Alfonsus Lyncurius Tarraconensis³¹⁹. Gegen Ende des Jahres 1554 hielt er sich in Genf auf. Nun hagelte es ausdrückliche Denunziationen gegen Lelio bei Bullinger, unter anderem durch Martinengo³²⁰, Calvin³²¹ und Vergerio in Tübingen³²². Bullinger musste ihn verhören. Lelio verfasste ein Glaubensbekenntnis, um seine Orthodoxie zu bekräftigen³²³; zugleich aber stellte er neue Fragen³²⁴. Im Ergebnis wiegelte Bullinger Zweifel an der Rechtgläubigkeit Lelios ab. Überzeugend exkulpiert war Lelio damit nicht. Zanchi etwa ließ sich über Lelio vernehmen, er stecke voller Häresien, die er aber nicht offensiv, sondern unter dem Deckmantel von Verständnisfragen vorbringe³²⁵. Calvin distanzierte sich zunehmend von Lelio und forderte auch von Bullinger die Überprüfung des Freundschaftsverhältnisses. So weigerte sich Calvin, Lelio einen Brief an Bullinger mitzugeben. Bullinger gegenüber begründete Calvin diese Weigerung damit, 'dass die Neugierde dieses Menschen unbeschreiblich sei. Er sei ein irrlichternder Geist, der immer wieder Diskussionen neu anfache'³²⁶. Als Lelio sich 1554 erneut, diesmal mit Fragen zur Prädestinationslehre, an Calvin wandte, antwortete dieser in der unpersönlichen Form eines 'consilium'³²⁷. Lelio betrieb nach diesen Vorfällen seine Studien weitestgehend privat³²⁸.

1556 starb der Vater und die Kinder kehrten nach Siena, das inzwischen von Florenz unterworfen war, zurück. In Siena herrschte wie schon erwähnt vom Herbst 1558 bis zum Herbst 1560 die Blütezeit des Kryptoprottestantismus³²⁹. Nach der Denunziation durch Paolo Cataldi³³⁰

³¹⁷ Cantimori (Häretiker), S. 169.

³¹⁸ Über den Beitrag Lelios s. Cantimori (Häretiker), S. 165-168.

³¹⁹ Cantimori (Häretiker), S. 165.

³²⁰ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 169. Eine detaillierte Darstellung der Vorgänge gibt Cantimori (Häretiker) auf den Seiten 169-171.

³²¹ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 170.

³²² Dazu Cantimori (Häretiker), S. 171.

³²³ Confessio de Deo vom 15. Juli 1555; kurze Inhaltsangabe bei Williams (Radical Reformation), S. 630.

Ein ausdrückliches Bekenntnis zum Nicänum hat Lelio jedoch vermieden (Cantimori (Häretiker), S. 172).

³²⁴ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 171-173. Es handelte sich wohl erneut um Fragen zur Trinitätslehre.

Auch hat Lelio die Motive seines insistierenden Fragens erläutert und eine Freiheit der Diskussion gegen jegliche Politisierung des öffentlichen Lebens eingefordert. Bullingers Antwort besteht in verschiedener Hinsicht in der Ermahnung, sich aus Fragen des öffentlichen Lebens herauszuhalten.

³²⁵ Williams (Radical Reformation), S. 631, Anm. 25.

³²⁶ "est enim inexplicabilis hominis curiositas. Utinam non simul accederet phrenetica quaeam protervia"; unterstreichend: "Quam modeste se istic contineat Laelius, nescie; virus quidem suum, quod hactenus aluit, tandem evomet, sicut apud nos: semper olfecit, prodigiosum esse ingenium, opinionem tamen meam vicit. Quando autem nullis humanis remediis cicurari tales furiae, Dominus eas virtute sua compescat" Zitiert nach Cantimori (Häretiker), S. 170.

³²⁷ Vgl. Cantimori (Häretiker), S. 164 Anm. 10.

³²⁸ Zu diesem Vorgang s. auch unten S. 66f.

³²⁹ Siehe oben S. 35

schlug die Inquisition im September 1560 gegen die Familie der Sozzini zu; Cornelio und Camillo, die Brüder Lelios, wurden verhaftet und galten wie sein Neffe Fausto als 'reputati Luterani'; die übrigen Mitglieder der Familie gingen in der Folgezeit alle aus Siena fort.

Von 1557 bis 1559 unternahm Lelio seine dritte Reise. Sie war wohl hauptsächlich Erbschaftsangelegenheiten gewidmet, nachdem sein Erbe auf Befehl der Inquisition beschlagnahmt werden sollte³³¹. Er reiste 1557 zuerst nach Worms, wo er den römischen König Maximilian II., der dort anlässlich des Religionsgespräches weilte, wegen Empfehlungsbriefen zu treffen hoffte. Er wurde immerhin, wie er Bullinger in einem Brief aus Tübingen berichtet, von Melanchthon sehr freundlich empfangen und erhielt Empfehlungsschreiben. Lelio verbrachte dann den Winter 1557 in der Schweiz. Im Sommer 1558 reiste er erneut nach Tübingen, wo er sich Empfehlungsbriefe an Persönlichkeiten des Wiener Hofes verschaffte. Es begann eine lange Reise zu deutschen, polnischen und habsburgischen Höfen, "purportedly in order to obtain princely support for an appeal to Cosimo at Florence for the recovery of his own and his family's estates."³³²

1558 im Sommer reiste er nach Wien und von dort unmittelbar weiter nach Polen, wo er Eingang in höchste politische Kreise erhielt, da König Sigismund August II. in jener Zeit der Reformation günstig gesinnt war. Lelio traf in Polen auch Biandrata und erneut Lismanini.

Seine Reiseziele und die Länge seiner Aufenthalte lassen sich vermutlich auch so erklären, dass Lelio für sich und seine Glaubensfreunde auf der Suche nach einem neuen freieren Land war.

1559 im Frühjahr reiste er nach Wien und erhielt von Maximilian einen Geleitpass. Derart ausgestattet reiste er nach Venedig, erhielt aber trotz der Verwendung des Dogen für ihn von der Inquisition sein Vermögen nicht zurück, wagte sich auch über Venedig hinaus nicht weiter nach Italien hinein. Denn die Inquisition hatte nun die gesamte Familie im Visier. Im August 1559 kehrte er nach Zürich zurück, ohne dass er sein Erbe gesichert hätte. Lelio lebte dort dauerhaft und zurückgezogen bei einem Seidenmanufakturier; seine schriftstellerische Tätigkeit geschah im Verborgenen. Am 14. Mai 1562 verstarb Lelio Sozzini. Sein Züricher Freund Besozzi übermittelte dem Neffen Fausto, der ihn von Lyon aus mehrmals besucht hatte, die Nachricht vom Tode des Onkels und verschaffte ihm die Möglichkeit, dessen Papiere und Bibliothek an sich zu nehmen. Bullinger notierte den Tod des früheren Freundes nur knapp.

4.3 Inhalt und Entwicklung der theologischen Ansichten Lelio Sozzinis

4.3.1 Allgemeine Charakteristik

Das theologische Fragen Lelios besitzt individuelle Eigenarten aber auch typische Momente, die dem italienischen Häretikertum gemeinsam sind. Aufgewachsen ist er in einer Welt, die in vielschichtiger Opposition zum Kirchenstaat als politischer Macht und zur Kirche als Institution stand. Der

³³⁰ S. oben S. 35.

³³¹ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 223-226.

³³² Williams (Radical Reformation), S. 631.

Gang seiner Fragen zeigt eine Vertiefung ins Grundsätzliche; es war ein Weg, der, Melancthons Einschätzung zufolge, bereits den jungen Jurastudenten von den Fragen menschlicher Gerechtigkeit vordringen ließ zur Frage nach den Quellen, der göttlichen Begründung des Rechts in der Schrift und von dort nach dem Wesen wahrer Anbetung und Frömmigkeit³³³.

Die Eigenart des Denkens Lelios liegt nicht unbedingt in den originellen Fragen oder Antworten; charakteristisch ist, und darin unterscheidet er sich von den Motiven der übrigen italienischen Häretiker, seine konsequente Anwendung einer Methode der Kritik auf die 'philosophischen' Probleme. Dadurch verlieh er der "kritischen Komponente dieser Bewegung" eine "besondere Akzentuierung".

Während man bisher im italienischen Häretikertum "einen mystischen 'Spiritualismus' oder einen mystischen Platonismus vorwiegend (sah): göttliche Inspiration, inneres Wort, vollkommene Erneuerung, universale Erlösung, nahes Bevorstehen des Reiches // Gottes, mystische Leiter, um zu Gott zu gelangen, christlicher Geist und göttlicher Geist", rückten mit Lelio Sozzini, "der freilich auch seinerseits am 'Spiritualismus' des inneren Wortes festhielt", andere Werte in den Vordergrund: "die philosophische Betrachtung, der subtile und hinterhältige Zweifel, ewige Ungewissheit und ständiges Misstrauen gegen die definitiven Lösungen, nachdrückliches Verlangen nach Erklärungen von allem und jedem - und die Fähigkeit, sich den präzisen Meinungsäußerungen, die man von ihm verlangte und die er nicht abzugeben gedachte, zu entziehen; das Wichtigste aber in all dem ist die konsequente Anwendung der kritischen Methode ... des Valla³³⁴ auf die philosophischen Probleme". Diese – im Folgenden noch zu differenzierende- geistige Unruhe, die Lelio umtrieb und verbreitete, sollte sich nicht als die Eigenart eines einzelnen erweisen; Lelio begründete oder repräsentierte und verstärkte eine Richtung innerhalb des italienischen Häretikertums, die nicht nur nicht zurück zur katholischen Kirche fand, sondern sich in ihrer Eigenart auch von den reformatorischen Kirchentümern abstieß und in theologisch eigenständiger Gestalt konstituierte: "Die beiden Strömungen in der italienischen Häretikergruppe sind nicht weit voneinander getrennt. Wie die Männer, die sie vertreten, in ständigem Kontakt untereinander stehen, so verschlingen und überschneiden sich die Tendenzen, da sie eben zwei Gesichter desselben religiösen Gedankens darstellen. Aber zu unterscheiden sind sie immer; und wenn dann die Gruppe der italienischen Häretiker mit der fortschreitenden Versprengung der Emigranten in der zweiten Generation zu ihrer Auflösung gelangt, dann wird sich diese Auflösung gerade in der Trennung der beiden Strömungen zeigen. Während die platonische und 'spirituale' schließlich wieder in die katholische Kirche zurückkehrt, *endet die andere im exegetischen und systematischen Werk Fausto Sozzinis und leitet durch die*

³³³ "adolescens, ut fontes iuris videlicet jus divinum cognosceret, legit propheticos et apostolicos libros, quorum lectione cum divinitus traheretur ad veri Dei invocationem et ad omnia pietatis officia, tanto studio sacrorum librorum flagrare coepit, ut et Hebraeam linguam disceret, ut fontes certo cognosceret." Zitiert nach Cantimori (Häretiker), S. 120. Von dem Urteil, dass das Jurastudium prägend auf Lelios theologische Anschauungen eingewirkt oder den Ansatz oder die Art seiner Kritik bestimmt habe, ist die Forschung seit Fock abgegangen: Es sei verfehlt, "die spätere theologische Anschauungsweise Lelios aus seiner anfänglichen juristischen Laufbahn herleiten (zu) wollen." Fock (Socinianismus), S. 135. Zum Thema auch Cantimori (Häretiker), S. 119.

³³⁴ Zu Valla vgl. oben S. 19

Vermittlung der polnischen Antitrinitarier und ihrer Schüler eine breite Bewegung religiöser Kritik ein für das protestantische Europa des siebzehnten Jahrhunderts."³³⁵

Den Weg, über das 'produktive Missverständnis' zur Wahrheit voranzuschreiten, hat Lelio bald nach seiner Reise in die Schweiz aufgenommen. Er mag dabei als Führer oder Sprecher der Exilantengruppe der Nikodemiten aufgetreten sein³³⁶ oder Material für sein eigenes Nachsinnen haben sammeln wollen. Die Methode seines Fragens ist 'nikodemitisch' - unter dem Schein, als Schüler belehrt werden zu wollen, richtet er brieflich Fragen an die Führer der Reformation in der Schweiz; diese Fragen verweisen in weitere Zusammenhänge, so dass eine Antwort auf die 'eigentliche Frage' notwendig weitere Probleme aufwirft. In ihrem Verhalten zeigten sich die italienischen Protestanten auf eigentümliche Weise doppelgesichtig, sofern sie "die Klarheit der Ideen, intellektuelle Sauberkeit und Konsequenz bis zum Extrem verlangten und dann in der Praxis ingenieuser Verhüllungen fähig waren."³³⁷

4.3.2 Bohrende Fragen an Calvin und Calvins brüske Abweisung

Der erste Brief nach Genf stammt aus dem Frühjahr 1549. Ausgehend von einer praktischen Frage gelangt er zu grundsätzlichen Zweifeln: 'Darf man eine Frau heiraten, die den wahren Glauben besitzt, aber aus Ängstlichkeit den katholischen Brauch nicht verlassen kann oder will?' Lelio spricht hier noch die Fragen der italienischen Protestanten aus, die sich in der katholischen Welt akkomodieren mussten. Kann man ohne Schaden die Messen hören, wenn man von einem starken Beweggrund dazu gezwungen wird? Diese praktische Frage enthält bereits schwere religiöse Probleme, denn sie richtet sich auf das Grundsätzliche in der Religion, das man nicht preisgeben darf. Genügt eine verheimlichte 'vera fides' oder bedarf es des öffentlichen Bekennens trotz drohender Gefahr? Die zweite Implikation betrifft ein typisch täuferisches Problem: Welchen Wert hat die Taufe, wenn doch ein wahrer innerlicher Glaube ausreicht?³³⁸

Noch ehe er Calvins Antwort vom Juni des Jahres erhalten hatte, schrieb Lelio im Juli 1549 einen zweiten Brief, in dem er die Auferstehung des Fleisches in Zweifel zog. Auch diese spekulative Frage über das Sein der Seelen nach dem Tod erklärt sich aus dem italienischen Diskussionshintergrund: "Es fragt sich, was wir sein sollen oder besser was wir sein werden und was unsere Bestandteile sein werden? Ob allein unsere Seele in jener künftigen Glückseligkeit bestehen wird, an der sie bald teilhat, wenn sie erst aus diesem 'Arbeitslager' entflohen ist, oder ob auch dieser Leib, freilich in anderer Beschaffenheit, einst in vergleichbarer Weise existieren wird? Dieses entspricht den Aussagen der Schrift an vielen Stellen, jenes hingegen der Vernunft."³³⁹ Die alternative Zuordnung zu den Quellen der Einsicht spitzt Lelio zu auf eine exklusive Alternative im

³³⁵ Cantimori (Häretiker), S. 118f.

³³⁶ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 124.

³³⁷ Cantimori (Häretiker), S. 133.

³³⁸ Vgl. CR XLI, Nr. 1191, Sp. 272-274.

³³⁹ "quaeritur, nos quid simus, vel potius quid erimus, et quibus constabimus rebus? num anima nostra sola futura sit in illa felicitate, cuius particeps fuit mox cum ex hoc ergastulo evolaverit, aut corpus istud etiam, licet alio est praeditum ingenio, pariter existet aliquando? nam hoc scripturae loci non pauci, illud ratio omnino comprobare videtur." CR XLI, Nr. 1231, Sp. 336-340, hier Sp. 337.

Modus der Begründung der Einsicht. Obwohl es ihn hart ankommt, das in der Schrift überlieferte Wort Gottes zu bezweifeln, "ist es umgekehrt nicht weniger hart, sich davon zu überreden, dass künftig Unmögliches geschehen werde und seinen Willen dahin zu zwingen etwas zu erwarten, von dem der Verstand beständig eingibt, dass es niemals eintreffen werde."³⁴⁰

Die Alternativen, die der spätere Sozinianismus in der Auslegung der Schrift und in seiner Begründung der Credenda in Anschlag bringen wird, sind in diesem Postulat der kritischen Vernünftigkeit bereits angelegt: Ausgehend von der Grundforderung rationaler Stimmigkeit sind die Schriftaussagen auf ihren eigentlichen Sinn hin zu befragen. So schlägt Lelio Calvin denn auch eine symbolische Auslegung der fraglichen Schriftstellen vor³⁴¹.

Calvins Entgegnung vom Juni 1549 ist hier nicht so sehr wegen der inhaltlichen Klärungen interessant, sondern aufgrund der prinzipiellen Zurückweisung der von Lelio aufgeworfenen Alternative: "Dass Dir die Auferstehung des Fleisches unglaublich vorkommt, wundert mich nicht. Dass Du jedoch aus einem solchen Beweggrund erklärst, es reiche aus zu glauben, wir würden dereinst mit neuen Körpern überkleidet werden, solches ist der Schriftlehre keineswegs gemäß"³⁴². Die Tatsache, dass eine Lehraussage der Schrift 'unvernünftig' erscheint, impliziert also keinesfalls, dass die nach dem Gesichtspunkt der Vernünftigkeit modifizierte Auslegung der Schrift gemäß sei. Auch sei es müßig, seinen Verstand mit Fragen zu beschäftigen, über deren Inhalt die Schrift nichts verlauten lässt. Denn, so lautet die Alternative, welche Calvin Lelio in einem späteren Schreiben vor Augen stellt (Dezember 1549): Gott hat für die Einsicht Grenzen gesetzt; Lelios Neugier will dagegen anstecken, solche Beschränkungen zu missachten. Dieser Mentalität verweigert sich Calvin ausdrücklich³⁴³.

Lelios Anfragen unterblieben während seiner Reise durch Deutschland und Polen. Doch unmittelbar nach seiner Rückkehr 1551 wandte er sich wieder an Calvin, diesmal unter dem Vorwand der Bitte, Calvin möge mit Bolsec im Streit über die Prädestination nicht zu hart verfahren. Lelios Brief ist nicht erhalten, hingegen die heftige Reaktion Calvins (Januar 1552): "Es schmerzt sehr, dass der bewegliche Geist, den Dir der Herr gegeben hat, nicht nur mit wertlosen Fragen beschäftigt, sondern auch von unheilvollen Einbildungen verdorben ist; was ich bereits früher festgestellt habe, mahne ich nun erneut an: wenn Du nicht diesen Juckreiz zu fragen schleunigst

³⁴⁰ "at rursus non minus durum sibi impossibilia persuadere futura ac voluntatem cogere ad expetendum id quod intellectus perpetuo suggerit nunquam futurum" CR XLI, Nr. 1231, Sp. 338.

³⁴¹ Cantimoris Aussage, Lelio betone mit dem angeführten Argument seine Überzeugung, 'nihil esse credendum quod rationi sit adversum' (Cantimori (Häretiker), S. 127), insinuiert, Lelio verwende diese prägnante Formulierung expressis verbis. Das ist nicht der Fall. Gegen Cantimori ist auch zu fragen, ob nicht Lelio, jedenfalls in diesen Jahren, eher tastend nach Möglichkeiten der Applikation bzw. der hermeneutischen Erschließung fragt, als dass er bereits gefundene Grundsätze 'exekutiert'. Ungeachtet dieser Differenzierungen liegt der spätere sozinianische Rationalismus (vgl. unten S. 256-263 und S. 318-323) in der Linie des lelianischen Ansatzes.

³⁴² "Quod res tibi incredibilis videtur hujus carnis resurrectio, nihil mirum. Quod autem hac ratione permotus sufficere statuis, si credas novis corporibus aliquando nos esse induendos, hoc a Scripturae doctrina alienum." CR XLI, Nr. 1212, Sp. 307-311, hier Sp. 309.

³⁴³ "si plura desideras, aliunde petenda sunt. Quoniam nunquam a me impetrabis, ut obsequendi tibi studio fines a Domino positos transsiliam. In aliis quoque si parciore ero quam optes, ignoscere." CR XLI, Nr. 1323, Sp. 484-487, hier Sp. 485.

zügelst, so steht zu befürchten, dass Du Dir großen Schaden zuziehst."³⁴⁴ Dies dürfte als Drohung zu verstehen gewesen sein, da sich Calvin, wie Cantimori lakonisch bemerkt, "nicht bei vagen Ermahnungen aufzuhalten pflegte, wenn er für die Ehre Gottes zu handeln glaubte."³⁴⁵ So hat Lelio sich in seinen weiteren Fragen auch nicht mehr an Calvin, sondern an andere Persönlichkeiten der schweizerischen Reformation gewandt.

4.3.3 Lelios Äußerung zur Sakramentslehre des Consensus Tigurinus

Zunächst aber beschäftigte Lelio sich mit dem Consensus Tigurinus³⁴⁶. Noch vor seiner Italienreise 1552 hatte er seine eigene Abhandlung über die Sakramente fertig gestellt; sie ist die umfangreichste der von Lelio überlieferten Schriften. Den Zweck der Sakramente, die Art ihres 'In-Brauch-Setzens' sowie den Modus ihrer Applikation bestimmt Lelio in der Perspektive des dem späteren Sozinianismus eigentümlichen Subjektivismus. Die Sakramente sind in keiner Weise ein Wirken Gottes; *wir Gläubigen* bekennen und bezeugen durch sie öffentlich Gottes Gnade und die unermesslichen Wohltaten, die, wie wir Gläubigen empfinden und hoffen, uns von Christus bereitet sind³⁴⁷.

4.3.4 Anfrage an Bullinger über die Natur des Glaubens

Seine nächste zweifelnde Anfrage richtete Lelio dann wieder an Bullinger. Der Brief Lelios ist nicht erhalten. Aus Bullingers Antwort lässt sich indes schließen, dass Lelio um Antwort auf die Frage gebeten hatte, ob das Gebot, den Namen Christi zu bekennen, notwendig und von unbedingter Gültigkeit sei.

Wiederum grundlegender ist die Frage nach der Redlichkeit der Predigt für den Glauben: "wie (könne) man das Kommen des Reiches Christi predigen..., wenn man nicht klar wisse, wie die Erlösung geschehe, durch die man des göttlichen Reiches teilhaftig werde." Denn, so die Voraussetzung, "man könne ... den Glauben nicht predigen, ohne eine völlige und ausdrückliche Klarheit dessen zu besitzen, was man selbst wolle und was man den andern fühlbar machen wolle"³⁴⁸.

Erst das intellektuell durchsichtig Gemachte gilt als appliziert und erst auf das Verstandene folgt die Aktion des Willens. Was Lelio hier als Aporie des Predigers formuliert, gilt auch für den zu erlösenden Einzelnen.

³⁴⁴ "Liberale verum ingenium quod tibi dominus contulit, non modo in rebus nihili frustra occupari, sed exitialibus figmentis corrumpi, vehementer dolet. Quod pridem testatum sum serio iterum moneo : nisi hunc quaerendi pruritus mature corrigas, metuendum esse ne tibi gravia tormenta accersas." CR XLII, Nr. 1578, Sp. 229-230, hier Sp. 230.

³⁴⁵ Cantimori (Häretiker), S. 131.

³⁴⁶ Gut zugänglich findet sich diese bei Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 438-444.

³⁴⁷ Die von Lelio verneinte Formulierung des Consensus Tigurinus, VII, über den Zweck der Sakramente lautet: "ut per ea nobis suam gratiam testetur Deus". Dagegen stellte er als eigenen definitorischen Vorschlag: "ut per ea in publico specie repraesentemus, asseramus et praedicemus dei gratiam et ingenia beneficia, quae per Christum in nos collata sentimus et olim conferenda certo speramus." Zitiert nach Cantimori (Häretiker), S. 132.

³⁴⁸ Beide Zitate bei Cantimori (Häretiker), S. 133.

4.3.5 Anfrage an Gwalther über das Wesen der Reue

An Gwalther richtete er ebenfalls 1551 einen Brief, der das Wesen der Reue zum Thema hatte³⁴⁹. Wie sehr immer Lelios Fragen das reformatorische Verständnis verfehlen und zwischen Reue und Buße nicht ausreichend scharf unterscheiden, höchst charakteristisch ist doch wieder die aufgeworfene Alternative: Während des Sündigens, solange der Mensch in den schlechten Handlungen befangen ist, ist keine Reue vorhanden; ist er aber erlöst und hat seinen Sinn geändert, kann er die vorher begangenen üblen Handlungen nicht bereuen. Als Ereignisse des Weltgeschehens sind sie Teil der göttlichen Ordnung; vor allem aber betreffen sie ihn als Erlösten nicht mehr. Der Gewissensbiss ist ein natürlich-menschliches Phänomen, zu dem man den Menschen aber nicht verpflichten könne.

Wir sehen also: Charakteristisch ist hier die Vorstellung von einem plötzlichen und totalen Umschlag in der Beschaffenheit des Menschen. Als Sündigender ist er uneinsichtig, als Erlöster befreit. Dass Reue oder Buße - Lelio verwendet charakteristischerweise den griechischen Ausdruck *μετάνοια* und vermeidet es so, sich auf einen der Begriffe festzulegen - an der Differenzierung zwischen der Forderung Gottes und sündhaft besetztem Wollen aufbrechen, thematisiert Lelio nicht.

Er versucht ein intellektuell stimmiges Konzept von 'Reue' zu entwickeln, das den Menschen auf seine selbstbezüglichen kognitiven Akte reduziert und ihn vor einem Ausgriff des fordernden Gotteswillens und fehlbestimmender Mächte, die auch das Denken besetzen, abkapselt. Diese intellektualisierende Unterbestimmung der 'religiösen Lage' ist in höchstem Maße charakteristisch für das spätere sozinianische 'Vernunftkonzept'. Denn daraus, dass die Gedanken frei beweglich sind, leiten die Sozinianer die letzte Unabhängigkeit der Gedanken und in der Folge auch deren Richtigkeit ab.

4.3.6 An Wolf über die Trinitätslehre

Lelios Abhandlung über die Sakramente war inzwischen abgeschlossen; 1554 legte er sie Wolf³⁵⁰ in Zürich vor. Durch die Art der Antwort ermutigt - Wolf verteidigte die im Consensus formulierte Übereinkunft mit den Genfern zwar, aber ohne große Energie - sandte er ihm Fragen über die Trinitätslehre mit klaren christologischen Implikationen³⁵¹.

Sich zu diesem Lehrstück zu äußern, mag Lelio, wie erwähnt, durch die Verurteilung Servets angetrieben worden sein. Seine Überlegungen setzen mit einem 'schlichten' Hinweis auf die Äquivokation in der kirchlichen Terminologie ein: "Wenn der Ausdruck 'Geist' den drei Personen in dem Satz 'Gott ist Geist' gemeinsam ist, da er ja die geisthafte Essenz bezeichnet, so möchte ich gerne wissen, ob er etwas anderes bezeichnet, wenn er die dritte Person benennt? Was bezeichnet er als ein vom Vater und Sohn

³⁴⁹ Vgl. Cantimori (Häretiker), S. 134-136. Aus Cantimoris Darstellung wird nicht klar, ob es sich um contritio oder um poenitentia handelt.

³⁵⁰ Der reformierte Theologe Johann Wolf verbrachte sein Leben in Zürich, wo er 1522 geboren wurde und 1571 starb. Er wurde 1544 Parrer im Spital, 1551 Parrer im Frauen-Münster und schließlich 1565 Prof. Theol.

³⁵¹ Vgl. dazu Cantimori (Häretiker), S. 164 und Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 176f.

Unterschiedenes, ein Subjekt oder ein Prädikat? Wird Gott hier der Ausdruck 'Geist' zugesprochen wie ihm der Ausdruck 'Vater' oder 'Sohn' zugeschrieben wird? Aber welchen Bezug soll der Ausdruck 'Geist' noch haben, wenn er zugleich mit 'Vater' oder 'Sohn' ausgesagt ist? Kann ein solcher Geist in der Essenz Gottes aufgefunden werden und zwar unterschieden von dem, der Gott der Vater und Gott der Sohn ist?"³⁵²

Lelio belässt es nicht bei der Reflexion der Wortbedeutungen. Ausgehend von den Implikationen dieser 'Mehrdeutigkeiten' hinterfragt er die logische Stimmigkeit der 'trinitarischen Konzeption': "Im übrigen habe darauf acht, ob der Sohn ganz und gar ebenso wie der Vater von Gott selbst ausgesagt wird. Denn Jesus Christus, der Sohn jenes Gottes, von dem man glaubt, er sei dreifaltig und eins, wird dennoch nicht der Sohn der Trinität genannt, obwohl er ein Geschöpf ist und die Werke der Trinität nach außen als ungeteilt beurteilt werden"³⁵³.

4.3.7 Lelios Apologie für Servet – Forderung nach Toleranz aus der Grundhaltung freien Forschens

Dass seine Kritik an der Trinitätslehre auch bereits auf das 'richtige' Verständnis des Seins Christi abzielte, zeigen die Gedanken, die Lelio in der Schrift zur Verteidigung Servets äußerte, die als Werk eines 'Alfonsus Lyncurius Tarraconensis'³⁵⁴ unter der Hand kursierte.

Diese Apologie für Servet wird zu einer Apologie der Freiheit der Diskussion und des Gewissens. Servet habe die Trinitätslehre zu hinterfragen begonnen, als ihm klar wurde, dass die Lutheraner, Zwinglianer und 'Papisten' sich wegen Fragen der Riten zerstritten, aber ausgerechnet in dem unverständlichsten, für die katholisch-scholastische Tradition bezeichnendsten Dogma einig waren.

Der Argwohn, dass die reformierten Kirchentümer noch allzu viel mit der Tradition des 'Antichristen' gemeinsam haben, steigert sich zur Gewissheit einer fundamentalen Differenz angesichts des pathetischen Motivs 'Quid Evangelio cum flammis?'

Der systematische Kern dieser Abweisung liegt in der Überzeugung, dass die letzte Wahrheit über derart schwierige Angelegenheiten und auch über die Gewissen allein Gott vorbehalten bleibe. "Der Glaube nämlich und die Erkenntnis der Wahrheit sind ein Geschenk Gottes und werden auch nicht allen zu allen Zeiten gegeben. Der Geist ist es daher, der alles richtet; selbst aber wird er von niemandem gerichtet."³⁵⁵ Das ist nun "jene mystische

³⁵² "Si nomen Spiritus commune est tribus Personis in hac propositione: Deus est spiritus, quoniam significat essentiam spiritualem, ego scire velim, an significet aliud, quando tertiam designat personam. Quid tandem monstret a Patre et Filio discretum, quaeso dicas, subjectumne sit an praedicatum. Num Deo hic nomen Spiritus concedatur, ut Patris et Filii nomen tribuitur. Sed quam relationem habeat, simul indicato. An Spiritus ille reperiatur in Dei essentia ab eo distinctus, qui est Deus Pater atque Filius?" Zitiert nach Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 176, Anm. 2

³⁵³ "Praeterea vide, an Filius de ipso Deo, sicut Pater, omnino praedicetur. Nam Jesus Christus illius Dei Filius, qui trinus et unus creditur esse, non tamen Filius Trinitatis dicitur, quamvis creatura sit et opera Trinitatis ad extra ceaseantur indivisa." Zitiert nach Trechsel (Antitrinitarier), Bd. II, S. 177, Anm. 1 (Lit.).

³⁵⁴ Dazu oben S. 58.

³⁵⁵ "Fides enim et veritatis cognitio donum Dei est, nec omnibus omni tempore datur. Spiritus ergo omnia iudicat, ipse autem a nullo sed a se ipso iudicatur." Zitiert nach Cantimori (Häretiker), S. 167.

Lehre, für die Glaube, Gewissen und Geist - göttlicher und zugleich menschlicher Geist - *ein* Ding sind."³⁵⁶

Auf der Grundlage humanistischer und mystisch-'pietistischer' Motive entwickelt der Autor dann die Lehre von absoluter Toleranz: "Gott rufe immer wieder neue Geister auf, die Wahrheit zu offenbaren und seine Urteile zu verkündigen, und er werde immer wieder andere rufen bis zum Ende der Welt; niemand könne daher behaupten, das Monopol der Offenbarung und der religiösen Wahrheit zu besitzen: nur bei Gott seien sie."³⁵⁷

Lelio wiederholt also das alte 'Dogma' der neuplatonischen Mystik, das in Gott unendliche Schätze der Wahrheit verborgen weiß. Servet ist einer jener aufgerufenen Geister, der das Erneuerungswerk der Reformatoren vollendet hat, weil er die christliche Lehre von dem 'philosophischen' und 'griechischen' Geist, die der Antichrist hineingetragen hat, reinigen wollte.

Warum konnte es Luther und Zwingli, die am Anfang die stärksten Neuerer waren, gelingen, zu einem Zeitpunkt, als die kirchlich-römische Macht in voller Blüte stand, ein ganzes System, einen Lehrkonsens von dreizehn Jahrhunderten anzugreifen, während Servet wegen einer abweichenden Meinung in einer einzelnen Frage hingerichtet worden sei? Die Antwort enthält täuferisches soziales Ressentiment ebenso wie humanistischen Stolz und Pragmatismus: Weil sich Luther und Zwingli auf politische, d.h. nicht eigentlich christliche Kräfte stützten. Die Trinitätslehre erscheint in dieser Perspektive vordringlich als eine die politische Herrschaft stabilisierende Lehre.

In den folgenden Monaten hat sich Lelio dann auch öffentlich kritisch über die Trinitätslehre geäußert und wie erwähnt gegenüber Martinengo bemerkt³⁵⁸, er betrachte wie andere auch die Kritik am Trinitätsdogma als die notwendige Vollendung der Reformation.

Nach Cantimori ist Lelios Aussage als Ausdruck einer "Haltung des Suchens und Forschens" zu verstehen, die noch nicht die Form eines 'positiven' Glaubensbekenntnisses, sei es eines servetianischen, sei es eines antitrinitarischen, angenommen hatte. Die Reichweite des kritischen Ansatzes Lelios war allerdings ausgreifender als der auf "Einzelkritik ... beschränkte" Widerspruch Servets gegen das Trinitätsdogma: Lelio fasste "die Notwendigkeit von Kritik und Diskussion ganz allgemein als Hauptkennzeichen der Reformation" auf. Damit war er, wie schon gesagt, auf spezifische Weise jenem neuplatonisch-mystischen 'Dogma' von der unendlichen, noch in Gott verborgenen Weisheit verbunden: "alle befänden sich noch im Dunkeln, wenn es sich um die göttliche Wahrheit handle, und niemand könne sich das Recht anmaßen, die ändern zu richten."³⁵⁹

Gegenüber Bullinger³⁶⁰ gab Lelio für sein Forschen Gründe an, aus denen er die Freiheit auch künftig zu fragen ableitete: Er wolle keine neue Lehre ersinnen, jedoch begreifen, was zum ewigen Heil nach dem Konsens der führenden Theologen notwendig sei, um sich dann in der Wahrheit Gottes selbst beruhigen zu können. Solange aber unter den Theologen selbst Uneinigkeit bestehe, könne er auf sein eigenes Forschen und Fragen nicht

³⁵⁶ Cantimori (Häretiker), S. 167.

³⁵⁷ Cantimori (Häretiker), S. 168.

³⁵⁸ Dazu s. oben S. 58.

³⁵⁹ Cantimori (Häretiker), S. 169.

³⁶⁰ Vgl. dazu oben S. 58.

verzichten. Zugleich erkannte er an, dass es nötig sei, sich in der öffentlichen Äußerung zu mäßigen. Dennoch müsse er weiterhin fragen, um sein Verständnis der christlichen Sache zu vertiefen³⁶¹.

4.3.8 Rückzug in die private Tätigkeit

Bullinger hat ihm geantwortet, niemand wolle Lelio das Forschen untersagen, aber er müsse darauf verzichten, seine Zweifel auszubreiten. Lelio hat diese Lektion verstanden und sich in die Stille seiner Nachforschungen zurückgezogen. Für die Folgezeit ist nur bekannt, dass Lelio dem früheren Täufer Borrrhaus brieflich seine exegetischen Zweifel mitgeteilt hat, die dessen *Commentaria* in ihm geweckt hätten.

Von Lelio sind keine weiteren, ihm sicher zuschreibbaren abgeschlossenen Schriften überliefert. Er hat eine Art Zettelkasten hinterlassen, in dem er Probleme aufgelistet (*dubitationes*) und vereinzelte Reflexionen (*cogitationes*) angestellt hat; die zeitgenössischen Quellen sprechen von 'rhapsodiae' und 'collectanea', die sein Neffe Fausto nach Lelios Tod an sich genommen habe.

Es gilt heute als gesichert, dass gewisse 'Thesen über die Trinität' und auch eine 'Paraphrase zum ersten Kapitel des Johannesevangeliums' aus seiner Feder stammen. Die Thesen über die Trinität zeigen die Arbeitsweise Lelios und die geistige Haltung, mit der er diesen Fragen gegenübertrat.

4.3.8.1 Thesen zur Trinität

Zuerst zählt Lelio die verschiedenen Ansichten über die Trinität auf; dann bemerkt er im Rückgriff auf Überlegungen Vallas zusammenfassend: Es ist ein Widerspruch zu meinen, Gott sei eine höchst einfache und einzigartige Substanz oder ein unwandelbarer höchst einfacher Geist und er sei drei. Denn dass entgegnet wird, es seien drei Hypostasen und eine Substanz, hat bei keinem Gebildeten Überzeugungskraft, weil diese Hypostasen ein und dasselbe kenntlich machen (*significare*), nämlich ein substantiales Sein, nicht ein qualitatives³⁶².

Lelio beließ es aber, wie Cantimori zustimmend formuliert, nicht allein beim Aufweis von Aporien in der Trinitätslehre, sondern war auch bemüht, ein Verständnis der Sache zu gewinnen, welches erlaubte, "sich die Beziehung zwischen Gott dem Vater und dem Sohn (vorzustellen) ..., ohne ihren religiösen Wert zu beeinträchtigen und doch ohne zu der intellektualistischen Konstruktion der Trinität zu greifen."³⁶³

³⁶¹ "sed interim numquam sinam me hac sancta libertate privari a maioribus quaerendi et disputandi modeste ac reverenter ad amplificandam rerum divinarum agnitionem ... ita ego non adeo sum infans, ut ipsa quoque mea infantia me lateat, et quanta mihi desunt non sciam." Zitiert nach Cantimori (*Häretiker*), S. 173.

³⁶² "Affirmare deum esse simplicissimam unamque substantiam, aut spiritum simplicissimum immutabilem: Et esse tres, repugnat. Nam quod objicitur esse tres hypostase, et unam substantiam, apud omnes eruditos nihil valet, cum unum idemque significant, nimirum substantialem esse, et non *qualem*. Vide Laur. Vallam in *Eleg. ubi de persona contra Boethium*" Zitiert nach Cantimori (*Häretiker*), S. 228f.

³⁶³ Cantimori (*Häretiker*), S. 230. Zu dieser ausgestalteten Lehre vgl. unten in der Lehrdarstellung des Rakower Katechismus die Abschnitte zur Gotteslehre (S. 116-118), Person Christi (S. 121-128) und Soteriologie (S. 138-143).

4.3.8.2 Paraphrase zum Johannesprolog

Lelios Paraphrase zum Prolog des Johannesevangeliums gibt Aufschluss über die neuplatonischen bzw. erasmianischen Motive, die er in seinen Überlegungen verarbeitet hat. Die 'alternative' Gotteslehre und Christologie der späteren Sozinianer mit ihren charakteristischen Umdeutungen sind in diesem kurzen Text bereits im Kern vorhanden. Cantimori hat einen Abschnitt einer Schrift Biandratas³⁶⁴ von 1567 als Lelios Paraphrase identifiziert. Dieser Abdruck belegt den Stellenwert, den Lelio in der antitrinitarischen Bewegung gehabt hat.

Den Kernaussagen des Prologs gibt Lelio sämtlich eine neue Deutung: 'In principio' bedeutet nach Lelio nicht den Anfang der Dinge mit der Schöpfung, sondern den Anfang der Predigt des Evangeliums. Dies stimme mit dem überall im Evangelium wiederkehrenden Verständnis des Evangelisten Johannes überein, für den Jesus 'nur' der von Maria geborene Mensch sei. 'logos' sei mit sermo zu übersetzen und auf den rein menschlichen Christus zu beziehen, der den Willen des Vaters gelehrt habe. Im Prolog werde er, um dies zum Ausdruck zu bringen, 'Wort' genannt, andernorts im Evangelium mit gleichem Bedeutungsgehalt 'Lehrer', 'Bild des unsichtbaren Gottes', 'Meister' usw. 'Er war im Anfang bei Gott' bedeute, dass allein Gott von Beginn an die Qualität und die Würde des Amtes des von ihm beauftragten Predigers Jesus kannte, während die Menschen, zu denen er gesandt war, ihn verachtet haben; denn die volle Offenbarung seiner Qualität war der Zeit nach der Kreuzigung vorbehalten und wurde erst mit der Auferstehung vollendet.

'Und das Wort war Gott' solle bedeuten, dass das Wort, von dem am Anfang des Johannesevangeliums die Rede ist, göttliches Wort war. Der Artikel werde dem Logos hinzugefügt, um zu klären, dass hier einem Subjekt die Prädikation Gott beigelegt wird. Allein der Vater sei aber substantialiter Gott: Allein ihm kommen die Bestimmungen zu, 'außer dem kein anderer Gott ist', 'der von sich selbst her der Höchste ist' und 'durch den alle anderen Dinge sind'. Christus und alle anderen gottähnlichen Wesen seien nur der Qualität nach Gott, Christus aufgrund der göttlichen Prärogative und Würde, die er vom Vater empfangen habe. Wer aber meine, Christus sei ebenfalls 'von sich selbst her Gott', der müsse notwendig zwei Götter einführen. Die Worte 'alles ist durch ihn gemacht' beziehen sich nicht auf die Schöpfungsmittlerschaft des Logos, sondern seien soteriologisch auf die Neuschöpfung und Versöhnung zu deuten, die durch Christi Lehre ermöglicht worden ist.

Lelio wendete sich mit einem doppelten Widerspruch gegen die 'traditionell-christologische' Lehre, nach der die – in dogmatischer Terminologie gesprochen – göttliche Natur des Gottmenschen Jesus Christus die der zweiten Person der Trinität ist.

Erstens insistierte er darauf, dass Christus ein göttlicher Mensch war, von Gott mit unendlichen göttlichen Qualitäten ausgestattet, jedoch ein Mensch. Das zweite Moment des Widerspruchs lag in der Betonung der Armut und Niedrigkeit Christi; dadurch verlieh er dem Lobpreis der Armut als eines Kennzeichens christlichen Lebens besonderes Gewicht. Beide Momente der

³⁶⁴ Zu Biandratas Schrift vgl. unten S. 97.

Kritik stehen nicht isoliert voneinander: Dem ethisch-sozialen Motiv gab Lelio "ein theologisch-dogmatisches Fundament, indem er die Auffassung der Person Christi ja der Trinität selbst umwandelt(e)." Dadurch, dass Lelio nämlich "eine vergöttlichte Menschheit als für Christus zureichend auffaßt, verherrlicht er den Begriff der menschlichen Würde" und "erfüllt den Begriff des 'Fleisches' mit einem neuen und edleren Sinn". Mit dieser Verabschiedung des trinitarischen Seins Christi nahm Lelio zugleich, wie Cantimori mit Lelio konsentierend formuliert, dem Verständnis von Christus "jedes aristokratische Element, das in der älteren Vorstellung auf eine abstrakte und allgemeine Lobpreisung eines Mikrokosmos hinausgelaufen war, der in Wirklichkeit nicht existierte, nicht litt und nicht lebendig war."³⁶⁵

4.4 Bewertung von Lelios Zweifel – Eigenart und Entwicklung

Die Fragen Lelios wurden im Lauf der Jahre immer grundsätzlicher. Dabei veränderte sich der Charakter seines Fragens: Während er zu Anfang "aus Drang nach Wissen und Aufklärung" Fragen und Zweifel geäußert hatte, war er "unmerklich zum systematischen Zweifel übergegangen"; er stellte Probleme nicht länger aus "eigener Unschlüssigkeit" auf, "sondern um andere zum Zweifeln zu veranlassen."³⁶⁶

Diese Zweifel entsprangen keiner festen systematischen Theorie: "Gewiß flossen all diese Zweifel und Überlegungen nicht aus einem philosophischen System, sondern aus einer unmittelbaren Erfahrung inneren Lebens, das ein Geist überwachte, der von Natur zu Kritik und Zweifel neigte."³⁶⁷

In Lelios 'systematischem Zweifel' mag man den methodischen Zweifel Descartes' präliedert sehen, eher dürfte er Ausdruck jener zum Hinterfragen aller Ansichten geneigten Geisteshaltung 'der Renaissance' sein. Calvin hatte beide Momente in Lelios Zweifeln klar erkannt: dessen unerbittlich bohrenden, im Feststellen des Mangels an innerer Stimmigkeit und tragfähiger Begründung sich von Lehraussage zu Lehraussage weiterfressenden Charakter und auch den Willen, andere zum Zweifel zu veranlassen.

Calvins heftige Reaktion hatte aber nicht den 'ewigen Bedenkenträger' im Blick, der seinem Verlangen nach intellektueller Stimmigkeit der Credenda folgend immer wieder das sokratische $\tau\iota\ \epsilon\sigma\tau\acute{\iota}\nu$, 'was bedeutet es', 'wie kann dies geschehen, wie muss man es verstehen', einwirft. Er sah vielmehr, dass Lelios Zweifel sich vor keiner, wie Calvin sagte, von Gott gezogenen Grenze der Einsicht beruhigen würde, weil er nach Begründungen und Gewissheiten forschte, die mehr waren, als die Setzungen durch die Schrift. Dieses 'Mehr an Begründung' musste aber notwendig ein 'Anderswoher der Begründung' sein, so dass nach Lelios Ansatz schlichtweg eine jede positive Lehraussage dem Verdikt verfiel, nur vorläufig begründet zu sein.

Ihre Wurzel hatte Lelios Zweifeln in jenem 'Dogma' der neuplatonischen Mystik, wonach die Fülle der Einsichten über Gott gar nicht 'in der Welt', sondern noch immer in der Gottheit verborgen ist. Wie beide Motive in Verbindung stehen, erläutert Cantimori in seiner Charakterisierung der

³⁶⁵ Alle Zitate aus Cantimori (Häretiker), S. 235.

³⁶⁶ Cantimori (Häretiker), S. 131.

³⁶⁷ Cantimori (Häretiker), S. 136.

Anfragen Lelios an Wolf über die Trinitätslehre: "Es war schwer, diesem mystischen Wunsch nach Klarheit Genüge zu leisten und diesem Humanisten zu antworten, der gewillt war, den Gott, an den er glauben mußte und wollte, zu erkennen und den genauen Sinn dessen zu verstehen, was als heilsnotwendige Lehre vorgetragen wurde, ohne welche die Vereinigung mit Gott, welche für diese Menschen das Ziel der Humanität war, unmöglich erschien: er war ein unruhiger Geist, der als Gewähr für die Wahrheit der Interpretationen, die man zu seiner Beruhigung anführte, lediglich Klarheit der Ausdrücke, Präzision und Sauberkeit verlangte ... Hierin liegt das Neue an der Position Lelios, die Unangreifbarkeit seines Denkens von einem systematischen Gesichtspunkt aus: ein Mystiker, der Klarheit begehrte, um sich der Gottheit, die er jenseits der Begriffsgebäude von Schulen und Philosophen begreifen wollte, besser nähern zu können; aber ein humanistischer Mystiker, der sich des Wertes der Sprache und des Wortes, das die Weisheit einschloß, bewußt war und scharfsinnig zu verstehen und zu unterscheiden wußte; er wird immer als Kritiker und als Mystiker zugleich erscheinen."³⁶⁸

5. Fausto Sozzini, Entwicklung bis 1578

Fausto Sozzinis Leben³⁶⁹ ist bei Weitem nicht so unruhig verlaufen wie das seines Onkels Lelio. Geboren 1539 in Siena verließ er 1561, vor der Inquisition, das erste Mal Italien und ging, um eine kaufmännische Ausbildung zu beginnen, nach Lyon. Von dort aus besuchte er häufig seinen in Zürich lebenden Onkel und nahm nach Lelios Tod dessen literarische Hinterlassenschaft an sich³⁷⁰. Von 1563 bis 1574 war er als Privatsekretär der Herzogin am Hof Herzog Cosimos I. in Florenz angestellt. Nach dem Tod Cosimos I. quittierte er den Dienst und widmete sich erneut theologischen Studien; seinen Wohnsitz nahm er von 1574-1578 in Basel. Aufgrund der Aufregung, die seine in Basel verfassten Werke, die er in den Kreisen der italienischen Häretiker vorgestellt hatte, verursachten, wandte sich Fausto 1578 nach Krakau. Von Biandrata gerufen ging er im Herbst 1578 nach Siebenbürgen, um gegen den Nonadorantisten Franz David zu disputieren, vermochte aber David nicht von dessen radikalkritischer Position abzubringen. Er kehrte 1579 nach Polen zurück und schloss sich der Ecclesia Minor an, deren geistiger Mentor er wurde. Ihm gelang es, die verschiedenen Strömungen auszugleichen und in jene Form zu bringen, die

³⁶⁸ Cantimori (Häretiker), S. 165.

³⁶⁹ Fausto Sozzini hat keinen deutschsprachigen Biographen gefunden. Darstellungen seines Lebens entstanden aus einem ideengeschichtlich-apologetischen oder territorialgeschichtlichen Zusammenhang heraus. Zu nennen sind in zeitlicher Abfolge: Przykowski, Samuel: Vita Fausti Socini Senensis, descripta ab Equite Polono. Krakau 1636. Toulmin, Joshua: Memoirs of the life, character, sentiments and writings of Faustus Socinus. London 1777. Cory, D. M.: Faustus Socinus. Boston 1932. Pioli, Giovanni: Fausto Socino. Vita, Opere, Fortuna. Modena 1952. Chmaj, Ludwik: Faust Socyn (1539-1604). Warszawa 1963. Ogonowski, Zbigniew: Faustus Socinus 1539-1604. In: Jill Raitt (Hg.): Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland and Poland 1560-1600. New Haven u.a. 1981, S. 195-209. Gesamtdarstellungen neueren Datums zu Leben und Werk Fausto Sozzinis liegen nicht vor.

³⁷⁰ Dazu oben S. 59 und S. 67.

dann als Sozinianismus bekannt wurde. Fausto Sozzini sah seine Heimat nicht wieder und starb 1604 in Luclawice, dem neben Rakow zweiten Zentrum der Bewegung.

5.1 Jugendjahre

Faustos Vater war der früh durch hohe juristische Begabung aufgefallene Alessandro Sozzini (1508-1541), der ältere Bruder Lelios³⁷¹. Seine Mutter Agnese war eine geborene Petrucci; die Familie gehörte zu den "absolute Lords of Siena"³⁷². Fausto, dessen Vater starb, als das Kind 2 Jahre alt war, wuchs bei seinem Onkel Celso auf. Er hatte "keinen regelmäßigen Studiengang durchgemacht"³⁷³; seine Neigungen galten den "schönen Wissenschaften", die wahrscheinlich "im Sinne jenes Platonismus" gefärbt waren, "der im sechzehnten Jahrhundert in Italien und ... in der Toscana verbreitet war."³⁷⁴ Dafür spricht, dass er sich über Alessandro Piccolominis Ausgabe der Rhetorik des Aristoteles von 1565 in einem zwischen 1565 und 1568 verfassten Essay kritisch äußerte³⁷⁵. Er hatte literarische Interessen, schrieb Sonette und scheint als Dichter einen gewissen Ruf genossen zu haben, da ihn derselbe Piccolomini 1570 an Cosimo I. empfahl, "to compose some comic pieces"³⁷⁶. Gegen das in der Familie traditionelle Studium der Jurisprudenz besaß er hingegen starke Aversionen³⁷⁷. Unter dem Namen 'Frastagliato' (ausgezackt, zackig) wurde Fausto Mitglied in der Sieneser Akademie der 'Intronati'. Sein Wahlspruch lautete "Deum colere, studere, gaudere, neminem laedere, non temere credere, de mundo non curare".

Fausto war keine unkomplizierte Person; er wuchs nach Cantimoris Einschätzung "ohne eine geregelte Erziehung zu einem stolzen und impulsiven Charakter heran, der ... den Leidenschaften gern die Herrschaft überließ."³⁷⁸ Die 'übliche' platonisch-augustinische Zerrissenheit zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden, wie dann Schiller formulieren wird, lässt sich auch bei ihm 'konstatieren': Cantimori referiert Faustos Klage über seinen "Konflikt zwischen seiner Neigung zu den Festen und Vergnügungen ... und einer starken Liebe" – gemeint ist amor, nicht caritas – "und der religiösen Empfindung"³⁷⁹. Von "seiner eigenen religiösen Inbrunst" sei er "nicht befriedigt" gewesen. Als er "ein sterbliches Ding liebte, brannte er in seinem Innern sogar gegen seinen festen Willen". Er hoffte aber, zu einem "lebendigen und unmittelbaren religiösen Bewußtsein zu gelangen"³⁸⁰; man

³⁷¹ Zur Orientierung vgl. die Auflistung auf S. 54, Anm. 286.

³⁷² Tedeschi (History), S. 387. Zu den Abstammungsfragen vgl. Tedeschi (History), S. 386f. Nach der sozinianischen Tradition ist Fausto Sozzini mütterlicherseits mit dem berühmten Geschlecht der Piccolomini verwandt. Die moderne Forschung stimmt dem nicht mehr zu.

³⁷³ Cantimori (Häretiker), S. 325.

³⁷⁴ Cantimori (Häretiker), S. 325.

³⁷⁵ Dazu Tedeschi (History), S. 271f.

³⁷⁶ Tedeschi (History), S. 342.

³⁷⁷ Cantimori (Häretiker), S. 327: "Dieses Studium hatte ihm abgesehen vom äußeren Gewinn für seine Person keinerlei Nutzen versprochen ... Frieden und Ruhe für die Bürger gewinne man nur dort, wo mit der Verbannung der Advokaten ... man auch die Streitigkeiten verbanne."

³⁷⁸ Cantimori (Häretiker), S. 325.

³⁷⁹ Cantimori (Häretiker), S. 327.

³⁸⁰ Cantimori (Häretiker), S. 328.

darf annehmen, dass Fausto dieses Bewusstsein stets in Differenz zur römischen Kirchenlehre verstand³⁸¹.

Sein Onkel Celso, bei dem Fausto aufwuchs, gilt als religiös indifferent. Engagiert waren Camillo und vor allem Lelio: Camillo wurde seit 1558 von der Inquisition angeklagt und Lelio war in der Bologneser Zeit der Familie die treibende häretische Kraft. Faustos religiöse Orientierung wurde in der Folge durch die Anregung Lelios bei persönlichen Unterredungen und später durch briefliche Erörterungen bestimmt. Auch wenn die Ideen der Reformation in den Kreisen der Familie diskutiert wurden, kann man nicht sagen, dass Faustos religiöse Erziehung, was das theologisch-Wissenschaftliche betrifft, sehr gründlich war. Philosophie oder scholastische Theologie hat er nicht studiert und auch erst spät begonnen, sich mit Logik zu beschäftigen.

5.2 Flucht und Ausbildung in Lyon

Als die Inquisitionsbehörden 1561 die verdächtigen Mitglieder der Familie Sozzini in Siena verhaften wollten, floh Fausto nach Lyon. Diese Stadt, am Westrand des savoyardischen Territoriums gelegen, besaß eine Handelsmesse und beherbergte eine größere Zahl von Niederlassungen italienischer Geschäftsleute. Vielleicht wollte Fausto dort eine kaufmännische Ausbildung beginnen, vielleicht war es ein bloßer Alibi-Aufenthalt³⁸².

Von Lyon aus besuchte Fausto, wie erwähnt, verschiedentlich seinen Onkel Lelio in Zürich. Nach Lelios Tod (1562) begab sich Fausto nach Zürich, um die nachgelassenen Papiere seines Onkels an sich zu nehmen, aus denen er die entscheidenden Anregungen für seine eigenen Anschauungen schöpfte. Er wird später erklären, 'er habe keinen anderen Lehrmeister in den göttlichen Dingen gehabt als allein Gott und die Heiligen Schriften, sowie seinen Onkel, vielmehr dessen nachgelassene Schriften'³⁸³. Umgekehrt sah auch Lelio in Fausto denjenigen, der sein Denken abschließen werde: "in prophetischer Rede pflegte er gegen die Freunde zu äußern, daß, was er selbst nur unvollständig und fragmentarisch begonnen, dieser hier der Welt einst in größerer Vollkommenheit und mit besserem Glück verkünden werde."³⁸⁴ Die Zeit in Lyon und der Austausch mit Lelio waren nicht ohne literarischen Niederschlag geblieben. Anfang 1563 hatte Fausto sein erstes theologisches Werk wahrscheinlich schon vollendet, einen Kommentar zum Anfang des Johannesevangeliums.

³⁸¹ Fock (Socinianismus), S. 159.

³⁸² Vgl. hierzu Cantimori (Häretiker), S. 326.

³⁸³ "Neminem in iis rebus - - ex iis qui hodie vivunt ulla ex parte magistrum agnosco; sed Deum tantummodo praeceptorem habui sacrasque literas. Quinetiam in universa ipsa divinarum rerum scientia, quaecunque tandem illa in me sit, praeter unum Laelium patrum meum, qui jam diu mortuus est, vel potius praeter quaedam paucula ab ipso conscripta, et multa annotata nullum prorsus magistrum me habere contigit." Brief an Marc. Squarzialupus (BFP I, S. 162). Zitiert nach Fock (Socinianismus) S. 161, A. 49.

³⁸⁴ Fock (Socinianismus), S. 160f.

5.2.1 Über den Anfang des Johannesevangeliums

Diese Schrift³⁸⁵ ist klar von Lelio beeinflusst³⁸⁶. Fausto deutet wie sein Onkel das erste Kapitel des Johannesevangeliums auf eine vom traditionellen Verständnis abweichende Weise, indem er verneint, dass es als Beleg für die Lehre von der Trinität in Anspruch genommen werden könne. Dem 'trinitarischen Verständnis' nach besagt Joh 1, 1-3, dass im Anfang, vor der Schöpfung und vor aller Zeit, das Wort existierte, d.h. der Sohn Gottes, die zweite Person der Trinität; dieses Wort existierte in gleicher Weise wie der Vater (das Wort war Gott). Zu einer bestimmten Zeit wurde dieses Wort Mensch (das Wort wurde Fleisch), nämlich in dem Menschen Jesus, ohne dabei aufzuhören, Gott zu sein.

Fausto führt gegen diese Auslegung an, dass sie sowohl anderen Stellen der Schrift als auch jeglicher Vernunft zuwider sei. Gegen das überkommene Verständnis bedeute 'am Anfang' nicht die Ewigkeit, sondern den Beginn von Jesu evangelischer Predigt. Denn es sei unvernünftig zu glauben, dass ein inhaltsleeres Wort vor aller Zeit existiert haben soll.

Da das Evangelium prinzipiell einfache und klare Aussagen enthält, sei es unmöglich, die Worte des Evangelisten im Literalsinn zu verstehen; dieses Verbot werde durch die Beobachtung gestützt, dass die Evangelisten häufig metaphorische Ausdrücke verwendeten.

Tatsächlich bezeichne das Wort Jesus als historische Person, den Sohn der Maria, der gekreuzigt wurde, nicht aber den ewigen Logos. Mit der Benennung Jesu als 'Wort' wollte Johannes sagen, dass Jesus das Wort Gottes, in Faustos Verständnis: *Gottes Willen*, verkündigt hat.

Das wörtliche Verständnis der Aussage 'und das Wort war Gott' ist für Fausto ebenfalls unsinnig. Häufig finde sich in der Schrift der Gebrauch des Namens 'Gott' in metaphorischer Bedeutung, etwa um die herausragende Bedeutung einer Person zum Ausdruck zu bringen. Daher bezeichne die Schrift Engel oder Richter als 'Gott'.

Wenn Johannes das Wort, das Jesus Christus ist, als Gott bezeichne, sei der Sinn nicht, dass Christus dem wahren Gott gleich sei; denn das widerspreche der Vernunft. Vielmehr wolle Johannes damit die besondere Würde Christi aussagen, die ihm von Gott mit der Mission gegeben waren, die Neue Welt zu begründen, da 'alles durch ihn gemacht war'. Jesus kann daher nicht der im Alten Testament verkündigte Gott Israels sein. Er ist ein Mensch, der zu einer bestimmten Zeit geboren wurde, auch wenn er in Gottes Weltenplan vorhergesehen war.

Im Unterschied zu Lelio beruft sich Fausto zur Begründung seiner Exegesen ausdrücklich auf die Vernunft; auch geht bei Fausto der abstrakte Gedankengang dem Schriftbeweis voraus. Während Lelios Hauptanliegen die Betonung der Menschheit Christi ist, betont Fausto den geistigen Sinn, in dem die Worte des Evangeliums verstanden werden müssen. Zwar insistiert auch er auf dem Motiv der Menschheit Christi und der Unterordnung unter den Vater, doch liegt der Akzent völlig anders, insofern Fausto darauf hinweist, wie wichtig die Kritik am metaphysischen Begriff

³⁸⁵ Explicatio primae partis primi capituli Evangelii Johannis, o.O., 1562 (= BFP I, S. 75-85). Eine Analyse ihrer Hauptaussagen und ein Vergleich mit der parallelen Schrift Lelios findet sich bei Cantimori (Häretiker), S. 328f.; vgl. auch Ogonowski (Faustus Socinus), S. 198f.

³⁸⁶ Zu Lelios Schrift s. oben S. 68f.

des Sohnes ist. In der Tendenz ist Faustos Auslegung bewusster rationalistisch.

5.3 Zeit am Hof Cosimos I.

Von 1563 bis 1574 hielt sich Fausto am Hof des (Groß)herzogs Cosimo I. in Florenz auf. Warum er nach Italien ging, wo er nicht erwarten durfte, seine theologischen Überzeugungen offen vertreten zu können, lässt sich nicht abschließend klären. Es mag die Erwartung gewesen sein, dass eine nikodemitische Haltung ihm in Italien nicht mehr an Verstellung abverlangen würde als in den schweizerischen Städten; es mag der unausgegorene Konflikt zwischen der Freude an der Welt des Sinnlichen und dem religiösen Drängen gewesen sein³⁸⁷.

Er war am Hof erneut literarisch tätig. Überliefert sind ein 'Lob der Verachtung', Liebesgedichte in der damals üblichen platonisierenden Art und eine poetische Psalmenübertragung³⁸⁸. Auch wenn Fausto die Zeit als eine in "der Unthätigkeit des Hoflebens verlorene()"³⁸⁹ bezeichnet, gibt es einige Zeugnisse über seine innere Entwicklung jener Jahre. Um 1570 verfasste er, angeregt von einer hohen Persönlichkeit, auf Italienisch seine zweite theologische Schrift 'Über das Ansehen der Hl. Schrift' (s.u.). Wir kennen diese Schrift nur in der lateinischen Übersetzung, die etwa 1580 herausgegeben wurde³⁹⁰.

Der Entschluss zum Weggang vom Hof scheint über Jahre gereift zu sein. Bereits von 1571 gibt es ein Sonett zum Tode Castelvetros (1505-1571): "der Schmerz über den Tod des als Lehrer verehrten Freundes und die Gedanken, die er weckte, lassen Sozzini ... den Weg, den er einzuschlagen hat, klar erkennen": Es ist "der Weg des Exils ins evangelische Land, der Weg des offenen Bekenntnisses zu seinem Glauben, den Fausto schon früher einzuschlagen begonnen und dann verlassen hatte."³⁹¹ Doch erst der Tod des Herzogs und der Herzogin, seiner Gönner am Hof, ließen in ihm endgültig den Entschluss reifen, Florenz zu verlassen. Er opferte "glänzende Aussichten dem Drang der Überzeugung"³⁹². Mit Cosimos Nachfolger Franz I. hatte Fausto die Verabredung getroffen, zu Lebzeiten des Großherzogs keine antikatholischen Schriften unter eigenem Namen zu veröffentlichen - und wirklich erscheinen Werke Faustos erst nach 1587; im Gegenzug behielt Fausto durch die Protektion des Großherzogs die Einkünfte aus seinen Gütern.

³⁸⁷ Über die Motive Faustos, trotz der ausgebildeten häretischen Überzeugungen nach Italien zu gehen, vgl. Cantimori (Häretiker), S. 330.

³⁸⁸ Zu diesen Schriften vgl. Cantimori (Häretiker), S. 331.

³⁸⁹ Vgl. die 'Epistola F.S. qua excellentissimi cujusdam viri literis respondet': "Quid enim exquisiti iudicii in ejusmodi philosophicis ac theologicis, iisque difficillimis, disputationibus expectari a me potest, homine, qui nec philosophiam unquam didicit, nec scholasticam (quam vocant) theologiam unquam attigit, et ipsius logicae artis nihil nisi rudimenta quaedam idque valde sero degustavit? -- Quenam insignis eruditio, unde tu, qui tanta eruditione es praeditus, juvari quicquam possis, inveniri in me credatur, qui levissime et omni praeceptore destitutus bonarum artium et literarum studiis operam impendi et florentissimos aetatis meae annos duodecim perpetuos, ab anno videlicet 23 usque 35 in patriae otio et partim in aula p e r d i d i?" Zitiert nach Fock (Socinianismus), S. 160 A. 47, Hervorhebung von Vf.

³⁹⁰ De Sacrae Scripturae Autoritate (= BFP I, S. 265-285).

³⁹¹ Cantimori (Häretiker), S. 334f.

³⁹² Fock (Socinianer), S. 163.

5.3.1 De Sacrae Scripturae Autoritate

Den Autoritätserweis der Hl. Schrift³⁹³ behandelt Fausto differenziert nach drei Adressatengruppen, die sich durch die zunehmende Radikalität des Zweifels voneinander unterscheiden:

Zur ersten Gruppe gehören diejenigen, die die christliche Religion für wahr halten, jedoch an der Autorität der Hl. Schrift zweifeln. Die zweite Gruppe umfasst solche, die bezweifeln, dass die christliche Religion wahr sei, obwohl sie - durchaus als Anhänger einer anderen Religion - der Überzeugung sind, dass es eine wahre Religion gibt oder geben kann. Die Vertreter der dritten Gruppe halten die christliche Religion für falsch, weil sie die Wahrheit irgendeiner Religion grundsätzlich bestreiten.

Den Vertretern der ersten Gruppe sei die Autorität der Schrift mit philologischen Argumenten zu beweisen. Die Schrift ist wie jedes beliebige historische Werk zu verstehen, dessen Authentizität nachgewiesen werden muss. An der Authentizität und Autorität der Schrift zu zweifeln, hätte ein Christ vier Gründe: Erstens, weil der Autor nicht vertrauenswürdig ist; zweitens, weil der Autor nicht zu identifizieren ist; drittens kann man vermuten oder bestimmt wissen, dass der Text verdorben oder interpoliert ist; und viertens könnte es andere Zeugnisse geben, die ihm widersprechen.

Fausto beweist, dass die Schrift diesen Zweifeln standhält. Dafür gibt es innere und äußere Gründe. Die ersteren betreffen den Antrieb und die Zielsetzung der 'Autoren': Die Apostel können nicht dem christlichen Gebot der Wahrhaftigkeit zuwidergehandelt haben. Die äußeren Gründe sind Textvergleichen; sie gewinnen ihre Beweiskraft aus dem vorliegenden 'äußeren' Textbestand. Mit diesen Überlegungen ist gezeigt, dass ein Christ "der Heiligen Schrift und nur ihr bei einer philologischen, das heißt sich an den Text anschmiegenden Interpretation uneingeschränkt Glauben schenken"³⁹⁴ muss.

Den Vertretern der zweiten Gruppe ist zu zeigen, dass das Christentum allen anderen Religionen überlegen ist. Fausto entwickelt in diesem Argumentationsgang eine Theorie der Religion, welche das Anliegen der Religion auf moralische Kategorien reduziert: Das Wesen der Religion bestehe in Verheißungen und Geboten; die christliche Religion aber besitze mit der Verheißung des ewigen Lebens und dem Doppelgebot der Liebe die größte Verheißung und das höchste Gebot. In der äußerst raschen Ausbreitung des Christentums von seinen Anfängen an sieht Fausto einen Beleg für diese Überlegenheit. Der spezifische Ursprung von Religion gewährleistet, dass dieser historisch dokumentierte Vorrang des Christentums unüberbietbar ist: Eine Religion besitzt, wenn sie denn wahr sein soll, als einzige Quelle die göttliche Offenbarung. Als empirischen Beleg dafür führt Fausto die Erfahrungen in den neu entdeckten amerikanischen Ländern an: es gibt dort keine Naturreligion. Implizit stützt auch die Schrift selbst diese These, wenn sie in Hebr 11, 6 sagt: credere enim oportet accedentem ad Deum (Vulgata)³⁹⁵. Bei keinem möglicherweise noch zu entdeckenden Volk der Welt ist zu erwarten, dass es eine höhere

³⁹³ Vgl. Cantimori (Häretiker), S. 336-338.

³⁹⁴ Cantimori (Häretiker), S. 336f.

³⁹⁵ Zur Kontroverse um die Auslegung von Hebr 11, 6 vgl. unten S. 383 f.

Religion als das Christentum besitzt. Denn die Schrift als historisches Dokument berichtet von der höchsten Religion, dem Christentum, das durch ein historisches Ereignis offenbart worden ist.

Den Vertretern der dritten Gruppe, den überzeugten Atheisten, hat Fausto eigentlich nichts mehr zu beweisen. Er greift auf rationale Argumente zurück, die aber seinem eigenen Zugeständnis nach nicht zweifelsfrei beweisen können, dass Gott existiert und das Christentum die wahre Religion sei.

Mit ihnen zu diskutieren sei überhaupt unnütz, denn sie halten die Religion für eine menschliche Erfindung und machen sie lächerlich. Gottes richterliche Weltbegleitung erklären sie für unsinnig, jedes Wunder führen sie auf natürliche Ursachen zurück. Der 'Defekt' dieser Haltung besteht darin, die Natur der Religion nicht bedacht zu haben. Diese besteht nämlich darin, dass sie das Verdienst des Glaubens einfordert, der in der Rechtschaffenheit des Menschen, gleichwie in einem Probierstein, gegründet ist³⁹⁶. Von Seiten Gottes ist die Religion Offenbarung; von Seiten des Menschen ist sie der Akt des Glaubens und die doppelte Überzeugung, dass erstens das Gute zu tun ist und dass zweitens die göttlichen Verheißungen in Erfüllung gehen werden³⁹⁷.

Es gibt aber auch einen einsichtig zu machenden Grund dafür, warum manche der Offenbarung glauben, andere hingegen, die Atheisten, nicht. Wären die im Evangelium offenbarten Wahrheiten von zwingender Evidenz, bestünde kein Unterschied zwischen Guten und Bösen, weil beide von der Wahrheit des Glaubens überzeugt werden. Unter der Voraussetzung einer totalen Selbstdurchsetzung des Evangeliums gäbe es für die Menschen keine Veranlassung, ja nicht einmal die Möglichkeit dafür, gut oder schlecht zu handeln; damit wäre aber auch Gott einer Möglichkeit beraubt, nämlich jener, tugendhaftes Verhalten zu belohnen und Laster zu strafen³⁹⁸. Die zentrale anthropologische Voraussetzung des sozinianischen Lohndenken, die Entscheidungsfreiheit des Menschen in moralischen Belangen, wäre aufgehoben.

5.4 Basler Jahre

Von 1574 bis 1578 hielt sich Fausto in Basel auf. Er nutzte die Zeit zur weiteren Ausbildung seines theologischen Systems, das er in Gesprächen abklärte und verbreitete. Auch nahm er an Diskussionen über die Trinitätslehre teil. In der Basler Zeit entstanden die beiden letzten Hauptschriften. Epochemachend war sein Hauptwerk 'De Jesu Christo Servatore' von 1577³⁹⁹, durch das er sich in der Christologie und der

³⁹⁶ "quae ea est ut ... fidei meritum requirat, sitque hominum probitas tamquam lapis quidam lydius" Zitiert nach Cantimori (Häretiker), S. 338.

³⁹⁷ Cantimori (Häretiker) bemerkt auf den Seiten 338-340 einiges zum Verhältnis von Glaube und Vernunft bei Fausto und seinem Verständnis der 'Exegese als Erfahrungswissenschaft'. Für die Behandlung dieser Fragen verweisen wir unspezifisch auf die Seiten 311 passim im 2. Teil dieser Arbeit.

³⁹⁸ "ulla causa bene ac male agendi, eoque non virtutis remunerandae et vitii puniendi" Zitiert nach Cantimori (Häretiker), S. 338.

³⁹⁹ Die Schrift richtet sich gegen das 'De satisfactione Christi' des reformierten Theologen Jacob Covet. Jacob Covet(us) (= frz. Jacques Couet), 1546-1608, hatte Theologie in Paris studiert. Nach seinem Übertritt zur reformierten Kirche ging er nach Basel, wo er 1588 zum Prediger der frz. Kirche ordiniert wurde. Näheres zum Inhalt des Werkes unten auf S. 77.

Erlösungslehre vom Konsens der protestantischen Kirchen in atemberaubender Kühnheit distanzierte. Die Hauptthese des Werkes ist, dass Christus nicht durch seinen Kreuzestod, sondern durch seine Lehre und als ethisches Vorbild zum Erlöser geworden ist. Dieses zuerst nur handschriftlich verbreitete Werk erregte leidenschaftliche Kontroversen schon bevor es 1594 in Polen gedruckt wurde. 1578 erschien als letzte große Schrift das gegen den Florentiner Platoniker Pucci⁴⁰⁰ gerichtete Werk 'De statu primi hominis'. Nachdem die Existenz dieser Schriften bekannt geworden war, konnte sich Fausto in der Schweiz nicht mehr sicher fühlen und ging, wie erwähnt, 1578 nach Krakau.

5.4.1 De Jesu Christo Servatore

Die eigentliche Bedeutung Christi besteht nach Fausto darin⁴⁰¹, den Menschen den Weg aufzuzeigen, auf dem sie gerettet werden sollten. Christus heißt also nicht deshalb unser Retter, weil er für unsere Sünden litt, sondern weil er für uns und zu unserer Nachahmung den Weg zum ewigen Heil aufgezeigt hat. Die 'Rechtfertigung aus dem Glauben', wie Fausto Sozzini sie versteht, hat ihre Mitte nicht in dem Opfer Christi, dem Sühnetod für die Sünde der Menschen, sondern ist begründet in der Offenbarung des göttlichen Willens, die Christus in den evangelischen Geboten und durch sein eigenes Beispiel vollzogen hatte.

Fausto verlegt damit für die Rechtfertigung den Akzent von einem Glaubensakt auf den Akt der Imitatio. Das hindert ihn aber nicht, dieses Vorbild stark personal zu fassen und der persönlichen Beziehung des Individuums zu Christus großes Gewicht beizumessen⁴⁰².

5.4.2 De statu primi hominis ante lapsum

Die Kontroverse zwischen Fausto und dem Florentiner Platoniker Pucci über die Vollkommenheit der Menschen vor dem Sündenfall gewann ihr besonderes Gewicht durch die in ihr gebündelten Problemstellungen⁴⁰³: Gefragt war nicht nur, wie die ursprüngliche Natur des Menschen als Geschöpf bestimmt ist; zur Debatte stand auch, über welche Kräfte der Mensch 'nach dem Fall' verfügt und wie, ausgehend von diesen, das 'Werk' Christi und dessen heilvolle Applikation zu denken sei. Anders gesagt: an der Bestimmung der anthropologischen Fundamentalsituation entschied sich das Verständnis der Religion und des in ihr verkündeten Weges zum Heil.

⁴⁰⁰ Zu dieser Schrift vgl. unten S. 77-79.

⁴⁰¹ BFP II, S. 115-246; vgl. im folgenden Cantimori (Häretiker), S. 341-347.

⁴⁰² Mit dem 'Satisfaktionsverständnis' der Sozinianer hat sich Calov breit auseinander gesetzt. Vgl. dazu in den Schriftenzusammenstellungen unten S. 197 und S. 198 sowie den Überblick im Anhang.

⁴⁰³ BFP II, 253-369. Zur Auseinandersetzung zwischen Pucci und Fausto Sozzini vgl. Cantimori (Häretiker), S. 348-363 (Kap. 31: Polemik zwischen Sozzini und Fr. Pucci), S. 363-384 (Kap. 32: Puccis Chiliasmus und seine Hoffnungen auf Clemens VIII.) und S. 384-391 (Kap. 33: Ausgang der platonisierenden Tendenz der italienischen Häretiker).

Pucci, Francesco (1540-1593)

Pucci, der 'bürgerlichen' Ausbildung nach ein Kaufmann, hatte sich humanistische und theologische Bildung durch Studien in Florenz und Paris angeeignet. 1572 wandte er sich dem Protestantismus zu. In Basel wurde er aufgrund seiner anthropologischen Ansichten auf der einen Seite von der reformierten Kirche, auf der anderen von Fausto Sozzini angegriffen. Unter dem Eindruck von Visionen kehrte er 1585 zur römischen Kirche zurück.

Nach Pucci waren die Menschen vor dem Sündenfall vollkommen, also auch unsterblich. Für diese Annahme führte Pucci verschiedene Begründungen an: Jene Vollkommenheit des Urstandes finde noch heute ihren empirischen Niederschlag in den unschuldigen Kindern, die Pucci als erlöst gelten; ahistorisch geurteilt, ein religiös überhöhter Rousseauismus. Auch seien die gegenwärtigen Menschen – Pucci spricht von allen Menschen, nicht nur von den Christen – von ihren natürlichen Kräften her befähigt, das göttliche Gesetz zu halten, so dass sie, als mit natürlicher Religion Begabte, in jenen ursprünglichen Zustand der Unsterblichkeit und Vollkommenheit zurückkehren können.

Dieses Verständnis von der in der natürlichen Güte des Menschen begründeten Erlösung ist von verschiedenen Voraussetzungen getragen: Das Verhältnis Gottes zum Menschengeschlecht ist grundlegend von Liebe bestimmt. Zorn und strafende Gerechtigkeit Gottes betreffen nicht den Menschen als ganzen, sondern dessen bewusste Bosheit und Verstockung; die Verdammung trifft allein die Erwachsenen, wenn sie nämlich, trotz ihrer Fähigkeit zu vernünftiger Einsicht, dem offenbarten oder in der Naturordnung erkannten göttlichen Gesetz nicht gehorchen. Der Sündenfall war nach Pucci also keine Verkehrung des ursprünglichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, sondern ein 'Ereignis' der menschlichen Geschichte.

Die Erlösung durch Christus verstand Pucci als eine "kosmische Tatsache"⁴⁰⁴: alle Menschen seien wieder von Natur aus gut gemacht. Um an dieser 'naturhaft-selbstverständlichen' Erlösung Anteil zu erlangen, bedürfe es lediglich eines allgemein-natürlichen, nicht einmal spezifisch-christlichen Glaubens an Gott; die Unsterblichkeit sei das Geschenk, durch welche auch die physische Natur des Menschen jener ursprünglichen Vollkommenheit teilhaftig werde.

Puccis 'Konzeption' entzog der praktischen und aktiven Auffassung der Religion, die Fausto gerade ausarbeitete, den begründenden Ernst: Nach Faustos Überzeugung erlangt der Mensch durch die Erlösung nicht das wieder, was er einst besaß und worauf er immer Anrecht hatte, sondern er erwirbt, was er nie hatte, nämlich Unsterblichkeit. Um der Rettung qua Vergebung durch Gott würdig zu sein, muss der Mensch 'sittliches Wollen' und moralische Integrität beitragen.

Für Fausto war der Mensch von Natur sterblich, die Unsterblichkeit musste er mit dem aktiven Glauben an die christliche Lehre erwerben. Gottähnlich war der urständliche Mensch nicht 'im Geist und im Verstand selbst' (in ipsa quidem mente et ratione), sondern in der Herrschaft über alle Dinge, besonders über die ihm untergeordneten, die in den berichteten sechs Tagen von Gott geschaffen worden sind (in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum, sex illis diebus a deo creatarum). Auch habe der Mensch an sich

⁴⁰⁴ Cantimori (Häretiker), S. 353.

nichts Unsterbliches: Im Urzustand war der Tod eine natürliche *Möglichkeit*; d.h. es war unentschieden, ob Gott dem Menschen qua 'Gnadenakt' Zutritt zum Baum des Lebens gewährt und dadurch Unsterblichkeit verschafft oder ob er ihn seiner Sterblichkeit überlässt.

Erst nach dem Sündenfall sei der Tod für den Menschen *notwendig*. Adam habe auch keine besondere Weisheit besessen, da nur die Erfahrung, die Adam aber noch nicht besaß, Quelle der Weisheit sei. Auch von einer ursprünglichen Gerechtigkeit könne nicht die Rede sein. Denn Gerechtigkeit, verstanden als sittliche Kraft, sei eine sittliche Qualität, eine Frucht des Willens und könne somit keine natürliche Qualität des Menschen sein.

Die Würde des Menschen wie auch seine Verworfenheit hängen nach dem Sündenfall von der Ausrichtung seines persönlichen Willens ab. Diesem Gedanken entspricht die Individualisierung des Sündenverständnisses. Das Eindringen der Sünde in die Schöpfung ist ein in der Erzählung von Adam paradigmatisch verdichtetes Ereignis in der Geschichte des Menschen; einen Sündenfall qua kosmischem Umsturz hat es nie gegeben.

Es verwundert, dass der selbst von den Großkirchen abgelehnte Pucci der einzige Kontrahent Faustos bleibt. In eine polemische Auseinandersetzung mit der Urstandslehre Calvins oder anderer Reformatoren trat Fausto nicht ein.

6. Die reformatorische Bewegung in Polen

Ehe wir Faustos Wirken in Polen weiter verfolgen, soll die reformatorische Bewegung in Polen vergegenwärtigt werden. Die hier darzustellenden Ereignisse sind auch als Ergänzung der Biographie Lelios zu verstehen, werden doch jene durch trinitätskritische und täuferische Kräfte innerhalb der reformatorischen Bewegungen Polens verursachten Gärungen ausgelöst, auf die Lelio während seiner Polenreisen 1551 und 1558 stieß.

Das folgende Kapitel gibt einen Abriss der Geschichte der sozinianischen Gemeinschaft von ihren Anfängen bis zu ihrem Ende in Polen. Die Konturierung, welche der Sozinianismus dadurch erfährt, wird zum besseren historischen Verständnis der Kritik Calovs dienen und dazu verhelfen, die besonderen Gefährdungen wahrzunehmen, die nach seinem Urteil von dieser Häresie ausgingen.

Die Entstehung, das Aufblühen und der Niedergang des sozinianischen Kirchentums in Polen sind indes nicht ohne die Ereignisse der nationalen Geschichte und der Verfassungsentwicklung Polens im 16. und 17. Jahrhundert zu verstehen. Einige grundlegende Informationen sollen die Orientierung ermöglichen.

6.1 Hauptdaten der politischen Geschichte Polens im 16. und 17. Jahrhundert

Polen war im 16. und auch im frühen 17. Jahrhundert die "Führungsmacht in Osteuropa"⁴⁰⁵. Dynastische Verbindungen bestanden mit Böhmen (1471), Ungarn (1490-1526) und Siebenbürgen (1575-1586), 1569 wurde die Personalunion mit Litauen in eine Realunion gewandelt, welche das polnisch-litauische Doppelreich begründete und die Länder der Ukraine unter polnische Herrschaft brachte.

Das Verhältnis zu Russland, dessen Entwicklung zum Verlust der polnischen Dominanz führte, war nie spannungsfrei: Noch im frühen 17. Jahrhundert bewies Polen seine Überlegenheit mit der Bewerbung des polnischen Königs um den Zarenthron. Doch bereits in der Mitte des Jahrhunderts beeinflusste die russische Politik über den polnischen Adel, der als Träger der Gesetzgebung den Staat im eigentlichen Sinn bildete, die polnischen Belange. Polen verlor in der Zeit, in der der Sozinianismus Bestandteil der polnischen Kirchen- und Staatsgeschichte ist, seinen Status als Großmacht.

Die Regierungszeit der beiden letzten Jagiellonenkönige, Sigismund (1506-1548) und Sigismund II. August (1548-1572) gilt als das 'Goldene Zeitalter'. Die innenpolitischen Auseinandersetzungen waren gemäßigt, Humanismus und Renaissance italienischer Prägung hatten einen starken Einfluss in der Wissenschaft und in der Kunst⁴⁰⁶; Ausdruck und Bekräftigung jener guten Beziehungen zwischen Polen und Italien und des wechselseitig

⁴⁰⁵ HEG (Bd. III), S. 1006. Vgl. im folgenden Völker, Karl: Kirchengeschichte Polens. Berlin (u.a.) 1930 und HEG (Bd. III), S. 1054-1056.

⁴⁰⁶ Vgl. Segel, Harold B.: Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism, 1470-1543. Ithaca and London, 1989.

empfundenen Stellenwertes war die Heirat Sigismunds mit der italienischen Prinzessin Bona Sforza im Jahr 1518. In Gefolge dieser Verbindung bildeten sich bereits in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Klempolen, dem galizischen Südwesten des Landes, italienische Siedlungen.

Nachdem Sigismund II. August ohne männlichen Thronerben geblieben war, entschied sich der Adel für ein Wahlkönigtum, das sich als Wurzel des Verfalls Polens im 17. Jahrhundert erweisen sollte. Der erste von der Versammlung der Adligen gewählte König war der Franzose Heinrich v. Valois (1573), der den polnischen Königsthron aufgrund der Aussicht, in Frankreich König werden zu können, noch 1573 wieder aufgab. Ihm folgte Stefan Batory (1576-1586), der ungarntämmige Herrscher Siebenbürgens. Sein außenpolitisches Ziel war die Vereinigung der osteuropäischen Mächte zu einem Kriegszug gegen die Türken.

Auf Batory folgten drei Könige aus dem Haus Wasa, Sigismund III. (1587-1632), Wladislaw IV. (1632-1648) und der vormalige Jesuitengeneral Johann II. Kasimir (1648-1668). Unter ihrer Herrschaft war die Außenpolitik Polens stark durch konfessionelle Festlegungen bestimmt. Durch den Anspruch auf die Schwedenkrone, mit dem Sigismund III. Polens Großmachtansprüche demonstrierte, wurde Polen in die Schwedenkriege hineingezogen.

Während sich die außenpolitischen Bedingungen für Polen unter Wladislaw IV. nicht substantiell veränderten, führte Johann II. Kasimir das Land in die nationale Katastrophe ('Große Sintflut'). Ab 1654 erschütterten Kosakenaufstände im polnisch-ukrainischen Grenzgebiet zu Klempussland das Reich; die Beteiligung russischer Heere an den Kampfhandlungen (polnisch-russischer Krieg von 1654-1667) verschärfte die Bedrohung für Polen.

Mit Schweden in der Thronfrage ohnehin im Streit liegend, brach Krieg zwischen beiden Ländern um die von Schweden im Dreißigjährigen Krieg besetzten preußischen Städte aus. Durch die Beteiligung von Brandenburg-Preußen - auf schwedischer Seite -, von Dänemark und Siebenbürgen als polnische Verbündete, wurde der Krieg zum ersten Nordischen Krieg. 1655 rückte Karl-Gustav von Pfalz-Zweibrücken, nach dem Rücktritt Christines im Besitz der schwedischen Krone, in Polen ein. Von den Protestanten als Befreier begrüßt, besetzte er die wichtigsten Orte des Landes, Posen, Warschau und Krakau. Trotz der eindrucksvollen militärischen Erfolge der Schweden war der polnische Widerstandswille nicht gebrochen. Zu seinem Sinnbild wurde die erfolgreiche Verteidigung des Klosters auf dem Klaren Berg bei Tschenstochau (November/Dezember 1655), ein Waffengang, der durch den propagandistisch ungemein wirkungsvollen Bericht des Priors Kordecki (*Nova Gigantomachia*) in den Rang eines Wunders (Hilfe der Madonna von Tschenstochau) erhoben wurde. Die Kriegereignisse waren in den folgenden Jahren sehr wechselhaft, keiner der Kriegsgegner vermochte entscheidendes Übergewicht zu erlangen. In dieser Lage schwor Johann II. Kasimir 1658, die Bekehrung der Ketzer zu betreiben - gemeint waren in erster Linie die antitrinitarischen Sozinianer, doch der Blick richtete sich auf alle Anhänger der Reformation in der Wittenberger und Genfer Richtung.

Nachdem die schwedischen Besatzungen 1658 die bisher im 'Königlichen Preußen' besetzt gehaltenen Städte hatten räumen müssen, kam der polnisch-schwedische Krieg allmählich zum Erlöschen. Mit dem Frieden von Oliva

1660 gab Polen seine Ansprüche auf die Schwedenkrone endgültig auf, Livland ging verloren, außenpolitisch war Polen hinter Russland zurückgefallen.

6.2 Verfassungsentwicklung in Polen im 16. und 17. Jahrhundert

Die gesetzgebenden Organe jener Zeit waren die Krone, der Senat und der Sejm (Reichstag). Im Senat versammelte sich der höhere Adel, die Entscheidungen des Sejms bestimmte der Kleinadel durch seine Vertretung, die Schlachta. Die Krone bedurfte der Zustimmung des Adels, um Gesetze erlassen zu können. Diese Bedingung nutzte der Adel, besonders die Schlachta, seinen politischen Einfluss auszuweiten, indem er die Zustimmung zu Gesetzen mit der Erweiterung seiner Rechte und Freiheiten verband.

Der erste Ausdruck jenes nach Autonomie drängenden adligen Selbstverständnisses war die Radomer Konstitution 'nihil novi' von 1505. Ihr zufolge soll 'nichts Neues als Gesetz erlassen werden', was dem Willen des Adels zuwiderläuft. In den Folgejahren etablierte sich der Grundsatz, wonach kein freier Adliger durch einen Mehrheitsbeschluss des Reichstages gegen seine Überzeugung gebunden werden dürfe. Seine Zuspitzung ins Absurde erreichte dieser adlige Individualismus – über verschiedene legislative Etappen – 1652 mit der Einführung des liberum veto: der Protest eines einzelnen Adligen genügt, um den Reichstag 'zu zerreißen'; die gesetzgebende Körperschaft war gelähmt.

Ein weiterer treibender Faktor für den Verlauf der Landesgeschichte war die Auseinandersetzung zwischen Adel und Klerus. Dieser Konflikt entstand, weil sich die Privilegien, die sich der Adel von der Krone erstritten hatte, und die Rechtsansprüche, die der Episkopat ebenfalls aufgrund königlicher Zugeständnisse geltend machte, in der Rechtsgeltung widersprachen. Für den Verlauf der Reformation in Polen war dieser Umstand von großer Bedeutung: "Der Kampf des Adels gegen die geistliche Gerichtsbarkeit wurde eine der entscheidenden Ursachen der Reformation in Polen"⁴⁰⁷.

Die Bischöfe vertraten den Standpunkt, dass Glaubenssachen und Angelegenheiten der öffentlichen Moral ihrer Gerichtsbarkeit zufielen. Die Schlachta verwahrte sich gegen diesen Zugriff und beharrte darauf, dass gegen Adelige Rechtsurteile nur durch den König selbst oder durch eine königliche Behörde vollzogen werden dürfen (Statut von Jedlin, 1433). Zwischen 1520 und 1537 kam es über diese Frage zu heftigen Kämpfen im Reichstag.

Die Lage spitzte sich zu, als Mitglieder der Schlachta ab 1550 begannen, gestützt auf das jus ducale, auf ihrem Landbesitz die Reformation einzuführen. Denn die Ketzerbekämpfung, und als Ketzerei galt der 'offene Abfall von der römischen Kirche', war das Vorrecht des Episkopats. Nun wurden die bischöflichen Gerichte tätig gegen eine Schlachta, die die Vorladung und Aburteilung eines Adligen durch Geistliche als unvereinbar mit den ihr gesetzlich gesicherten Vorrechten empfand.

Mit jedem Zugeständnis an die 'kirchlichen Neuerer' hätte sich Sigismund II. August aber in Widerspruch zu den Rechtsbefugnissen des Episkopats

⁴⁰⁷ Völker (Polen), S. 140.

gesetzt. 1552 versprach der Episkopat, die Gerichtsbarkeit 'de haeresi' gegen den Adel für ein Jahr zu suspendieren. Darauf kam es zu einer Reformationswelle in den Pfarrsprengeln der protestantischen Adligen.

Einen weiteren Erfolg in der Emanzipation von der geistlichen Gerichtsbarkeit errang der Adel mit dem Reichstagsgesetz von 1555, in welchem dem Adel das Recht des freien Hausgottesdienstes zuerkannt wurde (polnisches Interim). Ein Adliger durfte in seinem Haus jeden ihm geeignet scheinenden Gottesdienst einrichten, sofern er nur auf der Schrift als Grundlage beruhte; damit setzte die sogenannte polnische Adelsreformation ein.

Auf dem Reichstag zu Piotrkow von 1565 wurde die bischöfliche Gerichtsbarkeit weiter eingeschränkt: Den Urteilssprüchen der bischöflichen Gerichte sei fortan keine Folge zu leisten. Mit dieser Entscheidung war die geistliche Gerichtsbarkeit zwar außer Kraft gesetzt, nicht aber aufgehoben. Immerhin gab es vorläufig keine Instanz, die der Ausbreitung der Reformation, soweit sie unter dem Schutz der Schlachta geschah, Einhalt geboten hätte.

Eine wichtige Veränderung in der Frage der Rechtssicherheit für die Kirchentümer der reformatorischen Bewegungen brachte die Warschauer Konföderation vom 28. Januar 1573. Auf einer solchen Konföderation bestanden die 'Protestanten', nachdem sie durch die Pariser Bartholomäus-Ereignisse vom August 1572 gewarnt waren.

Der Adel pflegte dem Thronkandidaten besondere Bedingungen zu stellen, die sogenannten Wahlpakte (*pacta conventis*), welche bei der Thronbesteigung durch Schwur abgeschlossen wurden. Der evangelische Adel setzte gegen den heftigen Widerstand des altgläubigen Klerus durch, dass Heinrich von Valois in den Krönungseid die Dissidentenrechte (*pax dissidentium*) aufnahm.

Damit war die 'Toleranz gegenüber allen Dissidenten' wie auch immer zu bestimmendes geltendes Recht. Prima facie wurde der Grundsatz völliger Kultus und Gewissensfreiheit ausgesprochen, da 1573 alle 'Interessensgruppen', auch die Katholiken, in den Beschluss der Konföderation einbezogen waren. Daher verstanden die 'Dissidenten', Anhänger der Reformationskirchen und Antitrinitarier, die Warschauer Konföderation als positive staatsrechtliche Grundlage für ihre Kirchenwesen.

Genau genommen wurde aber durch diese Warschauer Vereinbarung das evangelische Kirchenwesen nicht unter den Schutz des Gesetzes gestellt; es wurde den Protestanten lediglich zugesichert, dass sie wegen der Befolgung ihrer Kirchenbräuche nicht behelligt werden sollten.

Die unklare Fassung der Bestimmungen und formale Mängel bei ihrer Verabschiedung boten den staatlichen Organen permanent eine Handhabe zu unfreundlichen Maßnahmen gegen die Kirchenwesen der Andersgläubigen. Der Verlauf der Kirchengeschichte Polens dokumentiert die Dehnbarkeit der Auslegung und deren Abhängigkeit von der Grundhaltung des Königs.

Zum Beispiel war nicht geklärt, wer zu den *dissidentes de religione* zu zählen sei. Im Verlauf der Gegenreformation wurde dieser Rechtstitel auf die '*dissidentes in religione christiana*' ausgelegt und derart eingeschränkt gegen die Antitrinitarier verwendet. Während der Einfluss des

Katholizismus im 17. Jahrhundert in Polen stieg, erschwerte die Regierung die freie Religionsausübung der Protestanten und drängte sie aus dem öffentlichen Leben, Hofwürden, höheren Staatsämtern oder Richterstellen, zurück. Am stärksten wurde der Druck unter Johann Kasimir.

Im Zusammenhang mit der Abwehr des Schwedeneinfalls wurde das evangelische Kirchenwesen mit dem Vorwurf, die Evangelischen paktierten mit den lutherischen Schweden, gezielt verfolgt. Im Zusammenhang mit diesen Ereignissen kam es 1658 zur definitiven Ausweisung der Sozinianer aus Polen.

6.3 Hauptdaten der polnischen Konfessionsgeschichte

Für das Aufkommen der Reformation in der Wittenberger, Zürcher und Genfer Richtung gab es verschiedene Vorbedingungen⁴⁰⁸: Durch den Humanismus hatte sich in Polen die Denkungsart weiter Kreise der Gebildeten verselbständigt; der polnische Adel war in hohem Maß humanistisch gebildet und erwarb seine Bildung beinahe ausschließlich an ausländischen Schulen und Universitäten⁴⁰⁹; aus dem deutschen Bürgertum der Städte Danzig, Elbing oder Thorn drangen, politisch institutionalisiert in den Ständevertretungen, reformatorische Einflüsse nach Polen⁴¹⁰ - verstärkt noch durch die Säkularisierung Preußens⁴¹¹.

Der katholische Klerus war häufig reformunwillig und moralisch unzulänglich; der Adel stand zum hohen Klerus in Fragen der Rechtsbefugnisse wie erwähnt⁴¹² in Opposition. Der Protestantismus war in Polen eine Angelegenheit der adeligen und bürgerlichen Kreise. Die Durchsetzung der Reformation verdankt sich einer spezifisch polnischen Voraussetzung, der besonderen Verfassungslage und den Interessen bzw. Möglichkeiten des Kleinadels. Auf seinen Besitzungen verfügte der Adel über die unumschränkte und freie Herrschaft. Strukturell waren die Kirchenbildungen ähnlich dem Typus abgeschlossener Konventikel. Die adligen Grundherren, die auf ihrem Besitz den evangelischen Gottesdienst eingeführt hatten, waren die bestimmenden Persönlichkeiten in den Gemeinden; sie entschieden über die Bekenntniszugehörigkeit und setzten danach die Pastoren ein und ab.

Es gab zwar eine synodale Kirchenverfassung, der aber infolge der Vormachtstellung des Adels die presbyteriale Grundlage fehlte. Mit der Abhängigkeit vom Adel ist eine weitere Besonderheit der polnischen Reformation verknüpft: Da aufgrund der aristokratischen Zersplitterung der Kirchengewalt kein bestimmter Typ der 'protestantischen Orthodoxie'

⁴⁰⁸ Vgl. insgesamt Völker (Polen), S. 133-194.

⁴⁰⁹ "Für den Fortgang der Reformation (in Polen war es) ... von grundlegender Bedeutung, daß nachmalige führende Männer des öffentlichen Lebens in Polen während ihrer Schulzeit in Wittenberg, Genf und Straßburg zu den Reformatoren in persönliche Beziehungen traten." Völker (Polen), S. 136.

⁴¹⁰ Polen hatte 'eigentlich polnische Städte' wie Krakau oder Posen; das deutsche Element wurde verstärkt durch die Einverleibung eines Teils von Preußen in den polnischen Reichsverband nach dem Thorner Frieden von 1466 zwischen dem Deutschen Orden und dem polnischen König.

⁴¹¹ 1525 leistete Albrecht von Brandenburg als weltlicher Herzog von Preußen dem polnischen König den Lehnseid und wurde so Mitglied des Senats. Als Senatsmitglied bekannte er sich drei Monate später öffentlich zur Lutherbewegung. Albrecht förderte die evangelischen Regungen in Polen.

⁴¹² Dazu oben S. 82.

herrschend wurde, konnte es zu einer starken Ausbreitung der antitrinitarisch-anabaptistischen Bewegung kommen.

In Entsprechung zu ihren 'konfessionellen' Richtungen entstanden in Polen drei evangelische Sonderkirchen, die lutherische, calvinistische und brüderische. Die lutherische Kirche gab es überwiegend in Städten deutscher Bevölkerung, denen Sigismund August die freie Ausübung des Augsburger Bekenntnisses zugesichert hatte. Im polnischen Adel war das lutherische Bekenntnis nicht so stark verbreitet. Er schloss sich bevorzugt den Bekenntnissen des durch Calvin geprägten Schweizer Reformiertentums an. Die calvinistischen Adligen hatten oft wichtige öffentliche Ämter inne⁴¹³. Stark verbreitet war der Calvinismus etwa in Krakau, Synodalorte wurden Pinczow und Sandomierz. Die Böhmisches Brüder hatten bereits seit früherer Zeit in nennenswerter Anzahl Anhänger unter den Adligen. Das Verhältnis zwischen den Böhmisches Brüdern und dem reformierten Kirchentum war sehr eng. Im August 1555 kam es auf der Synode zu Kosminek zur Union zwischen den Böhmisches Brüdern und den reformierten Kleinpolen. In dieser Union besaßen vor dem Engagement Calvins ab dem Ende der 1550er Jahre die Brüder die Führungsrolle in dogmatischen und organisatorischen Fragen.

Besonders in den Jahren nach 1555 gab es auch Bemühungen um eine evangelische Nationalkirche in Polen. Sie scheiterten daran, dass es dem polnischen Protestantismus nicht gelang, sich auf ein Unionsbekenntnis zu verständigen. Dies entsprach allerdings nur den tatsächlichen dogmatischen Differenzen. Zwar rückten die drei reformatorischen Hauptkirchen im Gefolge der politischen Union zwischen Polen und Litauen (1569) zusammen und stellten auf der Synode von Sandomierz (1570) die Einheit des Glaubens trotz der Dreizahl der Bekenntnisse fest (Sandomierier Konsens), die angestrebte Lehnunion kam aber nur in Teilen zustande. Einig war man sich allerdings in der Abweisung der präsozinianischen *Ecclesia Minor*⁴¹⁴.

6.4 Geschichte der *Ecclesia Minor*

6.4.1 Vorgeschichte

Die *Ecclesia Minor*, jene Gruppierung, die Fausto Sozzini zum Sozinianismus prägen sollte, spaltete sich 1565 von der polnisch-litauischen reformierten Großkirche, der *Ecclesia Maior*, ab⁴¹⁵. Verursacht wurde dieser Bruch nicht zuletzt durch den im einzelnen sehr verwickelten Einfluss von Strömungen des deutsch-holländischen Täuferiums und des italienischen antitrinitarischen evangelistischen Rationalismus, unter dem die reformierte Reformation in Polen von Anfang an stand; deutlich ist aber auch, wie anfällig dieses calvinistisch geprägte Kirchentum für einen monadischen Unitarismus war.

Nachdem bereits 1550 auf Stancaros Initiative hin eine 'reformierte' Gemeinde in Pinczow (Palatinat Krakau) entstanden war, geschah die offizielle Konstitution des reformierten Kirchenwesens in Polen 1554 mit der Berufung Felix Crucigers (Feliks Krzyzak, unbekannt – 1563), des vormaligen katholischen Pfarrers von Niedzwiedz, durch die Geistlichkeit und den Adel zum Superintendenten der kleinpolnischen Gemeinden. Zur Unterstützung Cruzigers wurde auf der *ersten Synode der reformierten Kirche in Pinczow, 1555*, Lismanini, ein eindeutiger Calvinist, zum

⁴¹³ Besonders zu nennen sind Nikolaus Radziwill, der litauische Kanzler, sowie auch Firley und Steninski. Vgl. die biographischen Belege bei Völker (Polen), S. 161.

⁴¹⁴ Vgl. etwa unten S. 90.

⁴¹⁵ Vgl. zum Verlauf der Absplitterung der 'kleineren Kirche' auch Völker (Polen), S. 188-194; vgl. auch Wotschke, Theodor: Geschichte der Reformation in Polen. Leipzig 1911, S. 194- 219; s. auch Williams (Radical Reformation), S. 653-669 passim.

Konsuperintendenten gewählt. Diese Wahl war ein Signal der Anlehnung der kleinpolnischen Gemeinden an das Schweizer Reformiertentum.

Lismanini (1504-1566), ein Italiener aus Korfu, war eine hochgestellte Persönlichkeit des katholischen Klerus gewesen: nach Polen als Provinzial des Franziskanerordens gekommen, wurde er der Beichtvater der Königin Bona Sforza. 1553 bekannte er sich in Genf öffentlich zur Reformation in der 'Schweizer' Richtung.

Bald nach der Übernahme seines Amtes in Polen musste Lismanini im Januar 1556 wegen Repressionsmaßnahmen des Königs in den Untergrund gehen. Von dort aus leitete er die Geschicke der Kleinpolnischen Kirche noch bis 1563. Des Antitrinitarismus aufgrund von Lehraussagen, die er in der Auseinandersetzung mit Stancaro⁴¹⁶ vorgebracht hatte, verdächtigt, aber auch enttäuscht über die Zersplitterung der Meinungen in dem jungen polnisch-reformierten Kirchentum, zog er sich nach Königsberg zurück, wo er als herzoglicher Rat in die Dienste Herzog Albrechts trat.

Ebenfalls trat Johannes Laski (1499-1560), der Neffe des vormaligen polnischen Großkanzlers, nach seiner Rückkehr nach Polen 1556 auf Einladung in den Dienst der kleinpolnischen Kirche. Er versuchte ab dem Sommer 1557, das stark zerstreute evangelische Lager zu einen und gegen Antitrinitarier und Täufer abzugrenzen. Sein Ziel, die Calvinisten, Lutheraner und Böhmisches Brüder in einer polnischen evangelischen Nationalkirche zu vereinen – unter Herrschaft der Genfer Richtung freilich –, vermochte er nicht zu erreichen⁴¹⁷.

Nach Lismaninis Rückzug in den Untergrund wurden auf der Synode von Secymin 1556 drei kirchliche Senioren an die Seite Cruzigers gewählt, ohne deren Rat er nichts unternehmen sollte. Einer von ihnen, Gregor Pauli, war ein späterer Exponent des Antitrinitarismus.

6.4.2 Die Ereignisse zwischen 1555 und 1565

Die Geschichte der Abspaltung der Ecclesia Minor verläuft in drei Etappen. In den Jahren zwischen 1555 und 1559 äußerten verschiedene leitende Personen der polnischen und litauischen reformierten Gemeinden auf Synoden täuferische und trinitätskritische Lehren; dies korrespondierte mit der bei vielen Gemeindegliedern verbreiteten kritischen Haltung gegenüber der Trinitätslehre und der (Kinder)Taufe.

6.4.2.1 Die Jahre von 1555 bis 1559

Bereits auf der erwähnten Synode von Secymin von 1556 trat Petrus Gonesius (Conyza), der während seines Studienaufenthaltes in Padua (1552-1554) im Kreis um Gribaldi Servets Schriften kennengelernt hatte, offen mit einem antitrinitarischen Bekenntnis hervor; zum Zeichen seines Pazifismus trug er ein hölzernes Schwert. Gonesius war der Hauptherd der Unruhe in den Jahren zwischen 1555 und 1559. Seine Exkommunikation als Arianer auf der Vereinigungssynode der Reformierten und der Böhmisches Brüder von 1556 blieb ohne Wirkung, da er in Wegrow eine Anstellung unter dem Schutz eines litauischen Magnaten erhielt. Im Dezember 1558, auf der litauischen Synode in Brest Litowsk, trug Gonesius aus seinem heute verlorenen Werk 'Libri contra paedobaptismum' seine täuferischen und

⁴¹⁶ Dazu s. unten S. 90.

⁴¹⁷ Biographisches bei Völker S. 167f. (zu Lismanini) und S. 168 (zu Laski). Vgl. auch Peter Hauptmann: Art. Lismanini, RGG⁴, Bd. V, Sp. 385f. und Menno Smid: Art. Jan Laski, TRE 20, S. 448-451 sowie Hellmut Zschoch: Art. Laski, RGG⁴, Bd. V, Sp. 83.

antitrinitarischen Lehren vor. Veranlasst durch diesen Auftritt wurde die Trinitätsfrage auf zahlreichen Synoden und Versammlungen diskutiert. So äußerte etwa der Adlige Remigius Chelmicki 1559 auf der Synode von Pinczow öffentlich Zweifel an der Rechtmäßigkeit der Anrufung des Hl. Geistes.

In Reaktion auf die Lehrunruhen erließ eine spätere Synode im selben Jahr die Verfügung, die Prediger hinsichtlich ihrer Lehrmeinungen zur Trinitätslehre zu prüfen. Im Gegenzug wählte die trinitätskritische Bewegung eigene Sprecher: Gregor Pauli und die in Litauen wirkenden, durch den Fürsten, Prinz Radvilla, gedeckten Simon Budny und Martin Czechowicz.

Czechowicz wurde 1532 geboren, 1554 bekannte er sich in Leipzig zur Reformation. Seit 1555 befand er sich auf Ruf Prinz Radvillas in Vilnius. 1561 unternahm er auf Geheiß Prinz Radvillas den Versuch, Calvin und Biandrata zu versöhnen.

Simon Budny, geboren 1533, befand sich seit 1559 in Litauen. Prinz Radvilla hatte ihm als Landessprachler eine führende Rolle in der Reformation der katholischen und orthodoxen Mönche und Laien zugeeignet. 1563 wagte er den offenen Bruch mit der reformierten Orthodoxie in Fragen der Trinität.

Gregor Pauli (1526-1591) wurde nach seinem Studium in Königsberg und Wittenberg 1558 reformierter Pastor in Krakau. Durch Gonesius und Biandrata für den Unitarismus gewonnen, spielte er im Verlauf des Streites eine immer wichtigere Rolle. Er war Täufer, Unitarer, Chiliast und forderte die Gütergemeinschaft.

6.4.2.2 Die Jahre von 1559 bis 1562 – Auseinandersetzung mit Stancaro

Derartige Auftritte wären möglicherweise eine isolierte Episode in Polen geblieben, hätten die aufgeworfenen Fragen nicht im Zusammenhang der durch Stancaro ausgelösten Kontroverse über die Beteiligung der göttlichen Natur Christi am Versöhnungsgeschehen gestanden. In dieser Auseinandersetzung, welche die Entwicklung der Jahre 1559 bis 1562 beherrschte, zwang Stancaro sowohl die Vertreter des 'orthodoxen Reformiertentums' wie die Trinitätskritiker, ihre Positionen abzuklären. Mit den intensiven Diskussionen über das Mittleramt Christi und den christologischen und trinitätstheologischen Folgefragen war auch der Boden für das Wirken der italienischen Antitrinitarier bereitet.

Francesco Stancaro (1501 in Mantua – 1574 in Stopnica/Polen) erwarb sich als Priester eine gründliche scholastische und humanistische Bildung⁴¹⁸. 1530 erschien sein aus intensivem Studium der hebräischen Sprache erwachsenes Erstlingswerk 'De modo legendi Hebraice institutio brevissima'. Sein Eintritt in die europäische Reformationsgeschichte datiert auf das Jahr 1540, als er sich in Padua offen zu evangelischen Glaubensüberzeugungen bekannte. 1542 unterstützte er Francesco Negri in Chiavenna beim Aufbau der von Negri gegründeten 'evangelischen' Gemeinde. Nach Aufenthalt in Wien (1544-1546), Regensburg und Basel, wo er mit Curione in enger Verbindung stand, kehrte er nach Chiavenna zurück. Im dem Streit zwischen Camillo Renato und Agostino Mainardi um

⁴¹⁸ Zu Stancaro vgl. Waclaw Urban: Art. Stancaro, TRE 32, S. 110-113, Benrath: Art. Stancarus, RE³, Bd. 18, S. 752-754 und Erich Wencker: Art. Stancaro, BBKL 10, Sp. 1148-1152.

das Sakramentsverständnis trat er auf die Seite Mainardis⁴¹⁹. Ende 1548 zog Stancaro nach Siebenbürgen, wo er Empfehlungen für die Universität Krakau erhielt; dort versah Stancaro, der auch Zutritt zum Hof des polnischen Königs Sigismund II. August besaß, von 1549 bis 1550 eine Hebräischprofessur. 1550 wurde er wegen reformatorischer Aussagen vom Bischof abgesetzt und ins bischöfliche Gefängnis geworfen, vermochte aber durch adlige Helfer zu fliehen. Er fand noch 1550 Zuflucht in Pinczow, wo er den Besitzer der Stadt überredete, den reformierten Gottesdienst zuzulassen. In der Folge erging zeitweilig der königliche Bann über den mit dem Gemeindeaufbau befassten Stancaro. Daraufhin floh er ins herzogliche Preußen, wo er an der Universität Königsberg erneut eine Hebräischprofessur bekleidete. Dort wurde er sofort in den Osiandrischen Streit über die Rechtfertigung und die Versöhnungslehre verwickelt, deren systematische Implikationen bis in die Trinitätslehre reichen⁴²⁰. In diesem Streit bildete Stancaro die für ihn charakteristische Sonderlehre aus, dass die Erlösung qua Versöhnung nur durch die menschliche Natur Christi bewirkt sein könne; keinesfalls seien an diesem Heilswerk beide Naturen Christi beteiligt. Denn Genugtuung leisten könne nur ein Untergeordneter einem Übergeordneten; folglich müsste der Sohn als zweite Person der Trinität dem Vater untergeordnet sein, wenn er als göttliche Natur des Gottmenschen am satisfaktorischen Erwerb des Heils beteiligt wäre. Nur sein 'christologisches Konzept' gewährleiste die substanzielle und numerische Einheit des trinitarischen Gottesbegriffes; irgendeine Beteiligung der divina natura am Heilswerk Christi anzunehmen, sei gleichbedeutend mit Arianismus. Bereits 1551 verließ er Königsberg wieder und ging für mehrere Jahre nach Siebenbürgen.

Von großer Bedeutung für die Entwicklung der Ecclesia Maior ist Stancaros Aufenthalt in Polen ab dem Mai 1559. Obwohl er nach seiner Exkommunikation durch die polnisch-reformierte Kirche im Jahr 1560 in den Auseinandersetzungen um die Versöhnungs- und Trinitätslehre schnell jegliche Bedeutung verlor, brachte der Kampf der reformierten Kirche Polens gegen Stancaro die antitrinitarische Bewegung in Fluß. Die Auseinandersetzung um den Stancarismus fiel nämlich zeitlich und inhaltlich mit dem Auftreten der Italiener um Biandrata zusammen, die ihre Fragen und Meinungen leicht in den Problemstand einschieben und auf diesem Weg die Lehrdiskussion vorantreiben konnten.

Im September 1560 wurde Biandrata⁴²¹ auf der Synode von Kwiaz als Laienkoadjutor für Cruziger gewählt.

Biandrata ist für die Reformationsgeschichte in Polen, mehr noch für die Ereignisse in Siebenbürgen, von Bedeutung. 1558 war er mit Lelio Sozzini erneut nach Polen gekommen, wandte sich aber zuerst nach Siebenbürgen, wohin er als Arzt von der Königinwitwe Isabella, einer Tochter Bona Sforzas, gerufen wurde. 1560 kehrte er nach Polen zurück und wurde zur treibenden Kraft für die Zersetzung der klassisch-nizänischen Formulierung der Trinitätslehre. Besonderes Geschick bewies Biandrata darin, Lismanini, der weder eine ausreichende dogmatische Urteilsfähigkeit noch Menschenkenntnis besaß, um die anstehenden Probleme zu bewältigen, für seine Zwecke einzuspannen. 1563 kehrte er als Leibarzt Johann Sigismund Zápolyas nach Siebenbürgen zurück und widmete sich

⁴¹⁹ Vgl. dazu oben S. 48.

⁴²⁰ Vgl. das knappe und informative Referat von Osianders Position bei Williams (Radical Reformation), S. 654f.

⁴²¹ Über Biandratas Wirken in Polen von 1560 bis 1563 vgl. auch Cantimori (Häretiker), S. 207-213 und Williams (Radical Reformation), S. 745f.

dort dem Aufbau einer unitarischen Kirche⁴²². Mit der Einladung Fausto Sozzinis 1578 nach Siebenbürgen sollte er die Entwicklung des Unitarismus schicksalhaft beeinflussen.

In dieser kirchenleitenden Funktion trieb Biandrata das aus der Schweiz bekannte doppelte Spiel: Offen stellte er das trinitarische Dogma nicht in Zweifel; gedeckt durch die stancarische Kontroverse, um deren Lösung er vorgeblich bemüht war, leitete er aber kirchenpolitische Maßnahmen in die Wege, die klar dem Unitarismus Vorschub leisteten. Als ein Beleg unter vielen kann der von Biandrata initiierte, 'im Verbund' mit Lismanini durchgesetzte Synodalbeschluss vom April 1562 dienen: Die Prediger haben demnach auf sämtliches 'exotisches' philosophisches Vokabular zu verzichten – gemeint sind Ausdrücke wie Trinität, Wesen oder Zeugung - und zur einfachen Sprache der Bibel zurückzukehren. Biandratas Erfolg reichte noch weiter, insofern er zumindest zeitweilig das Prinzip durchsetzte, dass die Aussagen der Schrift in Verbindung mit dem *Apostolischen Glaubensbekenntnis* ausreichend seien, um alle notwendige theologische Wahrheit auszusagen.

Durch den Verzicht auf die Begriffe Substanz und Person ließ sich das Verständnis des einheitlich Konstitutiven, sprich der göttlichen Substanz und ihrer Personen, aufweichen bzw. auflösen; im Medium der nun möglichen sprachlichen Verschleierung wurde die volle Gottheit des Sohnes preisgegeben, statt dessen wurden zwei oder drei verschieden qualifizierte göttliche Wesen angenommen.

6.4.2.3 Die Jahre von 1562 bis 1565

Mit der Entscheidung vom April 1562 war die dritte Etappe der Abspaltung der Ecclesia Minor eingeläutet, die sich von 1562 bis 1565 erstreckt⁴²³. Das konfuse Hin und Her kirchenpolitisch-taktischer Manöver, dogmatischer Flügelkämpfe und unglücklicher Verständigungsversuche endete mit dem Bruch von 1565.

Zunächst wurde eine Generalsynode der Reformierten nach Pinczow einberufen, um über die Entscheidung vom April 1562 zu befinden. Im August 1562 kam es dort offiziell zur Versöhnung zwischen Sarnicki, dem Repräsentanten des orthodoxen Reformiertentums, und Gregor Pauli, dem Wortführer der 'antitrinitarischen' Partei. In der Sache hatte Sarnicki allerdings nachgegeben, wurde doch beim Abschluss der Synode die Unterlassung des altkirchlichen Vokabulars bestätigt. Verabschiedet wurde eine Erläuterung des Apostolikums, die als rechtgläubig aussagte, dass eine 'Vermischung' der Dreiheit zu vermeiden sei; zugleich wurde eine Mehrzahl von Gottheiten abgelehnt, die Einheit der göttlichen Natur betont, der Sohn als gleichwesentlich (homoousios) zum Vater ausgesagt. Der orthodoxe Tonfall darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass dem Wildwuchs der Deutungen, bedingt durch den Wegfall der altkirchlichen Terminologie, kein Einhalt geboten war.

In Polen schien nun möglich zu sein, was in der Schweiz die Kirchengucht und die Normierung der Bekenntnisse verhinderte. So erklärt sich, dass 1562 im Lauf des Jahres auch Alciati und Gentile nach Pinczow reisten.

⁴²² Dazu s. unten S. 97.

⁴²³ Vgl. im folgenden Williams (Radical Reformation), S. 662-669. Die zeitgenössische Hauptquelle sind Modrzewskis 'Sylvae quatuor de Homoousio' von 1590 (dazu Williams (Radical Reformation), S. 667).

Gian Paolo Alciati⁴²⁴ hielt sich von Ende 1562 bis 1564 in Polen auf. Er vertrat in Krakau seine antitrinitarischen Überzeugungen, deren Inhalt sich aber nicht spezifizieren lässt. In einem Schreiben an Pauli bestreitet er die Präexistenz Christi; Jesus sei ganz und gar Mensch, geboren als Sohn der Maria und des lebendigen Gottes⁴²⁵. Nach dem Vertreibungsedikt von 1564 ging er nach Mähren, anschließend nach Danzig, wo er 1565 starb.

Valentin Gentile konnte sich ebenfalls nur von 1562 bis 1564 in Polen aufhalten⁴²⁶. Er hatte seine 'Antidoten' Sigismund II. August zugeeignet. Er verkündete zuerst in Krakau seine tritheistische Lösung zur Frage der göttlichen Mittlerschaft Christi. Nachdem der Aufenthalt in Krakau unsicher geworden war, ging er nach Pinczow. Nach 1564 floh er zuerst nach Mähren, dann nach Wien, schließlich kehrte er zurück nach Savoyen. Sein späteres Schicksal wurde bereits besprochen⁴²⁷.

Die Verständigung zwischen den Exponenten beider Lager, Sarnicki und Pauli, war nicht tragfähig. Versuchte doch Sarnicki unmittelbar danach, die reformierte Gemeinde in Krakau, deren Pastor Pauli war, zu spalten und Pauli abzusetzen. Für zusätzliche Verwirrung sorgte Lismanini, der noch im August 1562 in die Auseinandersetzung eingriff und die Tritheisten mit einem orthodoxen Bekenntnis, welches die Vorgaben des Synodalabschlusses umsetzen sollte, zum Schweigen bringen wollte. Er bekannte sich zwar klar als orthodoxer Trinitarier, kritisierte aber zugleich die Formulierung der Trinitätslehre im Nizänum. Mit dieser Konfusion erreichte er lediglich, dass das Anathema über Servet, Gonesius, Stancaro und die italienischen Tritheisten Gribaldi, Alciati und Gentile erging; 'reformierte' Brüder wurden nicht namentlich verurteilt.

Im Fortgang der Kontroverse sammelten beide Seiten ihre Truppen. Auf einer Synode in Mordy im Juni 1563 wurden die Pinczower Ansichten bestätigt. Weihnachten 1563 versuchte sich der Litauer Regionalfürst, Prinz Radvilla, an einem Unionsversuch. Er wandte sich brieflich an Calvin - der Autor war in den theologisch maßgeblichen Aussagen Czechowicz. In dem Schreiben schlug er dem Genfer Reformator vor, gegen Stancaro die tritheistische Lösung zu übernehmen; überdies sei das filioque eine papistische Fälschung⁴²⁸.

Calvin sah die Gefährdungen und griff schriftlich in die Kontroverse ein. In der 'Brevis admonitio ad fratres Polonos' vom 16. Januar 1563 stellte er die Rechtgläubigkeit Biandratis in Frage; der jedoch wurde auf einer Tagung am 12. März 1563 als orthodox in seinem Glauben anerkannt.

Im Sommer 1564, als der Bruch zwischen den doktrinären Tendenzen immer stärker drohte, erging am 7. August staatlicherseits das Edikt von Parczow, das die Vertreibung ausländischer katholischer Abtrünniger befahl und sich im Besonderen gegen die antitrinitarischen und täuferischen Elemente richtete. Reformierte Theologen wie etwa Sarnicki waren als Berater des Königs an der Abfassung beteiligt. Damit verloren die Pinczower aber nur ihre italienischen 'Köpfe', die antitrinitarische Bewegung selbst nahm ihren Fortgang.

⁴²⁴ Alciati ist einer der weniger bedeutenden Antitrinitarier, dessen Biographie hier nicht ausführlicher dargestellt wird; vgl. dazu oben Anm. 206.

⁴²⁵ Williams (Radical Reformation), S. 745.

⁴²⁶ Williams (Radical Reformation), S. 636 und 744.

⁴²⁷ Zu Gentile vgl. oben S. 51.

⁴²⁸ Inhaltsangabe dieses Schreibens bei Williams (Radical Reformation), S. 666.

Im März 1565 tagte dann die folgenschwere Synode von Petrikau⁴²⁹. Im Verlauf der Verhandlungen wurde deutlich, dass in Fragen der Trinitätslehre ein definitiver Bruch zwischen den Fraktionen vorlag. Die Position der Pinczower wurde ausdrücklich wegen des Unitarismus als nicht-orthodox zurückgewiesen. Im Ergebnis beschlossen die Reformierten, alle Verhandlungen mit den Unitariern abzubrechen, die als Arianer, Samosatener oder Pinczowianer abqualifiziert wurden. Auf der Synode von Brzeziny (10. 06. 1565) wurde die neue Gruppierung das erste Mal, nun weniger polemisch, als die 'Brüderschaft in Polen und Litauen, die die Trinität zurückgewiesen hat', benannt⁴³⁰.

Die Unitarier bildeten bald eine selbständige Gemeinschaft aus, die Ecclesia Minor, gaben sich eine eigene Verfassung, beriefen eigene Synoden und gründete ihre eigenen Schulen.

6.5 Die Konfliktlage im Jahr 1578 - Entwicklung des Unitarismus in Polen bis zum Auftreten Fausto Sozzinis

Es sollte sich erweisen, dass die Ecclesia Minor ihre dogmatische 'Geschlossenheit' lediglich aus der Ablehnung des kirchlichen Dogmas gewann. Abgeschlossen war die dogmatische Entwicklung noch lange nicht. Bis zum Auftreten von Fausto Sozzini zersplitterte die Ecclesia Minor in Fragen der Gotteslehre, der Christologie bzw. der Anbetung Christi, aber auch in Fragen des sozialen Lebens und der Taufpraxis, in einzelne sich radikalierende Gruppierungen. Verstärkt wurden diese Sonderungen durch den Druck, der kirchlich und politisch gegen die Ecclesia Minor aufgebaut wurde.

Trotz ihrer dogmatischen Dissense war die Bewegung aber weiterhin attraktiv und vor allem gestaltungskräftig. Dies wird durch die Gründung von Rakow im Jahr 1569 dokumentiert, einer Tat von herausragender Bedeutung für die Bildung der kirchlichen Gemeinschaft der Ecclesia Minor.

Gründer der Stadt war der tolerant-reformierte, zum Antitrinitarismus hinneigende Magnat Jan Sienicki. Er benannte die Stadt nach dem Familienwappen seiner Gemahlin (rak=Krebs). Die auf unbearbeitetem Land gegründete Ansiedlung wuchs bald zur Stadt und erblühte als theologisches Zentrum; es herrschte Gütergemeinschaft. Das reformierte Element trat bald in den Hintergrund, da die Stadt zum Sammelort der Antitrinitarier wurde. Nach Williams vollzog sich in Rakow ein antitrinitarisches, täuferisches 'kommunalistisches' Experiment unter der Führung von Gregor Pauli⁴³¹.

Die Entwicklung der 'praesozinianischen' Gemeinde nahm nach der Gründung Rakows einen raschen Aufschwung: In den 70er Jahren verbreitete sich das Gedankengut der Ecclesia Minor verstärkt auch in

⁴²⁹ Die Synode war geprägt von Disputationen und Kontroversen: Auf Seiten der offiziellen reformierten Kirche standen Sarnicki und Tretius, auf Seiten der Radikalen die Prediger Stanislas Lutomirski (Superintendent), Gregor Pauli (als Anführer), Georg Schomann und die für die spätere Geschichte der praesozinianischen Gemeinde bedeutenden polnischen Adligen Johann Niemojewski (Nemojevius) und Nicholas Sienicki.

⁴³⁰ Beleg bei Williams (Radical Reformation), S. 668.

⁴³¹ Vgl. dazu Williams (Radical Reformation), S. 698-703 ("communal experiment").

höheren Kreisen, adlige Mitglieder der Ecclesia Maior verkauften ihre Güter und wechselten in das radikale Lager über⁴³². Als zweites Zentrum neben Rakow etablierte sich das in Entsprechung zu Rakow gegründete Luclawice. Ab 1575 gab es eine Buchdruckerei in Rakow, nachdem Alexius Radecke seine Offizin von Krakau nach Rakow verlegt hatte.

Einige Fortschritte gelangen auch bei der Klärung und Vereinheitlichung der Lehre. 1574 wurde mit Druckort noch in Krakau der erste Rakower "Katechismus" als Glaubensbekenntnis veröffentlicht⁴³³, die "Catechesis et confessio fidei, coetus per Poloniam congragati, in nomine Jesu Christi, Domini nostri crucifixi et resuscitati". Sein Autor war Georg Schoman, der 1572 getaufte Laienälteste der Gemeinde. Vom schlicht negierenden Antitrinitarismus war die Gemeinde zur 'positiven' Formulierung durchgedrungen, dass Christus sein dreifaches Amt als Mensch und als adoptierter Sohn Gottes versehen hat⁴³⁴. Insgesamt aber ließ die allgemein-unpräzise Ausdrucksweise im Katechismus die Lehrdifferenzen in der Anhängerschaft unentschieden.

Im Folgenden werden die wichtigsten Lehrauseinandersetzungen innerhalb der Ecclesia Minor ansatzweise vorgestellt⁴³⁵, um einen Eindruck von den dogmatischen Divergenzen und der Aufgabe, die vor Fausto Sozzini liegen sollte, zu vermitteln.

6.5.1 Tauffrage

In der Tauffrage⁴³⁶ dominierte von 1565 an die streng täuferische Partei. In Entsprechung zu dem spiritualistischen Charakter der neugegründeten Gemeinde wurde 1570 als wichtigster Ritus der Gemeinde die öffentliche Erwachsenentaufe durch Untertauchen eingeführt - der Täufling sollte im Untertauchen der Welt sterben und im Auftauchen mit Christus im Glauben auferstehen. Ungeklärt blieb jedoch, ob der rituelle Vorgang als ein effektives oder demonstrativ-allegorisches Geschehen zu verstehen sei. Im Extrem standen programmatische 'Eintaucher'⁴³⁷ gegen solche, die die Unterlassung der Taufhandlung forderten, da sie als bloßer äußerer Ritus für das Heil des Christen ohne Bedeutung sei; zusätzlich zu diesen Gruppen gab es auch noch Befürworter der Kindertaufe. In der Mitte der 1570er Jahre flammte die Kontroverse heftig auf; eine verbindliche Lehrklärung wurde vor Fausto Sozzinis Auftritt nicht erreicht.

6.5.2 Amtsverständnis

In der Frage der Begründung des Amtes war die Haltung in den Anfangsjahren typisch spiritualistisch: ein Amtsverständnis im Sinn des *übertragenen* Amtes gab es nicht; Inspirierte, auch Unordinierte, wurden als

⁴³² Williams (Radical Reformation), S. 697 und 693.

⁴³³ Dazu etwa Williams (Radical Reformation), S. 703-707.

⁴³⁴ Bei Williams (Radical Reformation), S. 703-706 Referat der Inhalte.

⁴³⁵ Vgl. dazu Williams (Radical Reformation), S. 685-707 (Chapter 27: The Antipedobaptist, Anti-Nicene Minor Church, 1565-1572) und S. 733-763 (Chapter 29: Sectarianism and Spiritualism in Poland, 1572-1582).

⁴³⁶ Zur Taufkontroverse vgl Williams (Radical Reformation), S. 757-763.

⁴³⁷ Etwa der Adlige Johannes Niemojewski (1526/1530-1596), ein wichtiger Apologet der Bewegung.

Orakel des Gotteswillens anerkannt. Dagegen stand das durch Budny repräsentierte konservative Element. Er wandte sich gegen die Auflösung der Ordnungen im Gegenüber von Kleriker und Laien.

6.5.3 Obrigkeit und politisches Amt

Von besonderer Brisanz war das Problem der Haltung der Ecclesia Minor zur sozialen und politischen Ordnung. Betroffen waren in erster Linie ihre adeligen Mitglieder, tangierte doch diese Frage die aus der Mitgliedschaft in der Schlachta überkommenen Verpflichtungen gegenüber dem Staat⁴³⁸. Hier geriet die Gemeinschaft unter starken äußeren Druck, als adlige Polnische Brüder die Teilnahme am sogenannten Livornischen Krieg (1569-1572) mit Hinweis auf ihren prinzipiellen Pazifismus verweigerten. Aber auch innerhalb der polnischen Bruderschaft riss der Konflikt Gräben auf, da sie auch aktive Soldaten, etwa einen General Cikowski, zu ihren Mitgliedern zählte. Die Spannungen entluden sich in der Kontroverse über den Schwertgebrauch (1572-1575), die die Ecclesia Minor fast zerrissen hätte. Als Wortführer standen sich auf der einen Seite die radikal kommunitarischen Pazifisten Pauli und Czechowicz und auf der anderen Palaeologus und Budny als Vertreter der konservativ-staatsbejahenden Haltung gegenüber.

Im August 1572 verfasste Jacob Palaeologus die in ihrer Ausrichtung konservative "Defensio verae sententiae de magistratu politico": Es sei die selbstverständliche Pflicht des Christen, am öffentlichen Leben teilzunehmen.

Der griechische Dominikaner Jacob Palaeologus (ca. 1520 auf Chio – 1585/Rom) vertrat seit Beginn der 1550er Jahre öffentlich eine humanistisch-universalistische Erlösungslehre. 1559 floh er vor der Inquisition aus Rom. Zuerst hielt sich Palaeologus ab 1562 in Mähren auf, 1573 ging er nach Siebenbürgen (Kolozsvár), von wo er durch Biandrata vertrieben wurde. 1574 war er in Heltau, wo er eine allegorische "Disputatio scholastica" verfaßte, in der er historische Personen Religionsfragen diskutieren ließ. Von ihm stammt auch die Catechesis Christiana, ein Kompendium der antitrinitarischen Theologie. Andere Werke dieser Periode, wie etwa 'De providentia, De peccato originali, An omnes ab uno Adamo descenderint?' (1573), zeigen ihn als umfassend gebildeten Theologen. 1575 siedelte er erneut nach Polen über, ohne sich weiter an theologischen Auseinandersetzungen zu beteiligen. Später ging er nach Mähren, wo er 1581 auf Befehl des Bischofs von Olmütz verhaftet wurde. 1585 wurde er in Rom als abtrünniger Dominikaner exekutiert. Stanislas Kot hält ihn für den originellsten und kühnsten Denker der antitrinitarischen Bewegung⁴³⁹.

Für die pazifistische Mehrheit der polnischen Bruderschaft in Rakow antwortete Gregor Pauli noch 1572⁴⁴⁰: Da sich für den Christen politische Rücksichtnahme auf irgendwelche Zeitumstände verbiete, sei ein radikaler Pazifismus geboten⁴⁴¹. Palaeologus' Antwort vom August 1573, die argumentationsstärkste Schrift der Kontroverse, war eine

⁴³⁸ Vgl. zu dieser Frage in Gottfried Schramms Forschungsüberblick 'Antitrinitarier in Polen, 1556-1658', BHR XXI (1959), S. 473-511 die Seiten 504-505.

⁴³⁹ Kot, Stanislaw: Socinianism in Poland. (Transl. from the Polish by E.M. Wilbur) Boston 1957, S. 53.

⁴⁴⁰ Pauli, Gregor: Adversus Jacobi Palaeologi de bello sententiam Responsio. Rakow 1572.

⁴⁴¹ Ein Nebenproblem entstand natürlich dann mit der Behauptung, der Bann der Rakower sei intolerant; dazu Kot (Socinianism), S. 56-60.

Generalwiderlegung der Rakower Position⁴⁴². Unterstützung für seine Haltung fand er bei Budny und Stanislas Budzinski, der explizit gegen Pauli politische Rücksichtnahme empfahl.

6.5.4 Haltung gegenüber nicht-christlichen Religionen

Eine weitere Kontroverse entstand über die Frage der Toleranz gegenüber nicht-christlichen Religionen⁴⁴³. Budny und Palaeologus⁴⁴⁴ befürworteten eine universalistische Toleranz zwischen allen Glaubensgemeinschaften. Ihnen gegenüber standen wiederum Czechowicz und Gregor Pauli, welche die Superiorität des Christentums, besonders der eigenen Gemeinschaft, herausstellten und daraus auch den Auftrag ableiteten, missionarisch tätig zu werden.

6.5.5 Gotteslehre und Christologie

Schließlich hatten sich auch hinter der Fassade der einmütigen Ablehnung der kirchlichen Trinitätslehre in der Gotteslehre und Christologie drei Fraktionen gebildet: Erstens gab es eine Gruppe von Tritheisten, die weiterhin, nun aber in äquivoker Weise, das nizänische Vokabular nutzten und Vater, Sohn und Hl. Geist als drei selbständige ewige Personen von göttlicher Natur verstanden. Dieser Auffassung entgegen standen die Ditheisten, die den Hl. Geist nicht als Person betrachteten; ihre Gotteslehre bzw. Christologie war von arianischer Tendenz, sofern sie von der 'untergeordneten Präexistenz' Christi sprachen⁴⁴⁵. Eine konsequent unitarische Gruppe verneinte die wesentliche Gottheit Christi und damit seine Präexistenz. Das Dasein des wesentlichen Menschen Jesus beginnt mit seiner Geburt; dieser Mensch ist seit seiner Erhöhung göttlich zu verehren⁴⁴⁶. Die noch radikaleren 'Non-Adoranten', die besonders unter den transsylvanischen Unitariern und in der Litauer Bruderschaft stark vertreten waren, leugneten Christi göttliche Art und Anbetungswürdigkeit überhaupt. Diese letzte Gruppe wurde zwar vom Gros der Antitrinitarier bekämpft, besaß jedoch unter ihren Führern mit dem Litauer Simon Budny und Franz Davidis in Siebenbürgen⁴⁴⁷ bedeutende Persönlichkeiten.

⁴⁴² Paleologus, Jacob: Ad scriptum fratrum Racoviensium de bello et iudiciis forensibus Responsio. Krakau 1573.

⁴⁴³ Dazu Williams (Radical Reformation), S. 740-743.

⁴⁴⁴ Palaeologus' wichtigste Schrift und überhaupt der bedeutendste Beitrag in dieser Frage ist sein 'De tribus gentibus', erschienen 1572 in Krakau.

⁴⁴⁵ Zu ihnen zählten einflussreiche Mitglieder der Kirche wie Gonesius, Joh. Niemojewski und Martin Czechowicz. Die ditheistische Ansicht Stanislaus Farnowskis (Farnovius) konstituierte sich mit der Synode von Skrzynno 1567 sogar als eigene Splittergruppe, die sich bis zu dessen Tod (1617) hielt. Zu den Schriften Farnowskis vgl. Williams (Radical Reformation), S. 647; im Weiteren auch S. 694 und 747.

⁴⁴⁶ Zu diesem unitarischen Zentrum zählten Gregor Pauli und Georg Schoman.

⁴⁴⁷ Zu den Ereignissen in Siebenbürgen vgl. unten S. 96-98.

6.5.5.1 Non-Adorantismuskontroverse in Polen

Die Kontroverse um die Anbetung Christi lohnt die Vertiefung⁴⁴⁸, überlagern sich in ihr doch dogmatische und kirchenpolitische Überlegungen. Die Anbetung Christi zu verneinen, folgte für die Nonadoranten konsequent aus der Ablehnung der übernatürlichen Geburt Christi. Nachdem litauische Antitrinitarier, unter ihnen Budny, Mitte der 1570er Jahre nach Rakow übergesiedelt waren, fürchteten nun die 'christozentrischen' Anführer der Kleinpolen, als Juden gebrandmarkt zu werden und damit den Schutz der 'pax dissidentium' zu verlieren. Die harsche Zurückweisung des Nonadorantismus durch die Rakower verursachte erste Friktionen zwischen der Litauer Bruderschaft und den 'christozentrischen' polnischen Brüdern in Rakow⁴⁴⁹.

Exemplarisch für diese Auseinandersetzung ist die Affaire Budny.

1574 gab Budny eine 'kritische' Edition des NT heraus; sie war von solchen Schriftstellen 'gesäubert', die nach Überzeugung Budnys allein zu dem Zweck, die philosophische Doktrin der Trinitarier zu stützen, später interpoliert wurden. Gegen dieses Vorgehen und Budnys Begründung erhob sich der Widerspruch der kleinpolnischen Ditheisten und Arianer wie Gonesius, Czechowicz oder Farnowski, die an der Präexistenz des Wortes und der Göttlichkeit Christi festhielten; Budny warfen sie vor, er sei eigentlich ein Jude. Dieser wiederum verwahrte sich gegen den Vorwurf in der Schrift "De principalibus fidei christianae articulis" von 1576⁴⁵⁰.

Budnys Nonadorantismus war unter den polnischen Brüdern nicht mehrheitsfähig; überhaupt irrlichterte er mit seinen Lehraussagen im Randbereich des in der Ecclesia Minor dogmatisch Zulässigen: So wurde Budny zwar 1578 getauft; das befreite ihn aber nicht von dem Vorwurf, er sei ein Neo-Israelit und vertrete eine ebionitische Christologie. 1582, als sich Fausto Sozzini bereits vier Jahre in den Kreisen der Ecclesia Minor aufhielt, wurde Budny auf der Synode zu Luclawice abgesetzt, näherte sich dann später aber wieder der herrschenden Partei an.

6.5.6 Die Lage um 1578

Um ein knappes Fazit zu ziehen: 1578 war die Rakower Kolonie gespalten in die christozentrischen, sektiererischen, pazifistischen Rakowianer, denen die nonadorantistischen, staatstreuen, universalistischen Budnyisten gegenüberstanden⁴⁵¹. Quer zu dieser Frontlinie sorgte der aristokratische Konservatismus der Mehrheit ihrer Mitglieder für zusätzliche Reibung. Unter äußeren Druck geriet die Gemeinschaft wegen des die Staatspflichten negierenden Pazifismus mancher ihrer adligen Mitglieder; die litauische Bruderschaft zog den Verdacht des Judentums auf sich, da sie das Abendmahl mit dem Kiddusch/Passah-Mahl identifizierte. So erhielten die Litauer in der großkirchlichen Öffentlichkeit den Schimpfnamen 'Verräter' und 'Juden', die Polen 'Arianer'.

⁴⁴⁸ Dazu Williams (Radical Reformation), S. 738-740.

⁴⁴⁹ Zum endgültigen Bruch vgl. unten S. 102.

⁴⁵⁰ Aufgrund ihres Bezuges zur Frage des Psychopannychismus gilt diese Schrift als Indiz für den Einfluß der italienischen Antitrinitarier.

⁴⁵¹ Für die Ereignisse der Zeit von 1574 bis 1578, der Ankunft von Fausto Sozzini vgl. Williams (Radical Reformation), S. 746-749.

1579 nahmen die Rakower Verbindungen zu Fausto Sozzini auf, weil sie Bundesgenossen gegen die Budnyisten suchten. Fausto Sozzini sollte dann den Pazifismus und die Frömmigkeit der Rakower mit dem spiritualistischen Universalismus der Budnyisten verbinden und den sozinianischen evangelistischen Rationalismus als neue Synthese schaffen.

6.6 Die Ereignisse in Siebenbürgen

Das Fürstentum Siebenbürgen⁴⁵² war ein Pufferstaat zwischen dem katholischen Gebiet der Habsburger und dem islamischen Reich der Osmanen. Nominell ein türkischer Vasallenstaat, dessen Fürst durch die osmanische Schutzmacht bestätigt werden musste, genoss Siebenbürgen in der Innenpolitik faktisch große Unabhängigkeit und konnte in der religionspolitischen Gesetzgebung selbständig handeln. Dynastisch bestanden enge Beziehungen zu Polen: Isabella, die Mutter des Fürsten Johann Sigismund Zapolya⁴⁵³, in dessen Regentenzeit sich die einschlägige Entwicklung des Siebenbürger Kirchenwesens vollzog, entstammte der Ehe Sigismunds I. mit Bona Sforza.

Die offizielle Reformation erfasste Siebenbürgen etwa zeitgleich mit Polen: 1556 hatte der Landtag des Fürstentums die Duldung des lutherischen und des calvinistischen Gottesdienstes neben dem katholischen beschlossen. Wie in anderen von der Reformation erfassten Staaten grenzten sich die Bekenntnisse bald gegeneinander ab: Im Juni 1564 erkannte der Landtag von Thorenburg beide Parteien, die lutherische 'Hermannstädter' sowie die calvinistische 'Klausenburger', gesetzlich an. Einmalig in der Kirchengeschichte war aber die Anerkennung des Antitrinitarismus als einer vom Staat tolerierten Bekenntnisform.

Im Januar 1571 weitete der Landtag in Neumarkt die Religionsfreiheit aus; mit der Unterzeichnung der Konstitution von Maros-Vásárhely durch den Siebenbürger Herrscher waren die Unitarier mit den drei anderen Religionsbekenntnissen als völlig gleichberechtigt anerkannt und hatten Anteil an der allgemeinen, den dissentierenden Religionsparteien gesicherten Religionsfreiheit.

Diese Entwicklung des Siebenbürger Unitarismus ist eng mit zwei Personen verknüpft, Franz Davidis⁴⁵⁴ (1510-1579) und Giorgio Biandrata⁴⁵⁵.

Davidis war ein konfessionelles Chamäleon, begabt mit dem Instinkt, Karriere zu machen: Seit 1556 war er der Superintendent der evangelisch-ungarischen Kirche in Siebenbürgen. Bereits in diesen Jahren dürfte er Schriften von Servet gelesen haben, damit er den durch Stancaró (1553 bis 1558 in Siebenbürgen) verursachten Unruhen begegnen konnte. Nachdem er sich in der Kontroverse um die Abendmahlslehre, die 1558 zwischen der lutherischen und der calvinistischen Richtung ausgebrochen war, mit der reformierten Lehre auseinandergesetzt hatte, wechselte er Mitte der 1560er Jahre die Konfession und wurde calvinistischer Hofprediger.

⁴⁵² Vgl. hierzu auch HEG 1096 und 1100; sowie auch Welti (Italien), S. 125-127 und Cantimori (Häretiker), S. 301-311.

⁴⁵³ Johann Sigismund Zapolya (1540-1571) war als Johann II. Sigismund von 1540-1570 König von Ungarn, als Johann I. Sigismund von 1570 bis zu seinem frühen Tod 1571 der erste Fürst (Wojewode) von Siebenbürgen.

⁴⁵⁴ Zu Davidis vgl. Hegler: Art. Franz Davidis, RE³, S. 517-524.

⁴⁵⁵ Zu Biandrata s. oben S. 52 und S. 88f.

Als während der 1560er Jahre besonders aus Polen aber auch, getragen von italienischen Glaubensflüchtlingen, aus Italien und der Schweiz, unitarische Lehren nach Siebenbürgen eindringen, nahm Davidis' dogmatische Haltung die Färbung auch dieses Gedankengutes an. Bereits 1566 entfachte er gegen den lutherischen Superintendenten Peter Melius in Debreczin einen Streit um die Trinitätslehre – wiederum ein Indiz dafür, dass die calvinistische Trinitätslehre eher ein Gefälle zum Unitarismus als zur orthodox-nizänischen Lehre besitzt. Als sich 1568 die unitarische Kirche in Siebenbürgen mit den Hauptsitzen in Weißenburg und Klausenburg konstituierte, wurde Davidis ihr erster Superintendent. Obwohl er bereits 1571 in einer Schrift die Anbetung Christi verworfen hatte, wurde Davidis durch Biandratas Einfluß 1576 unitarischer Hofprediger.

Die verfassungsrechtliche Konstitution des Unitarismus verdankt sich dem diplomatischen und politischen Wirken Biandratas; um dieses Ziel zu erreichen, nutzte er das große Vertrauen und die hohe Sympathie, welche er bei dem jungen Fürsten genoss.

Auch an der Lehrbildung beteiligte sich Biandrata. Anders als in Polen agierte er offen für die unitarischen Lehren. In seinem 1568 publizierten Hauptwerk⁴⁵⁶ äußerte er die (kriminalistische) Überzeugung, dass der Unitarismus als die wahrhaft christliche Gotteslehre in der Kirche latent immer präsent gewesen sei und bloß deshalb nicht in der Breite durchdrang, weil sie von der durch den Antichristen erfundenen und geförderten trinitarischen Doktrin unterdrückt wurde. Die Schrift zeugt bereits von einem unitarischen Geschichtsbewusstsein, denn in die Vorgeschichte des Antitrinitarismus kommen Joachim v. Fiore, Abaelard und Erasmus zu stehen. Sie enthält in Kapitel 11 einen Text, eine "Brevis explicatio in primum Ioannis caput", die Cantimori als das Hauptwerk Lelio Sozzinis identifiziert hat⁴⁵⁷. Ebenfalls 1568 publizierte Biandrata die "Antithesis pseudochristi cum vero illo ex Maria nato". Christus sei ganz Mensch und als solcher ein 'soziales' Vorbild – er war besitzlos, sorgte für die Kranken und Armen und stiftete Frieden. Dieses Menschsein Christi spielte Biandrata gegen den göttlichen Christus aus, den die traditionellen Kirchen verehren und in dessen Gefolge Päpste und Kaiser gehören.

Auch nach dem Tod des jungen Fürsten 1571 hatten die Unitarier Anteil an der allgemeinen, den dissentierenden Religionsparteien zugesicherten Religionsfreiheit. Dank diplomatischer Erfolge behielt Biandrata auch unter Stephan Batory⁴⁵⁸, der die protestantischen Konfessionen nicht mehr förderte, seinen Einfluss am Hof.

Eine gefährliche Entwicklung bahnte sich ab 1578 an, als Davidis den seit mehreren Jahren in Siebenbürgen latent vorhandenen Non-Adorantismus offen zu vertreten begann. Biandrata sah als Diplomat die Gefahren für die gesamte Bewegung, welche diese 'judaisierende' Radikalisierung des Antitrinitarismus bei den politischen Instanzen auslösen konnte. Nachdem Biandrata vergeblich versucht hatte, Davidis von dessen nonadorantistischer Haltung abzubringen, rief er im November 1578 Fausto Sozzini aus Krakau zur Unterstützung. Doch auch er vermochte nicht, Davidis umzustimmen⁴⁵⁹; man einigte sich lediglich darauf, die Streitfrage schriftlich den Polnischen Brüdern zur Entscheidung vorzulegen.

Im Juli 1579, noch bevor die Antwort der Polnischen Brüder eintraf, wurde Davidis auf Betreiben Biandratas wegen Nichteinhaltung des Status quo in Religionsangelegenheiten von Staats wegen der Ketzerprozess gemacht.

⁴⁵⁶ Biandrata, Giorgio: De vera et falsa unius Dei, Filii et Spiritus Sancti cognitione. Karlsberg 1568.

⁴⁵⁷ S. oben S. 68f.

⁴⁵⁸ Stephan Batory (1533-1586), der sich gegen den Willen Johann Sigismund I. als Thronfolger durchsetzte, war von 1571-1576 Fürst von Siebenbürgen, von 1576-1586 polnischer König.

⁴⁵⁹ Ihren literarischen Niederschlag erhielten diese Unterredungen, die bis zum Mai 1579 andauerten, in der erst 1595 von Fausto Sozzini gedruckten 'De Jesu Christi invocatione Disputatio, quam F. Socinus Senensis per scripta habuit cum Francisco Davidis a. 1578 et 1579'. (= BFP II, 709-766).

Verurteilt zu lebenslänglicher Haft starb er im November 1579⁴⁶⁰. Unter den Siebenbürger Unitariern entstand im Anschluss ein offenes Schisma.

Davidis' Entmachtung war ein Pyrrhussieg Biandratas. Zwar gelang es ihm noch, seinen Anhänger, den Ungarn Demetrius Hunyadi, als Nachfolger im Amt des Superintendenten zu installieren; auch vermochte er, als die proadorantistische Lehrentscheidung der Polnischen Brüder der unitarischen Synode in Siebenbürgen zugegangen war, deren verbindliche Anerkennung bei den Pfarrern durchzusetzen. In der Folgezeit aber verschwand Biandrata aus der Öffentlichkeit. Ein letztes Zeugnis von ihm ist ein erklärender Brief an Davidis' alten Freund und Reformkollegen Jacob Palaeologus, in dem er schrieb, er sei hauptsächlich über die Konsequenz der neuen Lehre Davidis', nämlich die Aufspaltung des Unitarismus, bestürzt gewesen.

Gegen Ende seiner Jahre war Biandrata sowohl von den polnischen Sozinianern als auch von den ungarischen Unitariern immer mehr isoliert. Er starb im Mai 1588, nach eigener Aussage ohne klar benennbare Religion.

7. Fausto Sozzini als Begründer des Sozinianismus

7.1 Einleitende Bemerkungen

Mit Fausto Sozzinis Auftreten in Siebenbürgen und Polen ab 1579 begann eine neue Epoche der Ecclesia Minor. Fausto Sozzini sollte derjenige sein – und darin besteht seine historische Leistung –, der die Lehrdifferenzen innerhalb der Ecclesia Minor ausglich und die auseinanderstrebenden Lehrmeinungen und Parteiungen auf einen Konsens hin vereinheitlichte, der die dogmatische Ausrichtung der Bewegung im Sinne seiner, durch Lelios Einfluss bestimmten theologischen Überzeugungen prägte. Im Lauf der Jahre hat er erreicht, dass die verschiedenen Fraktionen der Ecclesia Minor in einer Gesamtgemeinde vereinigt wurden. Damit war Fausto zugleich das "Haupt einer religiösen Bewegung" und der "Systemgeber einer Strömung von Ideen und Aspirationen, die jener italienischen Häretikergruppe, die in ihm ihren Abschluss findet, eigen war."⁴⁶¹

7.2 Fausto Sozzini in Polen

Fausto Sozzini hielt sich in Polen⁴⁶², wenn man von gelegentlichen Besuchen auf Synoden in Litauen absieht, in einem geographisch eng begrenzten Raum auf, nämlich in Krakau⁴⁶³ und in Orten der näheren Umgebung; dort waren die Gemeinden und Versammlungsorte der Ecclesia Minor konzentriert.

⁴⁶⁰ Nach Davidis' Tod wurde der Litauer Budny zum wichtigsten Vertreter der Extremgruppe.

⁴⁶¹ Cantimori (Häretiker), S. 321.

⁴⁶² Vgl. Cantimori (Häretiker), S. 397f.; Ogonowski (Faustus Socinus), S. 196f.; Fock (Socinianismus), S. 164f. und 174-179.

⁴⁶³ Über die Bedeutung Krakaus für die italienischen Dissidenten vgl. oben S. 41; zur Italienerkolonie in Krakau auch Cantimori (Häretiker), S. 321-323.

Früh suchte er den Zutritt zu den Polnischen Brüdern. Seinem Aufnahmegesuch im Jahr 1580, der Zulassung zur Abendmahlsfeier, entsprachen die Führer dieser Gemeinschaft jedoch nicht. Es bestanden Differenzen in verschiedenen dogmatischen Fragen⁴⁶⁴; das Haupthindernis für die Aufnahme war jedoch ein rituelles: Fausto verweigerte sich der Taufe durch Untertauchen⁴⁶⁵. Hierin zeigt sich bereits früh jenes Miteinander von Hinzutreten und bleibender Distanz, das durchaus typisch für das Verhältnis zwischen Fausto und der Ecclesia Minor war.

Von Krakau siedelte Fausto 1583 in das südöstlich von Krakau gelegene Pawlikowice, auf das Gut des Adligen Christopher Morsztyn, eines Unterstützers der Polnischen Brüder, über. Im selben Jahr heiratete Fausto die Tochter Morsztyns, Elisabetz, die 1584 das einzige Kind der beiden, eine Tochter namens Agnes, zur Welt brachte. Faustos Frau starb im September 1587, im selben Jahr wie Franz I. Mit dessen Tod erlosch die Protektion des Großherzogs der Toskana und das verbliebene Familieneigentum der Sozzini wurde von der Inquisition konfisziert, so dass Faustos Einkünfte aus Italien fortfielen; zugleich aber war Fausto nicht mehr durch die Abmachung gebunden, unter eigenem Namen keine antikatholischen Schriften zu veröffentlichen⁴⁶⁶. 1587 kehrte er nach Krakau zurück; sein Besuch der Synode zu Brzesc in Litauen 1588 festigte seinen Einfluss auf die Unitarier.

Fausto lebte in Polen nicht ungefährdet. 1594 wurde er durch einen Trupp Soldaten misshandelt, kurz nachdem 'De Jesu Christo Servatore' erschienen war. In Krakau hielt am Himmelfahrtstag 1598 nur das Einschreiten des Universitätsprofessors Wadowita eine Schar aufgewiegelter Studenten davon ab, Fausto Sozzini in der Weichsel zu ertränken. Bei dieser Attacke gegen Fausto, bei der auch seine Bücher, Schriften, Korrespondenzen und Manuskripte öffentlich verbrannt wurden, gingen Vorarbeiten zu einer dogmatischen Zusammenfassung der Lehre der Polnischen Brüder ebenso verloren wie seine Schrift gegen den Atheismus.

Aus Furcht vor weiteren Angriffen verließ Fausto Krakau. Nach längeren Aufenthalten in Igolomie und Rakow, wandte er sich schließlich nach Luclawice, der zweiten Hauptansiedlung der polnischen Brüder. Dort lebte er als Gast des adligen Schutzherren Abraham Blonski, mit dem Prediger der unitarischen Gemeinde, Pjotr Stoinski (Petrus Statorius⁴⁶⁷), in enger Freundschaft verbunden. Am 3.3. 1604 starb Fausto Sozzini in Luclawice.

7.3 Fausto Sozzini und die Ecclesia Minor - Übereinstimmungen und Differenzen

Verschiedene der von Fausto Sozzini vertretenen Positionen waren klar 'untäuferisch', etwa seine Stellung gegen die Erwachsenentaufe und den Chiliasmus. Zu diesen Differenzen, die das täuferische Selbstverständnis der Gemeinschaft betrafen, kamen weitere Lehrunterschiede hinzu. In der Anthropologie vertrat er gegen den 'Pessimismus' der polnischen Antitrinitarier, der eine lutherisch-calvinistische Prägung aufwies, eine

⁴⁶⁴ Vgl. dazu unten S. 99f.

⁴⁶⁵ Vgl. dazu Fock (Socinianismus), S. 165.

⁴⁶⁶ Zu der Abmachung mit Franz I. s. oben S. 15.

⁴⁶⁷ Biographische Angaben zu Statorius vgl. unten S. 110.

humanistisch optimistische Ansicht, die in der Annahme bestand, dass der Mensch von Natur aus in der Lage sei, in sich den Willen zu entwickeln, Christus zu folgen und Erlösung zu erlangen. In der Pneumatologie hatte er ein eigentümliches Verständnis vom Hl. Geist als Wirkkraft Gottes entwickelt⁴⁶⁸; die Höllenstrafen leugnete er und stellte dagegen die Lehre vom Verlöschen der Seelen der Bösen.

Unterschiede in der Lehre bestanden auch zu einflussreichen Vertretern von Sondermeinungen. In spezifischer Auslegung von Röm 7 lehrte er, dass der Glaubende bereits auf Erden mit Gott vollständig versöhnt sei (gegen Niemojewski⁴⁶⁹); die Allmacht Christi 'beschränkte' er auf die Lenkung der Kirche (gegen Andreas Woidowski⁴⁷⁰).

Die Differenzen hoben freilich die Übereinstimmung Faustos und seiner Kontrahenten in den Basislehren nicht auf. Gemeinsam war ihnen die Ablehnung der Trinität, die Verneinung der Präexistenz Christi und die Überzeugung, dass die praktisch-moralischen Forderungen der Evangelien, auch und gerade der Bergpredigt, zu erfüllen seien.

7.4 Fausto Sozzinis Beteiligungen an den Auseinandersetzungen der Ecclesia Minor

Neben der Teilnahme an Synoden oder theologischen Konferenzen war die schriftliche Stellungnahme ein wichtiges Mittel, dessen sich Fausto Sozzini bedient hat, um sich an den Auseinandersetzungen um die Lehre der Ecclesia Minor zu beteiligen. In grober Kategorisierung lassen sich seine in Polen entstandenen Schriften einteilen in Lehrauseinandersetzungen, Verteidigungsschriften gegen Angriffe von außen und Zusammenfassungen der unitarischen Lehre mit dogmatischem Anspruch, die besonders in der späten Zeit, nachdem die Lehre weitgehend geklärt war, entstanden.

Seine grundlegenden theologischen Lehraussagen hat Fausto Sozzini in den vier Schriften entwickelt, die er in der Schweiz oder zum Teil noch früher in Italien verfasst hat. Seine in Polen entstandenen Schriften, die weit zahlreicher sind und eine enge Verbindung mit der kirchlichen Situation der Ecclesia Minor besitzen, konturieren und entfalten deren religiöse Ideen.

7.4.1 Auseinandersetzungen in der Lehre

7.4.1.1 Tauffrage

Bereits 1580 bezog Fausto mit der Schrift "De baptismo aquae disputatio" öffentlich Stellung gegen das im Ritus der Erwachsenentaufe zusammengefasste Taufverständnis der Ecclesia Minor⁴⁷¹. Besonders wies er jegliche Relevanz für das Heil im Sinn einer von der ethischen

⁴⁶⁸ Dazu s. unten S. 131f.

⁴⁶⁹ Zu Niemojewski vgl. oben Anm. 437.

⁴⁷⁰ Woidowski (um 1565-1622) war ab Mitte der 1580er Jahre als verdeckter Werber u.a. in Wittenberg, Straßburg und Leiden aktiv. Nach seiner endgültigen Rückkehr nach Polen um 1600 war er Pastor zu Lublin und zu Rakow. Vgl. auch unten S. 155.

⁴⁷¹ Sozzini, Fausto: De baptismo aquae disputatio (= BFP I, S. 709-752). Vgl. in der Folge Williams (Radical Reformation), S. 757-759.

Bewährung unabhängigen 'Umqualifizierung' zurück. Die Führer der Ecclesia Minor reagierten: Ronenberg brieflich mit der Aufforderung an Fausto, seine Haltung zur Taufe, die er doch ohnehin als indifferent ansehe, angesichts der weitreichenden dogmatischen Übereinstimmungen zu überdenken; Czechowicz in einer ausführlichen Widerlegungsschrift⁴⁷²: Äußerlich betrachtet sei der Vollzug der Taufe notwendig, um die von Christus gestiftete Ordnung der Versöhnung aufrecht zu erhalten; zugleich wirke die Taufe innerlich an der Erlösung des Menschen mit. Da ein solches Wirken nicht an der Einsichtsfähigkeit des zu Erlösenden vorbei geschehen könne, sei die Kindertaufe abzulehnen. Die Taufe eines Erwachsenen durch Untertauchen hingegen sei Symbol und Siegel für das Abwaschen der Sünde und das Sterben des Menschen gegenüber der sündhaften Welt sowie seine Auferstehung im Glauben. In persona gegen Fausto Sozzini war der Vorwurf gerichtet, dass die Kritiker der Wiedertaufe sich selbst für rein halten und ihre religiöse Autorität aus dem Empfang von religiösen Sondermitteilungen, Visionen etwa, ableiten.

Die zeitweilig erregt geführte Kontroverse um das Taufverständnis wurde erst 1603 auf der Synode zu Rakow offiziell abgeschlossen. In doktrinaler Hinsicht setzten sich die Befürworter der freieren Ansicht über die Taufe endgültig durch: Die Taufe sei eine äußerliche Handlung, durch welche die Aufnahme in die Gemeinschaft vollzogen werde; im Ritus folgte man Gonesius und Czechowicz und behielt mit der Taufe durch Untertauchen eines der Hauptkennzeichen der Ecclesia Minor im 'Sozinianismus' bei.

7.4.1.2 Amt und Schwert

Die argumentativ stärkste Schrift in der Kontroverse der Polnischen Brüder über die Stellung zur Obrigkeit stammte, wie erwähnt⁴⁷³, von dem 'konservativen' Palaeologus. Wegen der klar staatsbejahenden Aussagen zum öffentlichen Amt, dem Waffentragen und der Kriegführung entbrannte ein jahrelang andauernder Streit unter den stark täuferisch geprägten Antitrinitariern.

Fausto Sozzini verfasste beinahe zeitgleich zu seiner Stellungnahme in der Tauffrage, mit der er sich gegen die Rakower stellte, nun aber im Namen der Rakower die Antwort an Paleologus, die "Ad Palaeologi librum ... pro Racoviensibus responsio."⁴⁷⁴ Die Teilnahme des Christen an öffentlichen Ämtern wies er in täuferischer Radikalität zurück⁴⁷⁵ und provozierte damit seinen Weggang aus Krakau. Seine heftigen und einseitigen Äußerungen hat Fausto in der Folgezeit revoziert. Er nahm der Frage, ob der Christ weltliche Ämter bekleiden und Waffen tragen dürfe, im Lauf der Auseinandersetzung die Schärfe, indem er den Vorrang der religiösen gegenüber den staatlichen Vorschriften betonte, den letzteren aber ihre Geltung und ihren moralischen Wert beließ, solange sie den religiösen Vorschriften nicht widersprachen.

⁴⁷² Czechowicz, Martin: De paedobaptistarum errorum origine. Krakau 1580.

⁴⁷³ Vgl. dazu oben S. 93f.

⁴⁷⁴ Vgl. dazu Williams (Radical Reformation), S. 760. Sie ist abgedruckt in BFP II, S. 1-114.

⁴⁷⁵ Dazu Cantimori (Häretiker), S. 400-403.

7.4.1.3 Arianismus und Nonadorantismus

Als Vertreter der Extreme standen in dieser Kontroverse der Nonadorant Budny gegen den Verfechter der Präexistenz, Erasmus Johannis⁴⁷⁶. Gegen Johannis wandte Fausto ein, dass Lehraussagen über die Präexistenz Christi rein spekulativen Charakters seien; material heilsbedeutsam seien für den Menschen die Lehren und als deren Bekräftigung das irdische Leben, Sterben und Auferstehen des Lehrers und Vorbildes Jesus von Nazareth. Ausgangspunkt christologischer Aussagen – wenn man diesen dogmatischen Terminus noch gebrauchen will – müsse daher der historische Jesus sein. Im Rahmen einer 1584 in Krakau abgehaltenen öffentlichen Disputation zwischen Fausto und Erasmus Johannis wurde Johannis' Haltung als mit den Lehren der Polnischen Brüder unvereinbar zurückgewiesen⁴⁷⁷.

In der Auseinandersetzung mit Budny wurden die aus der Siebenbürger Nonadorantismuskontroverse⁴⁷⁸ zwischen Fausto und Davidis bekannten Argumente erneut vorgetragen. Hier nun gelang es Fausto, sich qua autoritativem Lehrentscheid durchzusetzen: 1596 wurde Budny aufgrund seiner Ablehnung der Anbetung Christi exkommuniziert. Diese Entscheidung der Ecclesia Minor hatte kirchenpolitische Konsequenzen, da zwischen der polnischen und der litauischen Bruderschaft, in der Budny seine Anhänger besaß (sog. Budneisten), ein in den Folgejahren nicht mehr geheilter Schnitt entstand.

7.4.2 Verteidigungsschriften

Fausto Sozzinis Verteidigungsschriften richteten sich gegen Altgläubige und reformatorische Theologen. Von Bedeutung für das Verständnis von Faustos Lehren sind sie wegen der kontrovers-konturierten Erörterung strittiger Lehrinhalte; Calov nutzt sie als Quellen.

In der Sekundärliteratur sind diese Schriften, was die Darstellung der materialen Auseinandersetzungen angeht, gänzlich unbeachtet geblieben. Wir nennen die später auch von Calov herangezogenen, wichtigen Schriften: Bereits 1582 erschien eine die christologischen Grundlagen zur Person Christi und zum Verständnis der durch Christus geschaffenen Erlösung erörternde Widerlegung des Andreas Volanus - der Stellung nach Sekretär des Fürsten Radziwil - , eines reformierten Polemikers, der die Ecclesia Minor 1582 angegriffen hatte⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ Der aus Salzwedel (Soltquellensis) gebürtige Erasmus Johannis (um 1530-um 1595) hielt sich nach seinem Studium der Theologie in Leipzig in der Schweiz auf, wo er in den Kreisen der Exilitaliener mit trinitätskritischem Gedankengut in Berührung kam. Seine nachmalige Stellung als Hebräischdozent an der Schule von Antwerpen, die er auf Vermittlung Bezas erhalten hatte, musste er wegen seiner arianisierenden Gotteslehre aufgeben. Er hielt sich längere Zeit in Polen auf, bevor er als unitarischer Seelsorger nach Siebenbürgen ging. Vgl. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 1, S. 419-423.

⁴⁷⁷ Der schriftliche Niederschlag der Disputation liegt vor mit der 'De Unigeniti Filii Dei existentia, inter Erasmum Johannis et Faustum Socinum Senensem disputatio' (= BFP II, S. 489 – 528).

⁴⁷⁸ Dazu oben S. 97f.

⁴⁷⁹ Volanus' Replik und die beiden Widerlegungen von Fausto sind unter dem Titel 'De Jesu Christi Filii Dei natura sive essentia nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andream Volanum', verfasst 1583, im Druck erschienen 1588 (= BFP II, S. 371-422).

1599 veröffentlichte Fausto eine speziell auf die 'Evangelischen' bezogene 'Werbeschrift'⁴⁸⁰, in der er den Charakter und die Relevanz der doktrinen Unterschiede zwischen dem Unitarismus und dem evangelischen Lehrbegriff bestimmte: Die Hauptsache des Christentums sei die praktische Frömmigkeit; der evangelische Lehrbegriff hingegen enthält Glaubenssätze, die die Ausübung der praktischen Frömmigkeit gefährden. Daher seien die 'Evangelischen' aufgefordert, sich dem Bekenntnis der Ecclesia Minor anzuschließen⁴⁸¹.

Andere Schriften waren gegen katholische Angriffe gerichtet. Die bedeutendsten sind Faustos Entgegnungen auf die Streitschriften Gabriel Eutropius⁴⁸², Wujeks⁴⁸³ sowie des Posenschen Jesuitenkollegs gegen die 'neuen Samosatener'⁴⁸⁴. Diese Widerlegungsschriften, die wiederum Entgegnungen auch von 'Evangelischen' provozierten, enthalten grundlegende Erörterungen zur Trinitätslehre, der Person Christi und der 'Pneumatologie'.

7.4.3 Lehrschriften

Die Schriften der späteren Jahre haben dann lehrhaften Charakter. Hierzu zählen exegetische und didaktische Schriften wie die Auslegung der Bergpredigt⁴⁸⁵ oder ein Kommentar zum 1. Johannesbrief⁴⁸⁶.

Gegen Ende der 1580er Jahre hatte Fausto begonnen, seine theologischen Ansichten zusammenzufassen und eine wissenschaftliche Darstellung der Hauptpunkte des 'sozinianischen Systems' zu geben. Zu diesen Werken, die alle unvollendet geblieben sind, zählen als früheste Schrift die Praelectiones theologicae, eine Sammlung seiner Vorlesungen, die erstmals 1592 erschien und in erweiterter Fassung posthum durch Valentin Schmalz herausgegeben wurde⁴⁸⁷. In populärer Katechismusform war Sozzinis wichtigste Lehrschrift, der kurze Unterricht in der christlichen Religion (Brevissima institutio)⁴⁸⁸, verfasst. Auch diese Schrift, die dem späteren Rakower Katechismus zugrunde liegt, blieb unvollendet.

⁴⁸⁰ Sozzini, Fausto: Quod Regni Poloniae et Magni ducatus Lithuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vocantur (= BFP I, S. 691-707).

⁴⁸¹ Zu Calovs Auseinandersetzung mit Faustos Bestimmung der doktrinalen Valenz der Lehrunterschiede vgl. unten S. 223-225.

⁴⁸² Die Lebensdaten des Jesuiten Gabriel Eutropius lassen sich nicht erheben. Er war Domherr am Posenschen Jesuitenkolleg.

⁴⁸³ Jakob Wujek (1540-1597) war Rektor des Posener Jesuitenkollegs von 1571-1578, dann bis 1580 Rektor des 1579 zur Universität erhobenen Kollegs von Vilnius. Wujek, ein Exponent des politisch aktiven Jesuitentums in Polen, war ein Vertrauter des Königs Stephan Batory. Für die polnische Reformationsgeschichte von Bedeutung ist seine posthum 1599 erschienene polnische Bibelübersetzung.

⁴⁸⁴ Sozzini, Fausto: Assertiones Theologicae de Trino et Uno Deo adversus novos Samosatonicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis excerptae. Unum cum animadversionibus Fausti Socini Senensis (= BFP II, S. 423-438); und Sozzini, Fausto: Defensio animadversionum etc. adversus Gabrielem Eutropium, Canonicum Posnaniensem (= BFP II, S. 625-708; hinzu kommen 8 unnummerierte Seiten am Ende).

⁴⁸⁵ Sozzini, Fausto: Concionis Christi, quae habetur capite quinto, sexto et septimo apud Mathaeum Evangelistam, Explicatio (= BFP I, 1-73). Unvollendet; Auslegung bis Mt 6, 21.

⁴⁸⁶ Sozzini, Fausto: Commentarius in epistolam Johannis Apostoli primam (= BFP I, 157-263).

⁴⁸⁷ Sozzini, Fausto: Praelectiones Theologicae Fausti Socini Senensis (= BFP I, S. 535-600).

⁴⁸⁸ Sozzini, Fausto: Christianae Religionis brevissima Institutio, per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant (= BFP I, S. 651-676); diese Schrift sollte den Katechismus ersetzen, der bei der

7.5 Fausto Sozzini als Mentor der Ecclesia Minor

Fausto Sozzini wurde seit dem Ende der 1580er Jahre zur beherrschenden Persönlichkeit der Ecclesia Minor. 1596 gilt als das Jahr, in dem er de facto die Führerschaft in der Kirche der Polnischen Brüder übernommen hatte. Bei den Diskussionen, die um 1601 in Rakow über die Festigung der Lehre stattfanden, hatte Fausto die Rolle des geistigen Führers inne⁴⁸⁹. Im selben Jahr dann konstituierte sich die Sammelbewegung der Ecclesia Minor als Kirche mit allgemeinverbindlichen Lehrinhalten und einer festen Organisation. Von da an kann Rakow als administratives und geistiges Zentrum des polnischen Unitarismus gelten: es war der Ort der Generalsynoden, besaß eine Druckerpresse und vor allem ein ausstrahlungsstarkes Gymnasium.

Erst spät, im Jahre 1602, feierte Fausto in der Gemeinschaft der Polnischen Brüder das Abendmahl. Er lehnte es ab, "der Begründer einer Sekte oder eines religiösen Systems zu sein" und betrachtete sich "vor allem als Lehrer einer Methode der Schrifterkenntnis"⁴⁹⁰. So entstand unter seinem Einfluss der Sozinianismus, ein 'Amalgam aus Täufern und evangelistischem Rationalismus innerhalb der Radikalen Reformation'⁴⁹¹. Zwar ist es Fausto nicht abschließend gelungen, die Lehrstreitigkeiten zwischen dem ethisch-rigoristischen und dem moderaten Flügel auszugleichen, wie an dem Streit um Ostorodts neutestamentlich-radikales Verständnis der Gemeindedisziplin deutlich wurde⁴⁹²; das tat aber der Wertschätzung Faustos als Vollender der Reformation keinen Abbruch, die sich im Distichon seiner Anhänger ausspricht:

"Alta ruit Babylon;
destruxit tecta Lutherus,
Muros Calvinus,
sed fundamenta Socinus"⁴⁹³.

Plünderung 1598 in Krakau vernichtet worden war. Von jenem ist nur ein Fragment erhalten (Sozzini, Fausto: *Fragmentum catechismi prioris F.S.S. qui periit in Cracoviensi rerum ipsius direptione* (= BFP I, S. 677-689)).

⁴⁸⁹ Vgl. hierzu die 'Epitome Colloquii Racoviae habiti anno 1601', hg. von Lech Szczucki und Janusz Taszbir. Warschau 1966.

⁴⁹⁰ Cantimori (Häretiker), S. 324.

⁴⁹¹ Williams (Radical Reformation), S. 762.

⁴⁹² Vgl. dazu unten über Ostorodt S. 145f.

⁴⁹³ Der Verfasser lässt sich nicht eindeutig bestimmen. Nach Bock (*Historia Antitrinitariorum*), T 2, S. 723, wurde es im sozinianischen Umfeld geprägt ("omnes eiusdem sectatores de eius obitu canere solitu sunt" (umgestellt)). Unerklärlich bleibt Ogonowskis Rückführung des Distichons auf Leibniz (vgl. Zbigniew Obonowski: Art. Sozinianismus, HWP 9, Sp. 1257-1263, hier Sp. 1259).

8. Die Geschichte des sozinianischen Kirchenwesens in Polen

8.1 Gemeindeorganisation und Verbreitung

Der Sozinianismus hatte in Polen-Litauen von seiner kirchlichen Institutionalisierung 1601 bis zum Vertreibungsedikt Jan Kasimirs 1658 ein halbes Jahrhundert Bestand⁴⁹⁴. Die sozinianische Kirche besaß eine verhältnismäßig ausgedehnte Verbreitung in Polen-Litauen und konnte sich auch in den Gebieten halten, wo das griechisch-orthodoxe Bekenntnis vorherrschte. Sie ist in etwa 70 Ortschaften nachweisbar. Sozinianische Gemeinden in Polen fanden sich in den Palatinaten Krakau (Sandecz, Luclawice mit Schule), Lublin (Lublin bis 1627, u.a.), Volhynien (Kissielin u.a.), Ukraine (Szersnie), Kiew (auf den Besitzungen der Familie der Niemiericz), Groß-Polen (Schmiegel, von Dudith begründet), Litauen (Wengrow und Nowogrodek), polnisch Preußen (Buskow und Straszin bei Danzig) und Sandomir (Rakow). Die östliche Orientierung (Wolhynien) erklärt sich dadurch, dass hier die Besitzungen der begüterten Adligen lagen, welche die Gemeindegründungen begünstigten.

Von 1580 bis 1620 entwickelte sich der Sozinianismus in aufsteigender Linie. Das ist ein erstaunlicher Umstand angesichts der Tatsache, dass der Calvinismus und das Luthertum in dieser Zeit bereits schwere Einbußen erlitten⁴⁹⁵. Die Organisation und geistige Kultur der Bewegung haben die positive Entwicklung gefördert. Mit der Festigung der kirchlichen Struktur wurden zahlreiche Schulen gegründet, deren bedeutendste die Akademie von Rakow war. Ihre Blütezeit begann 1600 mit dem Übertritt von Jacob Sieninski, wie sein Vater Palatin von Podolien, zum Sozinianismus. Die Schule⁴⁹⁶, von den Sozinianern das "sarmatische Athen"⁴⁹⁷ genannt, hatte in ihrer Blütezeit 1000 Schüler.

Nach dem Vorbild der reformierten Ecclesia Maior erfolgte die Kirchenleitung der Ecclesia Minor durch Senioren, weltliche Patrone und Synoden. Die Generalsynode der Sozinianer wurde in Rakow abgehalten, zur Glanzzeit von Rakow einmal im Jahr. Sie dauerte 8-14 Tage und wurde von sämtlichen sozinianischen Gemeinden Polens beschickt. Schwebende theologische Fragen wurden eingehend behandelt. Entschieden wurde auch über die Abfassung, Durchsicht und Herausgabe der unter allgemeinem Konsens und auf öffentliche Kosten im Druck erschienenen Werke. Dieses Vorgehen war ein wirkungsvolles Instrument gerade der Polemik, da auf den Synoden gegen die Sozinianer gerichtete Werke 'vorgestellt' und das Verfahren der Entgegnung besprochen wurde⁴⁹⁸.

⁴⁹⁴ Vgl. im folgenden Fock (Socinianismus), S. 213-218; einen kurzen Abriss bietet auch Welti (Italien), S. 131f.; s. auch Völker (Polen), S. 252-255.

⁴⁹⁵ Völker macht dafür auch die überzeugende Lehre verantwortlich. Er charakterisiert den Sozinianismus als "verstandesmäßiges Christentum auf supranaturaler Grundlage ohne starren Dogmenzwang", das die "heilsnotwendigen Glaubenssätze ... auf ein Mindestmaß ein(ge)schränkt"; man kann Christ sein, "ohne den dem natürlichen Denken widerstrebenden Artikeln ... wie Trinität, Menschwerdung des Logos ... zustimmen zu müssen." Völker (Polen), S. 251.

⁴⁹⁶ Diese Schule war ein Gymnasium, keine Hochschule. Nach Angabe von Fock (Socinianismus), S. 214, A. 117 nennt Sand (Bibliotheca Anti-Trinitariorum), S. 97, die Schule ein 'gymnasium bonarum artium'. Das Angebot umfaßte theologische, philosophische und philologische Studien. Vgl. bereits oben S. 104.

⁴⁹⁷ Zitiert nach Fock (Socinianismus), S. 215.

⁴⁹⁸ Zur Organisation der Synoden vgl. Fock (Socinianismus), S. 216-218.

Das Verhältnis von Dogma und Ethos war 'dialektisch' austariert. Denn bei aller ausgesprochenen Weitherzigkeit in Glaubensfragen und der grundsätzlichen Toleranz gegenüber Andersgläubigen wurde in den Gemeinden der Ecclesia Minor eine strenge Kirchenzucht geübt.

8.2 Das Schicksal der sozinianischen Gemeinde in Polen bis zum Vertreibungsedikt 1658 und die anschließende Auswanderung⁴⁹⁹

8.2.1 Allgemeine Überlegungen

Auch wenn der Sozinianismus in Polen ab 1601 eine eigenständige Kirche ausbildete, war die erkämpfte Duldung allein durch die Besonderheiten der staatlichen Machtverhältnisse ermöglicht und nicht aus den Prinzipien der Staatsverfassung oder einer allgemeinen Regelung der Religionsverhältnisse hervorgegangen. Der Kampf um die Auslegung der Warschauer Föderation von 1573⁵⁰⁰ dokumentiert, dass die Rechtslage der Ecclesia Minor wie der protestantischen Kirchen überhaupt weder gesichert noch geklärt war.

Der Sozinianismus, der nie das Bekenntnis großer Massen geworden ist, hat im einfachen Volk kaum Wurzeln geschlagen. Er war vorzugsweise im gebildeten Stand verbreitet. Nachdem die Jesuiten die höheren gesellschaftlichen Positionen mit ihren Leuten besetzt hatten, war das Schicksal des Sozinianismus besiegelt. Obwohl die katholische Seite die Vernichtung des Sozinianismus nur als ersten Schritt auf dem Weg zur Beseitigung des 'gesamten Protestantismus' in Polen verstand, stand die Ecclesia Minor gänzlich isoliert da; auf den Reichstagen stimmten auch die Vertreter der protestantischen Kirchen für die antisozinianischen Gesetze.

Es ist in der Geschichtswissenschaft umstritten, wie das Ende des Sozinianismus zu erklären ist: Nach Fock wurde der Adel durch Druck- und Lockmittel zurück zur katholischen Kirche gepresst; Völker hingegen ist der Ansicht, dass die Bewegung des Adels weg von der Reformation ein Ereignis war, das im Wesentlichen ohne wirkliche Zwangmaßnahmen erfolgte.

Manches spricht eher für Focks Sicht der Dinge; denn schon nach 1590 kam es zu sporadischen Gewaltakten gegen Sozinianer. Zweimal, 1594 und 1598, wurde Fausto Sozzini körperlich misshandelt. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts dann, als sich in Polen die katholische Reform ausbreitete, setzte die systematische Verfolgung der Ecclesia Minor ein. 'Spontane' Überfälle durch die oftmals vom Klerus aufgewiegelten Bauern blieben ohne rechtliche Ahndung.

⁴⁹⁹ Vgl. dazu insgesamt Fock (Socinianismus), S. 218-234. Die historischen Ursachen der Vernichtung des Sozinianismus präsentiert Fock in hegelianisierenden Geschichtskategorien (Fock (Socinianismus), S. 218-220)).

⁵⁰⁰ Vgl. dazu oben S. 83.

8.2.2 Regierungszeit Sigismund III. (1587-1632)

Aus der Regierungszeit Sigismund III. wird neben den genannten, als kleinere Beeinträchtigungen zu wertenden Übergriffen, ein Hauptereignis berichtet, durch das die Sozinianer getroffen wurden. Im Zuge eines gegen die Evangelischen allgemein gerichteten Aufstandes wurde im Jahr 1627 die bedeutende sozinianische Gemeinde in Lublin vernichtet und ihre Kirche zerstört.

8.2.3 Regierungszeit Wladislaw IV. (1632-1648)

Wladislaw IV. vertrat in Religionsfragen gemäßigte Ansichten und war persönlich Glaubensverfolgungen abgeneigt. Die jesuitische Partei hatte jedoch derart an Einfluss gewonnen, dass sie unter den Bedingungen einer Adelsrepublik ihre Absichten gegen den Willen des Königs durchsetzen konnte.

In seine Regierungszeit fällt so die Zerstörung des sozinianischen Zentrums, Rakow, im Jahr 1637/38. Der Anlass war die Schändung eines katholischen Kruzifix' durch sozinianische Schüler des Rakower Gymnasiums 1637. Das auf dem Warschauer Reichstag 1638 verfügte Urteil, die Stadt aufzuheben, d.h. Kirche, Schule und Druckerei zu zerstören und die ansässigen Sozinianer zu vertreiben, belegt die Dehnbarkeit der einschlägigen Aussagen der Warschauer Konföderation und die Abhängigkeit ihrer Auslegung von den Interessen der Mehrheit: Die Warschauer Konföderation habe nur den Dissidenten 'in religione christiana' Duldung versprochen; die Sozinianer seien durch die damit formulierte Rechtslage jedoch nicht geschützt, weil sie sich als Trinitätsleugner außerhalb der christlichen Religion gestellt hätten.

Der nächste bedeutende Schlag traf die Ecclesia Minor 1644: Die Schule und die Kirche von Kiesselin, das durch den Zuzug der Reste der Rakower Schule kurz erblüht war, wurden aufgrund einer staatlichen Verfügung aufgehoben und zerstört.

Die Teilnahme am Colloquium charitativum in Thorn 1645 wurde den Sozinianern mit der Begründung verweigert, sie bekenneten sich zu keiner der zugelassenen Konfessionen.

8.2.4 Schicksal der Sozinianer unter Johann Kasimir (1648-1668)

Johann Kasimir war Kardinal und jesuitischer General; die Bekämpfung der Reformationskirchen, besonders aber der antitrinitarischen Ecclesia Minor erfolgten während seiner Regierungszeit mit besonderem Nachdruck.

Bereits auf dem Berufungsreichstag von 1648 versuchte er, die auf dem Warschauer Reichstag 1638 gefundene Differenzierung zwischen Dissidenten innerhalb und außerhalb der christlichen Religion zum Gesetz zu erheben, um die nach der Landesverfassung den Dissidenten gewährten Rechte auf die Bekenner der Trinität einzuschränken.

Das Ende des Sozinianismus zehn Jahre später stand dann mit dem nationalen Schicksal Polens in enger Wechselwirkung: Nachdem im (zweiten) Schwedenkrieg (1655-1660) führende Sozinianer öffentlich Partei

für den schwedischen König ergriffen hatten, stigmatisierte die nationale Polemik die Sozinianer als Verräter Gottes und des Vaterlandes.

Noch während der schwedischen Besatzungszeit kam es zu organisierten Überfällen: 1656 mussten z.B. Andreas Wiszowaty und Stanislaus Lubieniecki aus der Stadt Sandecz vor Horden fanatisierter Bauern fliehen. Der Schutz des Schwedenkönigs in Krakau, den viele Sozinianer suchten, währte nur kurz; bereits 1657 zogen die Schweden aus Krakau und dem größten Teil des Königreichs ab.

Da Johann Kasimir in politisch wie militärisch verzweifelter Lage das Gelübde abgelegt hatte, er werde, sollte er den Thron je wieder besteigen, die Unterdrückung der Bauern aufheben und die Ketzer bekehren, war die weitere Verfolgung des Sozinianismus in den Rang einer königlichen Ehrenforderung erhoben. Der Intention nach bezog sich das Gelübde der Ketzervernichtung auf den gesamten Protestantismus; die Rücksichtnahme auf befreundete protestantische Fürsten hinderte jedoch Attacken auf lutherische und calvinistische Protestanten.

Auf dem Reichstag von Warschau 1658 wurde formell ein Ausweisungsbeschluss gegen die Sozinianer verhängt; er markiert das Ende des sozinianischen Kirchenwesens in Polen. Über verfassungsrechtliche Bedenklichkeiten – zu nennen ist neben der erwähnt strittigen Auslegung der Warschauer Konföderation auch der Bruch des lähmenden aber gültig verabschiedeten Vetorechtes von 1652 – setzte sich die Mehrheit hinweg. Den Sozinianern wurde eine Dreijahresfrist zum Verkauf ihrer Besitzungen verfügt; diese Frist wurde 1659 auf zwei Jahre verkürzt, der 10. Juli 1660 als letzter Termin der Auswanderung festgesetzt.

Weil das sozinianische Kirchenwesen isoliert von den protestantischen Hauptkirchen dastand und auch im Adel mittlerweile kaum noch Rückhalt besaß, war der Beschluss irreversibel. Wiszowatys Verteidigung der Lehren seiner Glaubensgemeinschaft auf dem polnischen Religionsgespräch zu Roznow 1660 war vorhersagbar erfolglos⁵⁰¹.

Vor die Wahl gestellt, zum Papsttum zu konvertieren oder auszuwandern, kehrten viele Sozinianer zur katholischen Kirche zurück; etwa 500 Familien wanderten aus. Die Geltung der Verfolgungsgesetze wurde 1661 in einem Edikt erneut eingeschärft.

8.2.5 Der Sozinianismus nach 1658

Nach dem Vertreibungsedikt von 1658 wandte sich die Mehrzahl der Exulanten nach Siebenbürgen, wo die unitarische 'Schwesterkirche' weiterhin bestand; daneben waren die an Polen angrenzenden Territorien wie das königliche und das herzogliche Preußen und deren Städte (Königsberg, Danzig), Schlesien oder Brandenburg aber auch entferntere Gebiete, Holstein, Schweden, die Pfalz (Mannheim) oder Städte in Holland (Leiden und besonders Amsterdam), sogar England (London) und Nordamerika Zielorte flüchtender Sozinianer⁵⁰². Als Exilskirche konnte sich der Sozinianismus in den Territorien des Deutschen Reiches nie konstituieren; darüber wachten schon die orthodoxen Theologen, weil sie Sorge hatten, dass der Sozinianismus auf diesem Wege versteckten Einzug in die Kirchentümer halten könnte. Nur in Mannheim siedelte sich 1663 eine

⁵⁰¹ Dazu unten S. 153.

⁵⁰² Zur Geschichte der sozinianischen Gemeinden nach 1658 vgl. Fock (Socinianismus), S. 234-286.

sozinianische Gemeinde an, die bereits 1666 wegen Proselytenmacherei und damit Verstoßes gegen die Duldungsaufgaben wieder ausgewiesen wurde. Im Preußen des 'Großen Kurfürsten' trugen die Stände den antisozinianischen Widerstand⁵⁰³. Zwar vermochten sie nicht die Ausweisung der Sozinianer durchzusetzen, reagierten aber wachsam auf Regungen gemeindlichen Lebens – so tagte beispielsweise 1665 eine sozinianische Synode bei Johannsburg - und intensivierten, sofern sich solche zeigten, ihre Forderung nach staatlichen Gegenmaßnahmen.

Exkurs: Nachwirkungen des Sozinianismus

Viele der sozinianischen Lehrmeinungen finden sich in anderen, späteren Strömungen, der französischen Aufklärung, dem englischen Deismus und dem theologischen Rationalismus in Deutschland: Zu denken ist an das Ideal der vernünftigen Religion, die Bestimmung der Ethik als Kern der Religion, die Forderung nach religiöser Toleranz, das Verständnis der Schrift als eines historischen Textes, rational-historische Schriftauslegung, die Zurückstufung des Alten Testaments in seinem religiösen Wert gegenüber dem Neuen, die Ablehnung 'unvernünftiger' Dogmen und Lehren, etwa von der Trinität, der Erbsünde, der Prädestination, der Unfreiheit des Willens oder den Sakramenten.

Ein Einfluss des Sozinianismus auf die Entwicklung der europäischen Aufklärung dürfte also generell nicht in Zweifel zu ziehen sein. Die Frage, ob im einzelnen sozinianische Einwirkung oder eine bloß zufällige Duplizität der Ideen vorliegt, ob sich jene Duplizität auf gleiche Beweisführungen, Annahmen oder ideengeschichtliche Adaptionen zurückführen läßt, ist Gegenstand der Diskussion – immer in der Perspektive natürlich, dass die hinsichtlich ihrer Einwirkungen betrachteten Phänomene selber dem geschichtlichen Wandel unterliegen.

Im Groben lässt sich sagen, dass sozinianisches Denken am stärksten auf den englischen Deismus (Toland, Herbert von Cherbury) eingewirkt hat. Locke (als englischer Aufklärungsphilosoph) hat sozinianische Schriften studiert.

Die französische Aufklärung hat, v.a. durch Pierre Bayle, sozinianische Gedanken kennengelernt; aber auch schon Gassendi, Descartes und vor allem Mersenne⁵⁰⁴ gelten als vom sozinianischen Rationalismus beeinflusst. In Deutschland führt von Soner und seinen Schülern in Altdorf ein direkter Weg zur 'Altdorfer Frühaufklärung', von der aus Beziehungen zu der mitteldeutschen Aufklärung konstruiert worden sind⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Zu Calovs Rolle s. unten S. 164.

⁵⁰⁴ Der französische Theologe, Mathematiker und Musiktheoretiker Marin Mersenne (1588-1648) lernte von 1604 bis 1609 wie René Descartes am Jesuitenkolleg von La Flèche und studierte von 1609 bis 1611 Theologie an der Pariser Sorbonne; 1611 wurde er Franziskanermönch (Minorit). Er verfaßte theologische (Quaestiones celeberrimae in Genesim, 1623; L'impieété des Déistes, athées et libertins de ce temps, Paris 1624) und mathematische (Synopsis mathematica, 1626) Schriften und lieferte Beiträge zur Akustik, Musiktheorie und Optik. Große Bedeutung besitzt er als Vermittler von Kontakten zwischen den modernen Naturwissenschaftlern (Galilei, Huygens), Mathematikern (Pierre Gassendi, Blaise Pascal, Pierre de Fermat) und Philosophen (Descartes). Gassendi hat er zu dessen Erwiderung auf Descartes' Meditationes angeregt.

⁵⁰⁵ Zum Thema vgl.:

Aner, Karl: Die Theologie der Lessingzeit. Hildesheim 1964 (Reprograf. Nachdr. d. Ausg. Halle 1929). Auf den Seiten 36-60 bietet Aner eine materialgesättigte Passage, in der das Verhältnis der Aufklärungstheologen zum Sozinianismus breit dargestellt und magistral taxiert wird.

9. Das sozinianische Lehrsystem

9.1 Der Rakauer Katechismus in der Nachfolge der Schriften Sozzinis – Entstehung, Aufbau, Editionen

Nach 1601 waren die Lehrmeinungen in der Ecclesia Minor im Sinne Faustos so weit geklärt und vereinheitlicht, dass die polnischen Antitrinitarier daran gehen konnten, ihrem Bekenntnis eine festere Ausprägung zu geben. Es wurde beschlossen, den Katechismus von Georg Schomann von 1574 neu zu bearbeiten und herauszugeben⁵⁰⁶. Diese Aufgabe wurde Fausto Sozzini und Peter Statorius übertragen, die einen völlig neuen Entwurf erarbeiteten. Diese Bekenntnisschrift sollte in ihrer Katechismusform zugleich Leitfaden für den Unterricht sein.

Der Lothringer Petrus Statorius (um 1530 / Thionville – 1605 / Luclawice), ein Schüler Bezas, kam auf Anfrage Lismaninis bei Calvin Mitte der 1550er Jahre nach Polen. Zuerst als Pfarrer in Krakau tätig, reformierte er ab 1561 als Rektor das Pinczower Gymnasium nach Lausanner Vorbild im humanistischen Sinn. Er arbeitete an der Ausgabe der Brester Bibel 1563, der wichtigsten polnischen Bibel, mit und veröffentlichte die erste polnische Grammatik. Später polonisierte er seinen Namen in Stojenski (Stoinski, Stoinius). Ob er bereits in der Schweiz von servetianischen Gedanken beeinflusst wurde oder erst durch die Auseinandersetzungen in Polen durch den besonderen Einfluss Fausto Sozzinis zum Unitarier wurde, ist in der Forschung umstritten. Aber auch Statorius kann exemplarisch für die Anfälligkeit des Calvinismus für die unitarische Gotteslehre gelten.

Der Rakower Katechismus wurde "das starke Einigungsband" der polnischen Antitrinitarier, die "erst durch ihn zu einer Konfessionskirche zusammengeschlossen" wurden. Anders als die "symbolischen Bekenntnisschriften anderer Kirchen" sollte er nicht eine "dogmatische Lehrformulierung" oder "Lehrverpflichtung", sondern "Ausdruck der in der sozinianischen Gemeinschaft bestehenden freien Lehrmeinungen über die wichtigen Fragen des christlichen Glaubens" sein⁵⁰⁷.

Er enthält acht durch Überschriften gekennzeichnete, nach Kapiteln untergliederte Abschnitte zu den Themen Heilige Schrift (De Scriptura Sacra), Heilsweg (De Via Salutis), Gotteserkenntnis (De Cognitione Dei), Christi Person (De Cognitione Christi), zum prophetischen (De Prophetico Jesu Christi Munere), priesterlichen (De Munere Christi Sacerdotali) und königlichen (De Officio Christi Regio) Amt Christi sowie zur Kirche (De Ecclesia Christi). Fausto Sozzini und Statorius starben vor Abschluss der Arbeiten. Vollendet wurde der Rakower Katechismus in der

Ley, Hermann: Zur Entwicklungsgeschichte der europäischen Aufklärung. In: *Wiss. Z. d. TH Dresden*. Dresden 4 (1954/55), S. 385-444.

Ley, Hermann: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, Bd. 3/1. Berlin 1978. S. 392-434.

Mühlpfordt, Günter: *Arianische Exulanten als Vorboten der Aufklärung. Zur Wirkungsgeschichte des Frühationalismus polnischer und deutscher Arianer vom 16. bis ins 18. Jahrhundert*. In: *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*. Berlin 1962.

Ogonowski, Zbigniew: *Der Sozinianismus und die Aufklärung*. In: Paul Wrzecionko (Hg.): *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*. Göttingen 1977. S. 78-156.

Wollgast (Philosophie), S. 412-422.

⁵⁰⁶ Einen Überblick über die Lehren der durch Schomanns Katechismus von 1574 repräsentierten Rakower Gemeinschaft gibt Williams (*Radikal Reformation*) auf den Seiten 703-707.

⁵⁰⁷ Völker (Polen), S. 250.

Zusammenarbeit von Vertretern der zweiten Generation der polnischen Unitarier, den Deutschen Valentin Schmalz und Johannes Völkel, sowie dem polnischen Adligen Hieronymus Moskorzowski⁵⁰⁸.

1605 erschien der Große Katechismus in Rakow in polnischer Sprache unter dem knappen Titel 'Katechizm'⁵⁰⁹. Dazu wurde im selben Jahr ein Kinderkatechismus sowohl in polnischer als auch in deutscher Sprache gedruckt. Der deutsche Titel lautet: "Der kleine katechismus zur uebung der kinder in dem Christlichen Gottesdienst zu Rakow". 1608 erschien ebenfalls in Rakow eine deutsche Übersetzung des größeren Katechismus, der der Universität Wittenberg gewidmet wurde. Die Überschrift enthält bereits programmatische Formulierungen der Gotteslehre: "Catechismus der Gemeinde derer Leute, die da ... affirmieren und bekennen, dass niemand anders denn nur allein der Vater unsers Herrn J. C. der alleinige Gott Israels sei".

1609 erschien ebenfalls in Rakow eine von Moskorzowski verfasste, mit Zusätzen bereicherte, Jacob I. von England gewidmete, lateinische Ausgabe: "Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J.C. esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur." Diese Ausgabe ist die bekannteste und ist gewöhnlich gemeint, wenn man vom Rakower Katechismus spricht.

Eine zweite Ausgabe des Katechismus erschien erst nach der Vertreibung der Sozinianer im Jahr 1658. Sie enthielt Verbesserungen und Zusätze durch Crell (1590-1633) und Schlichting (1592-1661) und wurde wahrscheinlich von Andreas Wiszowaty (1608-1678) und Joachim Stegmann d.J. (ca. 1618-1678) herausgegeben. Gedruckt wurde sie um 1665 in Amsterdam: "Catechesis ecclesiarum polonicarum, unum Deum Patrem illiusve Filium Unigenitum, una cum Spiritu S. ex Scriptura sacra confitentium, anno Christi 1609 in lucem primum emissa et post per viros aliquot in eodem regno correcta, iterumque interpositis compluribus annis a Jo. Crellio Franco ac nunc tandem a Jona Schlichtingio a Bucoviec regocnita ac dimidia parte amplius aucta. Irenopoli sumtibus Frider. Theophili post annum domini. 1659."

Auch die dritte Ausgabe erschien 1680 in Amsterdam, wiederum vermehrt, nun durch Zusätze von Martin Ruarus (1589-1657), Andreas Wiszowaty und anderen. Eine vierte und letzte, erneut erweiterte Ausgabe erschien 1684, ebenfalls in Amsterdam. Es ist mehr als ein historischer Zufall, dass im selben Jahr in Ulm durch seinen Schüler Christoph Wagner Calovs *Scripta Antisociniana* in der gültigen dreibändigen Sammlung herausgegeben wurden.

⁵⁰⁸ Zu Schmalz, Völkel und Moskorzowski vgl. die bio-bibliographischen Angaben unten S. 146-148.

⁵⁰⁹ Dieser Titel wie auch die folgenden zitiert nach Fock (Socinianismus), S. 183-185.

9.2 Grundzüge des sozinianischen Lehrsystems⁵¹⁰

9.2.1 Religion, Offenbarung, Hl. Schrift

Der Rakower Katechismus setzt mit der Definition ein: "Die christliche Religion ist der von Gott her offenbarte Weg, das ewige Leben zu erlangen."⁵¹¹ Das bedeutet: Religion ist eine Methode des Heilsgewinns; in diesem Sinn ist allein die christliche Religion 'Religion'.

Ein allgemeines Verständnis von Religion, das auch die natürliche Religion umgreift, kennt der Sozinianismus nicht, lehnt er eine solche doch ab. Als anthropologische Voraussetzung dafür, dass der Weg zum ewigen Leben von Gott her zu eröffnen war, führt der Katechismus das Wesen des Menschen an: Seinem Wesen nach ist der Mensch sterblich und kann daher aus sich heraus keinerlei Kenntnis des Weges erlangen, der zur Unsterblichkeit führt⁵¹². Mit dieser prinzipiellen Beschränkung der menschlichen Natur ist im sozinianischen Verständnis jede Möglichkeit eines natürlichen Gotteserkennens abgeschnitten.

Auch der Glaube der Juden ist insofern 'Religion', als er zu Recht auf ein göttliches Eröffnen zurückzuführen ist⁵¹³. Der mosaischen Religion, die sich aus früheren Offenbarungen und der Religion Abrahams entwickelt hat, haftet allerdings der Makel an, dass sie die Macht des Fleisches nicht brechen⁵¹⁴ und den Menschen deshalb nicht zur Unsterblichkeit führen konnte; denn die Hoffnung auf Unsterblichkeit sprach sie nicht aus⁵¹⁵, und auch die Erfüllung ihrer Gebote gründete sie nur auf Verheißungen irdischer Glückseligkeit⁵¹⁶.

⁵¹⁰ Vgl. für die folgende Darstellung auch: Zöckler, Art. Socin, RE³, Bd. 18, S. 459-480 und Ogonowski (Faustus Socinus).

Die Belege aus dem Rakower Katechismus, der lateinischen Ausgabe von 1609, sind vom Verfasser zusammengetragen; die flankierend zitierten Lehraussagen von Fausto Sozzini, Ostorodt u.a. stammen, sofern nicht ausdrücklich anders vermerkt, aus Fock (Socinianismus).

⁵¹¹ "Religio christiana est via patefacta divinitus, vitam aeternam consequendi." KR, De Scriptura Sacra, S. 1.

⁵¹² "Quoad scripturam S. agnoscere mihi a Te satisfactum: Verum tamen cum initio dixeris, hanc vitam, quae ad immortalitatem ducit, esse divinitus patefactam, scire velim cur id abs te dictum sit?

R: Propterea, quia ut homo natura nihil habet commune cum immortalitate, ita eam ipse viam quae nos ad // immortalitatem duceret, nulla ratione per se cognoscere potuit." KR, De Via Salutis, Kap. 1 (De causis patefaciendae Salutis viae), S. 16-17.

Für das hiermit angesprochene Problem nach der Begründung der natürlichen Theologie vgl. unten S. 391.

⁵¹³ Vgl. dazu Fock (Socinianismus), S. 292-293.

"religio Judaica, ... quae a Deo profecta", KR, De Scriptura Sacra, Kap. 1 (De certitudine sacrarum literarum), S. 11.

⁵¹⁴ "Unde etiam, quod sint sub Novo Foedere longe praestantiora promissa quam sub vetere fuerint, facilius est sub Novo, quam sub vetere foedere, voluntatem Dei facere" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 227.

⁵¹⁵ "Q: At nonne eadem promissa comprehensa fuere in Lege Mosis?

R: Imo nullum illorum comprehensum fuit: Etenim nusquam in Lege Mosis reperies, vel vitam aeternam, vel donum Spiritus Sancti, obedientibus praeceptis Legis promissum." KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 5 (De Promisso Vitae aeternae), S. 167.

"Differentia etiam est magna inter hoc et illud foedus in praeceptis et promissis. Promissa enim ibi erant tantummodo temporalia et felicitates terrenae ... hic vero aeterna felicitas atque beatitas apertissime est promissa." Faustus Socinus: De convenientia et differentia Veteris et Novi Testamenti (= BFP I, S. 781).

⁵¹⁶ "antiquus Foedus ... nihil *expresse* aliud promittens, quam hujus vitae bona temporaria" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 114.

Das Christentum ist Religion im eigentlichen Sinn, da es durch das Angebot der höchsten Vollkommenheit die Menschen zur Gottesliebe anreizt⁵¹⁷. Die zeremoniellen und juridischen Gebote des AT sind im NT aufgehoben⁵¹⁸, die sittlichen Gebote dagegen werden im NT, insofern sie dem geisthaften Charakter des Neuen Bundes entsprechen, übernommen⁵¹⁹ und verschärft⁵²⁰, ihre Erfüllung aber durch höhere Verheißungen, die Verheißung des Ewigen Lebens und des Hl. Geistes, ermöglicht⁵²¹. Nach Mt 5, 17 ist das Christentum lediglich eine vervollkommnete Form der Mosereligion⁵²². Trotz dieses gestuften Verhältnisses sehen die Sozinianer das AT für den Christen als überflüssig an, da es nichts enthält, was nicht im NT klarer gelehrt wäre. Als Offenbarungsurkunde für das Christentum kommt es deshalb nicht in Betracht, sondern hat lediglich historische Bedeutung⁵²³.

⁵¹⁷ "Derhalben ist diese Hoffnung des ewigen Lebens, so durchs Evangelium gemacht, die Ursach, dass Solches das Evangelium zu Wege bringe, welches das Gesetz nicht vermöchte, und den Menschen vollkommen mache und zu Gott bringe, nämlich dass es den Menschen heftig bewegt und anreizet, allen Geboten Gottes mit allem Ernst, Eifer und Lust gehorsam zu sein." Ostorodt (Unterricht), S. 147.

⁵¹⁸ "Q: Ergo sunt alia praecepta a Deo per Mosen tradita?"

R: Sunt; quorum alia ad ritus exteriores, vulgo cerimonias vocatos; alia ad judicia pertinent: verum ea Christus partim expresse, partim tacite sustulit. Aperte per Apostolos, potissimum vero per Paulum Apostolum, magnam partem praeceptorum, ad ritus exteriores // seu cerimonias spectantium, sustulit & abolevit: alii vero ritus exteriores seu cerimoniae, quae aperte sublatae non sunt, proprietate N. Foederis abolitae censi debent, propter eandem causam, propter quam aliae sublatae sunt, quas aperte sublatas deprehendimus."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 111-112.

⁵¹⁹ "Q: Quae vero proprietates est N. Foederis?"

R: Ea, quod plane spirituale sit, neque in ullis rebus externis, verum in interioribus sit positum. Porro, ritus exteriores, vulgo cerimoniae vocatae, spirituales non sunt; quippe cum exteriorem faciem respiciant."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 112.

⁵²⁰ Vgl. KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 111-146.

⁵²¹ KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 5 (De Promisso Vitae aeternae), S. 167-189 (in der Ausgabe sind durch einen Zahlendreher im Seitenübergang von 167 auf 186 (eigentlich: 168) durch die falsche Fortzählung 19 Seiten überschlagen; Kap. 5 umfaßt tatsächlich nur 5 Seiten!) und KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 6 (De Promisso Spiritus Sancti), S. 189-197.

⁵²² "Christi lex quia ut diximus est complementum et perfectio legis Mosaicae sine dubio ipsa lege Mosaica est perfectior. Nec tamen negandum est, quin ipsa quoque lex Mosis ab hominibus interiorem probitatem requireret, licet non tam exactam, ut Christi lex requirit, quae vicissim non minus quam lex Mosis externam probitatem seu sanctitatem postulat, sed multo tamen excellentiorem." Faustus Socinus: Ad objectiones s. articulos Cuteni Ministri Euangelici F. S. responsio (= BFP II, S. 454b (11)).

Vgl. auch Faustus Socinus über den Glauben an Christus: "nihil novi attulit, ---- sed novas tantum qualitates religioni addidit, quatenus Christus perfectiora et praestantiora tum praecepta tum promissa Dei nomine proposuit." Faustus Socinus: Fragm. catech. Prior (= BFP I, 677). In diesem Sinn ist auch der Rakower Katechismus zu verstehen:

"Q: Quanam sunt perfecta mandata Dei per Christum patefacta?"

R: Pars eorum continetur in Praeceptis a Mose traditis, una cum iis, quae sunt eis in N. Foedere addita. Pars vero continetur in iis, quae peculiariter ipse Christus praescripsit."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 111.

⁵²³ "si Novo Testamento auctoritas adjungatur, necessario Veteri quoque Testamento auctoritas adjungitur, praeterquam quod, si concedatur ipsam modo Veteris Testamenti historiam esse veram, hoc satis esse debet iis, qui ajunt, utrique istorum librorum fidem adhibendam esse. Qui enim novum Testamentum recipit, habet in ipso, quidquid sibi est opus, quid attinet ad doctrinam. Quod si tamen interdum in rebus ad doctrinam spectantibus est quod Vetere quoque Testamento utatur, ea doctrinae pars tunc aliud nihil, nisi historia cencenda est, qualia sunt praecepta, quae Deus per Mosen dedit." Faustus Socinus, De Scripturae Sacrae auctoritate (= BFP I, S. 278).

Einschlägig ist auch: "Adeo ut utilis quidem plures ob causas sit lectio Veteris Testamenti iis, qui Novum recipiunt, id est, hominibus Christianae religionis, sed non tamen necessaria. Quandoquidem ista suo tempore et vera fuerunt et sancta. Sed postea qualitatem mutaverunt, quum mutatum est testamentum (ut etiam ipsa nomina indicant, Vetus et Novum), id est foedus, quod pepigit Deus cum populo suo." Faustus Socinus: De Scripturae Sacrae auctoritate (= BFP I, S. 271).

Gleichwohl lehren die Sozinianer, dass auch das AT durch Inspiration entstanden sei⁵²⁴ - alle heiligen Schriftsteller haben nach Sozzini, angetrieben vom göttlichen Geist und unter seiner Weisung (*divino spiritu impulsu eoque dictante*) geschrieben⁵²⁵. Doch ist nur dasjenige als sicher irrtumsfrei anzusehen, was im religiösen Sinne wahrheitsrelevant ist⁵²⁶; in 'Nebendingen' konnten selbst die ntl. Apostel irren⁵²⁷. Unechtes, das in den Schrifttext eingedrungen ist, muss deshalb mittels Kritik beseitigt werden.

Auch die Sozinianer sprechen von Vollkommenheiten der Schrift, der Axiopistie⁵²⁸, sofern sie die allein wahre und göttliche Religion verkündigt,

⁵²⁴ "Atqui inter omnes qui Christianam religionem ubique terrarum profitentur, plane constat, in Bibliis, hoc est, in liberis veteris Testamenti, qui Hebraice, et Novi, qui Graece extant, nihil scriptum esse, quod a divino spiritu non est profectum, idque isti ipsi, cum quibus nunc nobis res est, minime audent negare, nisi simul confiteri velint, se de veritate Christianae religionis dubitare." Faustus Socinus: *Adversus eos, qui rerum ad salutem suam aeternam pertinentium, cognitionem, diligenter, per se ipsi non inquirunt* (= BFP I, S. 344).

⁵²⁵ "quandoquidem monumenta habemus, quae nobis Deus mirabili et benignissimo consilio dedit et conservavit, divinorum virorum, qui vel ab ipso divino spiritu impulsu eoque dictante, vel Spiritu sancto pleni illa litteris commiserunt; hi sunt libri, quos Biblia, seu Vetus et Novum Testamentum vulgo appellamus." Faustus Socinus: *Lectiones sacrae ...*, quibus auctoritas Sacrarum Literarum praesertim Novi Foederis asseritur (= BFP I, S. 287).

⁵²⁶ "quos (Apostolos) sane in iis, quae ad aeternam salutem omnino pertinent, errare non potuisse, et ratio manifesta, et Christi apertissima verba atque promissa plane demonstrant." Faustus Socinus: *Ad Math. Radecium Ep. 2* (= BFP I, S. 374).

Der Rakower Katechismus erörtert im Anfangskapitel über die Hl. Schrift Einwände, aufgrund derer die Gewißheit (*certitudo*) – im Sinn von Glaubhaftigkeit - der Hl. Schrift beargwöhnt werden könnte. Der dritte Einwand beruht auf der Annahme, daß 'von irgendwoher feststeht, das Buch sei verdorben' (*cum apparet alicunde, librum esse corruptum*). Mit der Argumentation folgt der Rakower Katechismus dem von Fausto Sozzini in 'De Sacrae Scripturae Autoritate' entwickelten Nachweisverfahren. Dazu oben S. 75.

Zusätzlich verweist der Katechismus auf die erkennbare innere Stimmigkeit der Schriften des Neuen Testaments: "In his scriptis omnibus nulla repugnantia, nulla falsitas revera apparet, quod accurata discussione locorum omnium, qui tale quid prae se ferunt demonstrare non difficile esset. ... // si tertia Causa hic locum haberet, oporteret haec scripta vel ex toto, vel ex parte, esse corrupta: Ex toto corrumpi non potuerunt; nec enim jam ii autores essent horum scriptorum, quos paulo ante esse docuimus. Sin vero ex parte corrupta fuissent, certe aut in iis rebus, quae sunt magni momenti; aut in iis, quae non sunt magni momenti corrupta fuissent. In illis quae sunt magni momenti ea scripta depravari non potuisse hinc apparet; quod pars depravate latere non posset, eo quod incorruptis non responderet. In rebus vero non magni momenti, si depravatio aliqua existat, ea non tanti ponderis est, ut fidem libri ullo modo vocet in dubium."

KR, *De Scriptura Sacra*, Kap. 1 (*De certitudine Sacrarum Literarum*), S. 4-5.

⁵²⁷ "Nam aut quae docent, ad res quasdam spectant, quae omnino fieri credive debeant; et haec vere doctrinae pars est, nec nullo modo fieri potest, ut si isti tales sunt, quales in historia sunt descripti, hic errare potuerint: aut ea, quae docent, ad explanationem pertinent aliquorum Jesu verborum ad res faciendas vel credendas minime spectantium, ... vel ad interpretationem aliquorum locorum Veteris Testamenti, et ad explicationem argumentorum inde ductorum, aliave ratione ab ipsis in medium allatorum; et haec minus proprie doctrinae pars est, sed potius additamentum (ut sic dixerim) vel probatio doctrinae; quodque huc attinet, fieri posset, ut verissima ea omnia essent, quae de ipsis historia affirmat, et tamen ipsi nonnunquam hac in parte leviter errassent." Faustus Socinus: *De Scripturae Sacrae auctoritate* (= BFP I, S. 278).

In derselben Schrift heißt es auch: "Repugnantiae porro aut diversitates seu verae, seu quae videri tantum possint, quae in rebus sunt parvi momenti, eae sunt, quae pertinent ad historiam. ... Summa est, eos nihil prorsus inter se dissentire in iis historiae partibus, quae alicujus sint momenti; et quod in quibusdam rebus minimis inter se differant, hoc non solum illis non minuere, sed augere etiam debere auctoritatem et fidem. Hinc enim apparere, eos non scripsisse quidpiam ab ipsis communi consensu confictum, reque vera diversos scriptores fuisse, qui rei gestae veritate impulsu, idem reipsa aperte scripserunt. Quamvis in quibusdam paucis rebus, quae nullius sunt ponderis, quum fieri possit, ut alius alio rerum veritatem melius tenuerit, fortasse aliquantum, aut etiam multum diverse alius ab alio scripserit." Faustus Socinus: *De Scripturae Sacrae auctoritate* (= BFP I, S. 267).

⁵²⁸ Der Katechismus führt zuerst den vierfach differenzierten negativen Beweis, dass der Glaubwürdigkeit des Neuen Testaments nichts entgegensteht:

sowie von ihrer Suffizienz⁵²⁹ und Perspicuität⁵³⁰; beide Qualifizierungen sind aber im Rahmen des eingeschränkten Inspirationsbegriffs zu verstehen. Diese Einschränkung ist die Folge nachstehender hermeneutischer Prämisse: Es gibt zwei vernünftige Gesichtspunkte, anhand derer eine Schriftaussage als echter Schriftinhalt auszuweisen ist: 1. Die Schriftaussage ist der Vernunft gemäß. Das bedeutet: In der Bibel kann zwar manches enthalten sein, das über die Vernunft und das menschliche Fassungsvermögen hinausgeht, aber nichts, das gegen die Vernunft und den allgemeinen Sinn (sensus communis) selbst steht⁵³¹. 2. Die Schriftaussage ist moralisch bedeutsam bzw. nutzbar. Damit ist gesagt, dass die Schrift nichts moralisch Unnützes oder praktisch Unverwertbares offenbart.

Mit dieser Konzentration der Lehre beanspruchen die Sozinianer, das Christentum in seinem ursprünglichen und echten Wesen⁵³² nach Jahrhunderten des Irrtums wieder ans Licht zu bringen.

"Q: Qui vero docebis nullam esse causam cur dubitari queat de iis scriptis: primum vero de scriptis N. Testamenti?

R: Quattuor de causis, ut apparet, jure de veritate librorum dubitari potest: e quibus nullam hic deprehendere licet.

Q: Quaenam sunt istae causae?

R: Prima est, cum de Autore libri nihil prorsus constat: secunda, cum Autor est suspectus: tertia, cum apparet, alicunde, librum esse corruptum: Quarta // cum Testimonia supersunt idonea, quae fidem libro derogent.

KR, De Scriptura Sacra, Kap. 1 (De Certitudine sacrarum literarum), S. 2-3.

Der Katechismus räumt aber nicht nur den falsifikationistischen Vorbehalt mit der Erläuterung, warum den Schriften nicht zu mißtrauen sei, aus, sondern führt vielmehr auch eine positive Begründung dafür an, warum den neutestamentlichen Schriften zu glauben ist:

"Q: cur iisdem (Scriptis Novi Testamenti) fides sit adhibenda?

R: Etsi hoc ipsum, quod nulla sit justa de iis dubitandi causa, magnum argumentum suppeditet, cur iis fides sit habenda, afferam tamen causam adhuc longe gravissimam, quae fidem iisdem conciliet necessario.

Q: Quaenam ea est?

R: Religionis Christianae veritas: quae cum iis tantum, nec ullis aliis libris comprehensa sit, apparet, iis libris necessario propterea habendam esse fidem.

Q: At quanam re fidem facies mihi religionem Christianam esse veram? //

R: Ipso Religionis Christianae autore, qui fuit homo divinus; ac ipsa Religione, quae etiam divina est.

Q: At unde constat Religionis Christianae Autorem fuisse hominem vere divinum?

R: E miraculis vere divinis, quae idem fecit: & quod idem, cum Religionis a se traditae causa mortem acerbissimam adiiisset, a mortuis sit a Deo excitatus.

KR, De Scriptura Sacra, Kap. 1 (De Certitudine sacrarum literarum), S. 6-7.

⁵²⁹ An die zusammenfassende Feststellung des Schülers, er habe verstanden, daß die Schriften sicher und festgegründet (certa et firma) seien, schließt die Frage an: "an etiam sint ita sufficientia (scripta divinarum litterarum), ut in rebus ad salutem necessariis, iis solis acquiescendum sit?"

R: Prorsus sufficientia sunt ad eam rem; eo quod fides in Dominum Jesum Christum, & Obedientia mandatorum ejus, sit in iis scriptis Novi Foederis sufficientissime tradita & explicata, quam ex Dei promisso vita aeterna consequitur."

KR, De Scriptura Sacra, Kap. 2 (De Sufficientia Scripturae Sacrae), S. 12.

⁵³⁰ "Q: an vero eadem perspicua sit omnibus & facilis, ostende.

R: Etsi difficultates quaedam in ea occurrant; est tamen Scriptura sacra, praesertim novi Foederis, facilis & perspicua in iis, quae ad salutem sunt prorsus necessaria."

KR, De Scriptura Sacra, Kap. 3 (De Perspicuitate Sacrarum Litterarum), S. 14.

⁵³¹ "multa ... divinitus patefiunt supra rationem & humanum captum : nihil tamen contra rationem sensumque ipsum communem". Faustus Socinus: Responsio ad libellum JACOBI VUJEKI, de Divinitate filii Dei & Spiritus Sancti. BFP II, 531-623; hier S. 617.

Zum Ausdruck 'sensus communis' bzw. notiones communes vgl. unten S. 358, Anm. 1793.

⁵³² Vgl. zum Problemhorizont R. Schäfer: Art. Christentum: Wesen des, HWP 1, Sp. 1008-1016.

9.2.2 Gotteslehre

Die Gotteslehre (De Cognitione Dei), genauer das heilsnotwendige Wissen von Gott⁵³³, umfasst die Lehre von Gottes Wesen und Gottes Willen. Im sozinianischen Verständnis sind Gottes Wesen und Gottes Dasein deckungsgleich. Denn das Wesen Gottes wird in Beziehung auf den Menschen oder allgemeiner die endliche Schöpfung aufgefasst: Auf die Frage, 'was heißt erkennen, dass Gott sei', antwortet der Rakower Katechismus: 'erkennen, oder vor allem fest überzeugt sein, dass er aus sich selbst über uns göttliche Macht habe'⁵³⁴. Sein und Herrschaft Gottes sind als identisch gesetzt. Gott, und das bedeutet für die Sozinianer: allein der Vater Jesu Christi, ist absolut frei darin, seinen Willen zu bestimmen. Denn die Freiheit der Willensbestimmung hat Gott aus sich selbst (ex se ipso); im soteriologischen Vollzug folgt daraus, dass sich Gott von unbotmäßigen Menschen wieder abwenden kann.

Dass Gott ist und was er ist, von Gottes Existenz und seinen Eigenschaften, kann der Mensch allein durch Offenbarung wissen. Beweise für das Dasein Gottes konzentrieren sich daher in dem Beweis für die Autorität der Schrift. Für Gottes Eigenschaften gilt als allgemeine Regel, 'dass die wesentlichen Eigenschaften Gottes' der Wirklichkeit nach niemals voneinander getrennt werden können, auch wenn wir nicht umhin können, sie als unterschiedene aufzufassen. Diese Unterschiedenheit wird so stark gewichtet, dass die sozinianische Theologie behauptet: Aus der Erkenntnis einer Eigenschaft Gottes ergibt sich nicht auch die Erkenntnis einer anderen Eigenschaft Gottes⁵³⁵.

In dem, was es über das Wesen Gottes zu wissen gibt, unterscheiden die Sozinianer zwischen heilsnotwendigem und zum Heil hinführendem Wissen⁵³⁶. Zur ersten Gruppe gehört das Wissen darüber, dass Gott ist, dass er – im Sinn des Monotheismus - nur einer ist, dass er ewig, vollkommen gerecht, wissend und mächtig ist⁵³⁷, zur zweiten Gruppe gehört die antitrinitarische Näherbestimmung des einen Gottes als 'eipersonale' Substanz⁵³⁸.

Was das Verständnis einzelner Eigenschaften angeht, hat sich der Sozinianismus besonders am Problem der göttlichen Allwissenheit abgearbeitet. Gottes Allwissenheit ist, sofern sie ein Vorauswissen auch des Zukünftigen in sich begreift, beschränkt. Das notwendige Zukünftige weiß Gott voraus, nicht aber das von der menschlichen Freiheit abhängige mögliche Zukünftige (contingentia futura). Diese Einschränkung wird von

⁵³³ "Expone igitur mihi quibus in rebus sita sit Dei notitia. In eorum, quae ad Essentiam ipsius pertinent, & Voluntatis ipsius cognitione." KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 23.

⁵³⁴ "Quid vero est nosse quod Deus sit? Agnoscere, aut certe firmiter persuasum habere, eum ex seipso in nos divinum habere imperium." KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 24.

⁵³⁵ "Satis hic nobis erit illud tenere quod omnes fatentur, ea quae naturaliter Deo insunt, numquam a se invicem reipsa sejungi posse: interim tamen necesse esse, ut et ista et caetera omnia aliter atque aliter animo concipiamus ac porro etiam describamus, et uno cognito atque explicatio non protinus cognita atque explicata esse caetera." Crell (De Uno Deo et ejus attributis), S. 110.

⁵³⁶ "Quaenam sunt quae ad essentiam ipsius pertinent? Ea sunt duplicia; primum genus est eorum, quae prorsus ad salutem sunt necessaria; alterum vero eorum, quae ad salutem vehementer conducunt. KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 23.

⁵³⁷ "Quaenam sunt, quae ad essentiam // pertinent, ad salutem prorsus necessaria? Sunt ea, quod Deus sit; quod sit tantum unus; quod aeternus; quod perfecte-justus, perfecte-sapiens, & perfecte-potens." KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 23-24.

⁵³⁸ "quae ad eam rem vehementer utilia ... // ut cognoscamus in Essentia Dei unam tantum personam esse." KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 28-29.

der antiprædestinarianischen Überzeugung bestimmt, dass ein vollständiges Vorkennen der menschlichen 'freien' Handlungen durch Gott die Freiheit der Handlungen selbst aufheben würde.

Die Gerechtigkeit Gottes bestimmen die Sozinianer vordringlich als Billigkeit oder Angemessenheit (*aequitas*), Güte und Wahrhaftigkeit, während der Charakter der strafenden Gerechtigkeit ganz und gar in den Hintergrund tritt.

Das Attribut der göttlichen Einheit ist in gestufter Weise relevant. Als Aussage des Monotheismus benennt diese 'Eigenschaft' ein für das Verständnis Gottes wesentliches Merkmal. Die Kenntnis der Einheit Gottes ist zur Seligkeit nötig, weil der Mensch sonst dessen ungewiss wäre, wer ihm die Seligkeit eröffnet hat⁵³⁹. Daher wird in der Schrift so häufig betont, dass Gott *einer* ist⁵⁴⁰ (Dtn 6, 4; Dtn 32, 39; Mk 12, 29; 1 Tim 2, 5; Eph 4, 6; Gal 3, 20). Die Betonung des Monotheismus erweist sich dabei als ganz und gar umgriffen von der praktisch-sittlichen soteriologischen Funktion der Gotteserkenntnis. Denn Gott dient als Garant der Kontinuität humaner Identität.

Zur Seligkeit dringend nützlich zu wissen ist, dass Gott als einer auch 'nur' einer der Person nach ist⁵⁴¹.

Der Gegensatz zur orthodoxen Trinitätslehre ist im Katechismus qua Bestreitung der exegetischen Belege zwar ausgeführt⁵⁴², dem Ton nach aber nur milde angesprochen. Ein ganz anderes Bild bietet die Polemik, denn der Widerspruch gegen dieses 'Dogma' bildet "eigentlich den Mittelpunkt der sozinianischen Opposition gegen die (protestantische) orthodoxe Lehre"⁵⁴³.

Der Katechismus 'lehrt', die Trinitätslehre sei vernunft- und schriftwidrig. Zuerst wird die Unvernünftigkeit der Trinitätslehre erwiesen: Es können nicht der Anzahl nach mehrere Personen in der göttlichen Essenz sein; auch lässt sich der dogmatischen Formulierung des Verhältnisses der drei Personen untereinander kein widerspruchsfreier Sinn geben⁵⁴⁴.

Extrem viel Raum widmet der Katechismus der Bestreitung der *divina natura Christi*⁵⁴⁵. Punkt für Punkt widerspricht der Katechismus den von der Orthodoxie angeführten Belegen und stellt die alternative sozinianische Auslegung dagegen: In diesem Sinne traktiert werden die ewige Zeugung Christi, die Beilegung von Gottesnamen, Christi Schöpfungsmittlerschaft,

⁵³⁹ "Quod autem (est nosse) quod (Deus) unus tantum sit? Agnoscere & certo credere, quod ipse tantum sit, qui ex seipso divinum in nos habeat imperium." KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 24 und "Quomodo secundum nosse ad salutem necessarium esse demonstrabis? Nisi crederemus Deum unum tantum esse, tum animo distrahi nos oporteret, incertos prorsus quisnam eam viam nobis praescripsisset" KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 26.

⁵⁴⁰ "propterea, saepius Scriptura nos admonet ejus rei, Deum // unum esse (der Katechismus führt eine Vielzahl von Schriftbelegen an)" KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 26-27.

⁵⁴¹ "Hoc sane vel hinc patere potest, quod Essentia Dei sit una numero; quapropter plures numero personae in ea esse nullo pacto possunt, cum persona nihil aliud sit, nisi Essentia individua intelligens." KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 29.

⁵⁴² KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 33-37

⁵⁴³ Zöckler, Art. Socin, RE³, Bd. 18, S. 471, 25f.

⁵⁴⁴ "plures numero personae in una essentia divina esse non possunt" KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia) S. 29; der trinitarische Gottesbegriff als 'Zumutung der Ratio' hindert zusätzlich den frömmigkeitlichen Zugang zum Christentum: "alienis a Religione Christiana magno est ad eam amplectendam impedimento, dum ea quae veritati divinae & rationi sanae adversa sunt, tradit" KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 37.

⁵⁴⁵ KR, De cognitione Christi: & primum de ESSENTIA IPSIUS, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 43-107.

Präexistenz und Inkarnation sowie Aussagen über seine Gleichheit mit Gott, seine Auszeichnung vor aller Kreatur etc.

Schließlich bestreitet der Katechismus auch das trinitarische Sein des Hl. Geistes: Der Hl. Geist werde nirgends in der Schrift ausdrücklich Gott genannt⁵⁴⁶; werden ihm bisweilen göttliche Attribute beigelegt, so hat das seinen Grund darin, dass er, wie Lk 1, 35 und Lk 24, 49 belegen, eine Kraft und Wirksamkeit Gottes ist⁵⁴⁷. Daher wird unter dem Namen des Hl. Geistes oft Gott selbst, sofern er wirkt, verstanden. Die 'trinitarische' Auslegung solcher Schriftstellen, in denen Vater, Sohn und Hl. Geist zugleich und miteinander als 'gleichrangig-Unterschiedene' genannt werden (Mt 28, 19; 1 Kor 12, 4-6; 1 Joh 5, 7), versucht die sozinianische Exegese ebenfalls zu entkräften⁵⁴⁸.

9.2.3 Schöpfungslehre und Anthropologie

Im Schöpfungsverständnis der Sozinianer stehen Gott und 'die geschaffene Welt' im Verhältnis der Distanz zueinander. Die 'creatio ex nihilo', das unmittelbar-'ursprungslose' Entstehen der Schöpfung aus Gottes Wort, lehnen die Sozinianer ab und übernehmen in der Generation nach Fausto Sozzini, in konsequenter Entwicklung seiner Gedanken, die mediatisierende Lehre von der *materia prima* (Völkel, Moscorow, Wiszowaty), aus der Gott die Welt gebildet habe⁵⁴⁹. Nach diesen späteren sozinianischen Autoren ist die Stelle in 2 Makk 7, 28, nach der Gott die Welt 'ex nihilo' geschaffen habe, in Analogie zu Weisheit 11, 17, Gott habe alles aus ungestalteter Materie gebildet, auszulegen. Mit der gestaltlosen Materie von Weisheit 11 sei das 'Nichts' aus 2 Makk identisch. Diese Materie war weder in Wirklichkeit noch nach ihrer natürlichen Anlage das, was später aus ihr gebildet wurde, und ohne das Einwirken der unendlichen Kraft Gottes hätte sie keine Gestalt angenommen. Gen 1, 1 sei eine summarische, überschriftartige Zusammenfassung der anschließenden Erzählung ("Am Anfang, *als* Gott den Himmel und die Erde schuf, *da* war die Erde wüst und leer"), der Schöpfungsbericht deren Ausgestaltung. Das Tohuwabohu, das von der Erde in ihrem ursprünglichen Zustand ausgesagt werde, sei die gestaltlose Materie, von der Weisheit 11 spricht. Da Moses nichts von der Schöpfung dieses Tohuwabohu sage, bestehe die Freiheit, das der Vernunft Gemäße als Sinn der Schriftaussage anzunehmen⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ "Spiritus sanctus nusquam in Scripturis vocatur expresse Deus; quia vero quibusdam locis ea attribuit ipsi Scriptura, // quae Dei sunt, non eo facit, ac si ipse vel Deus sit, vel persona Divinitatis, sed longe aliam ob causam" KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 31-32.

⁵⁴⁷ Man vergleiche auch die antitrinitarische Auslegung zu 1 Kor 12, 4-6: "Quia vero hic cum Deo, Domini & Spiritus sancti fit mentio, ideo fit, quod Dominus sit ille, per quem Deus ista omnia operetur : & Spiritus itidem sancti, quod de ejusmodi rebus hic agatur, quae ad solos credentes pertinent, quas Deus non alia // virtute sua quam per Spiritum sanctum operetur & efficiat." KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 35-36.

⁵⁴⁸ KR, De Cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei essentia), S. 32-36.

⁵⁴⁹ "Primo igitur de materia dicendum est, de qua contrariae in speciem sententiae, sed severa eadem, in duobus apocryphis ut vocant libris extant. Nam 2 Mak 7, 28 legimus, Deum coelum et terram et omnia, quae in eis sunt, hominemque ex nihilo fecisse. Auctor tamen libri sapientiae (Weish 11, 17) asserit, Deum ex informi materia omnia creasse. Posterior locus prioris est explicatio. Ideo enim Deus ex nihilo omnia fecisse dicitur, quia ea creavit ex materia informi, hoc est ejusmodi, quae nec actu nec naturali aliqua potentia seu inclinatione id fuerit, quod postea ex ea fuit formatum, ita ut nisi vis quaedam infinita accessisset, numquam quicquam ex ea fuisset exstiturum." Völkel (De vera Religione), S. 480.

Der KR behandelt die Lehre von der Schöpfung nicht ausführlicher.

⁵⁵⁰ Vgl. für weitere Belege Fock (Socinianismus), S. 481-483.

Der Mensch ist zum Bild Gottes erschaffen worden. Die Gottebenbildlichkeit besteht der Hauptsache nach in der Herrschaft über die vor ihm geschaffenen, untergeordneten Lebewesen⁵⁵¹. Geist und Vernunft sind nicht die Gottebenbildlichkeit selbst, sondern deren Instrumente, bewirkende Ursache der Herrschaft⁵⁵².

Der Adam des Urstandes ist im Vergleich zur orthodoxen Bestimmung ein 'gewöhnliches' Geschöpf: Er war lediglich von sterblicher Natur⁵⁵³; mit besonderer Weisheit und Erkenntnis ist er nicht begabt gewesen⁵⁵⁴, vielmehr eignete ihm eine kindliche Naivität, da er an seiner Nacktheit keinen Anstoß nahm⁵⁵⁵; eine anerschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit kam Adam nicht zu und auch das ethische Vermögen war mangelhaft, da der ursprünglich geschaffene Mensch in moralischer Hinsicht nur eine Veranlagung, nicht aber das Wollen, gut zu handeln, besaß⁵⁵⁶.

Aus der Gottebenbildlichkeit folgt die natürliche Unsterblichkeit nicht⁵⁵⁷, da der Mensch auch nach dem Sündenfall noch gottebenbildlich ist (Gen 9, 6; Jak 3, 9)⁵⁵⁸. Ebenso spricht die Bezeichnung alles Geschaffenen als 'gut' (Gen 1, 31) nicht für die natürliche Unsterblichkeit, da 'gut' zu verstehen ist als 'seinem Zweck entsprechend' in dem Sinn, dass nichts Verkehrtes in Adam war⁵⁵⁹. Vielmehr insinuiert der mosaische Schöpfungsbericht die natürliche Sterblichkeit des Menschen - der Mensch wurde aus einem Erdkloß gebildet⁵⁶⁰; ihm war mit seiner Erschaffung bestimmt zu essen und sich fortzupflanzen⁵⁶¹; erst der Baum des Lebens sollte ihm Unsterblichkeit

⁵⁵¹ "Dei imago et similitudo ad quam conditus est homo, ne in ipsa quidem mente ac ratione, unde omnis justitia in ullum derivari poterat, praecipue consistit, sed in dominatu rerum omnium, praesertim inferiorum, sex illis diebus a deo creatarum". Faustus Socinus: Praelectiones Theologicae (= BFP I, S. 539).

⁵⁵² "Quamquam in imperio illo mens quoque et ratio inclusa est, cum ratio est mens, qua homo est praeditus, ejus imperii causa efficiens sint. Adime enim homini rationem et mentem, et illi omne propemodum imperium in res creatas ademeris." Faustus Socinus: De statu primi hominis ante Lapsum (= BFP II, S. 286).

⁵⁵³ "homo natura nihil habet commune cum immortalitate" KR, De via salutis, Kap. 1 (De causis patefaciendae Salutis viae), S. 16.

⁵⁵⁴ "sapientiam illam, quae Adamo ante lapsus tribuitur, ideam in cerebro nostro (Orthodoxorum; Vf.) natam" Schmalz gegen Franz, S. 44 (zitiert nach SAS II, 76b).

⁵⁵⁵ "Adamum ante peccatum instar infantis, vel pueri fuisse, qui, quid esset, nudum esse, scire non potuerit." Schmalz, Librum de vero & naturali Dei Filio, S. 60 (zitiert nach SAS II, 76b).

⁵⁵⁶ "Justitia – non est perfectio hominis naturalis sed voluntaria. Quare non potuit eam homo in creatione nancisci: sed si libero arbitrio liberaque voluntate, qua praeditus erat, recte usus fuisset, eam adeptus esset. In eo naturalis perfectio hominis est, ut omni labe ac vitio careat, haec quae fuit ab initio in primo nomine, qui integer et incorruptus creatus est: sed libera tamen ad malum non minus quam ad bonum voluntate. Non potest autem ista perfectio justitia nisi improprie appellari, quatenus scilicet omnis injustitia adhuc abest, quod tamen rursus et ipsum minus proprie dictum est, cum proprie ab homine injustitia abesse dicatur, si injuste agendi occasione saepius sibi ablata, nihil injuste egerit." Faustus Socinus: Praelectiones Theologicae (= BFP I, S. 540).

⁵⁵⁷ "Quod ad testimonium attinet (Gen 1, 26.27) quod hominem creatum ad imaginem Dei pronunciat, sciendum est, imaginem Dei, non significare immortalitatem" KR, De via salutis, Kap. 1 (De causis patefaciendae Salutis viae), S. 17.

⁵⁵⁸ "Etiam postquam morti est penitus obnoxius, eam imaginem retinere dicitur (Gen 9, 6; Jak 3, 9)" Fausto Sozzini, De statu primi hominis ante Lapsum adv. Puccium, S. 7 (zitiert nach SAS II, S. 81a – b).

⁵⁵⁹ "vidit Deus, omnia aptissime & convenientissime a se perfecta fuisse, & talia prorsus extitisse, qualia ea esse antea sibi proposuerat." Fausto Sozzini, De statu primi hominis ante Lapsum adv. Puccium, S. 61 (zitiert nach SAS II, 79a).

⁵⁶⁰ "Cur vero nihil habet commune homo cum immortalitate? Idcirco, quod ab initio de humo formatus proptereaque mortalis creatus fuerit." KR, De via salutis, Kap. 1 (De causis patefaciendae Salutis viae), S. 17.

⁵⁶¹ "quod simul atque fuit creatus, cibis vescendis et liberis gignendis a Deo destinatus fuit, quarum rerum utramque cum immortalis natura pugnare nemo non intelligit" Faustus Socinus: Quod Regni POLONIAE & Magni ducatus Lithuaniae homines, vulgo Euangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino & deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vocantur (= BFP I, S. 703).

verleihen. Wäre, vom Neuen Testament her argumentiert, die Sterblichkeit eine Sündenstrafe, so könnte sie nicht diejenigen betreffen, die an Christus glauben, da Christus die Sünde getilgt hat. In der Schriftstelle Röm 5, 12, nach der durch die Sünde der Tod in die Welt gekommen ist, darf Tod nicht als Sterblichkeit verstanden werden; es sei lediglich ausgesagt, dass Adam wegen seiner Sünde notwendig habe sterben müssen⁵⁶².

Der Sündenfall ist der Sturz eines schwächlichen Wesens von geringer Erkenntniskraft und ungeübtem sittlichem Willen, in dem die Sinnlichkeit stärker als die Vernunft wirkte. Das Verbot regte die Sinnlichkeit zur Übertretung des Verbotes an, so dass mit der Übertretung das in Adam Angelegte ausbrach. Adam sündigte nicht unter Zwang, sondern 'aus freien Stücken'; seine Sünde war damit Vollzug und Fehlentscheidung im Akt der Wahl zwischen gut oder böse⁵⁶³.

Diese Freiheit der Wahl und das Vermögen zwischen gut und böse zu unterscheiden, haben weder Adam noch seine Nachkommen durch den Sündenfall verloren⁵⁶⁴. Sofern die Erbsünde als derartige Einschränkung verstanden wird, bestreiten die Sozinianer sie heftig⁵⁶⁵. Als Negation der Freiheit zum Guten widerspreche die Erbsünde der Schrift, die in ihren Ermahnungen zu Buße und Umkehr die Freiheit des Menschen voraussetze⁵⁶⁶, und sie widerspreche zugleich auch der Vernunft. Eine Erbsünde wäre nicht Sünde im eigentlichen Sinn, weil Sünde nur da sein kann, wo Schuld ist; an der Sünde Adams aber trifft die Nachfahren keine Schuld⁵⁶⁷. Erbsünde im Sinn einer Reduktion der Natur des Menschen

⁵⁶² R: Apostolus eo in loco (Röm 5, 12) non agit de immortalitate, verum de morte ipsa: Mortalitas vero a morte multum dissidet; siquidem potest esse quis mortalis, nec tamen unquam mori.

Q: Quae igitur est horum verborum sententia, quod mors per peccatum introierit in mundum?

R: Haec, quod Adamus ob peccatum, decreto & sententia Dei, aeternae morti subjectus est; proinde omnes homines, eo quod ex eo nati sunt eidem aeternae morti subiaceant." KR, De via salutis, Kap. 1 (De causis patefaciendae Salutis viae), S. 19.

⁵⁶³ "Peccatum verum est transgressio voluntaria divinae voluntatis, extra quam peccatum nullum datur aliud" Schmalz gegen Franz, S. 42 (zitiert nach SAS II, 85b).

⁵⁶⁴ "certum est, primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset: nec vero ulla causa subest, cur Deus post ejus lapsum illum eo privaret" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 223.

"Unum illud peccatum per se non modo universos postgressos, sed ne ipsum quidem Adamum corrumpendi vim habere potuit." Fausto Sozzini, Praelectiones Theologicae, S. 13 (zitiert nach SAS II, 81b).

"Dass nun der Mensch einen freien Willen hab', wird aus dem klärlich bewiesen, dass der erste Mensch, von welchem wir alle herkommen, und derhalben seiner Natur theilhaftig sind, von Natur, wie er von Gott geschaffen ... den freien Willen gehabt hat." Ostorodt (Unterricht), S. 264.

"voluntatem Dei mandata servandi unumquemque habere posse per naturam" Ostorodt (Institutio), S. 281 (zitiert nach SAS II, 87b).

⁵⁶⁵ "Peccatum Originis nullum prorsus est: quare nec liberum arbitrium vitiare potuit: nec enim e Scriptura id peccatum // originis doceri potest" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 223-224.

"Peccatum illud originale mera est fabula", Schmalz gegen Franz, S. 46 (zitiert nach SAS I, 83b).

"Concludimus igitur, nullum improprie etiam loquendo peccatum originale esse, id est ex peccato illo primi parentis nullam labem aut pravitatem universo humano generi necessario ingenitam esse sive inflictam quodammodo fuisse" Fausto Sozzini: Praelectiones Theologicae (= BFP I, S. 541).

⁵⁶⁶ "lapsus Adae cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ipsius posset, habere non potuit." KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 224 und "Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires, ad ea, quae Deus ab illis requirit, perficiendum; at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 226.

⁵⁶⁷ "Tametsi enim omnes ab Adamo prognati morti perpetua sunt obnoxii, id non ideo sit, quod ipsis Adami delictum imputetur; sed quia ab eo progeniti sunt, qui morti perpetuae divino decreto fuit addictus, & ita non

besteht eigentlich überhaupt nicht⁵⁶⁸. Alle Nachkommen Adams werden im selben Zustand geboren wie Adam selbst. Gewisse Folgen hatte die Sünde Adams aber doch: Denn während Adam hatte sterben *können*, *muss* die Menschheit nach Adam sterben, denn der von Natur sterbliche Mensch wurde seiner Sterblichkeit überlassen⁵⁶⁹. Auch ist im Verlauf der menschlichen Geschichte in den Menschen eine Geneigtheit zu sündigen im Sinne der 'Einschleifung durch einen Habitus' entstanden⁵⁷⁰. Somit ist die Freiheit des Menschen im Vergleich zu Adam eingeschränkt, doch durch Gottes Hilfe kann auch er sich das Heil aneignen⁵⁷¹. Diese Hilfe kräftigt den Menschen gegen die zügellosen und vernunftwidrigen Sünden; sublimere Sünden, über die die vernünftige Selbstbetrachtung keinen Aufschluss gibt, vermag der Mensch an den im Neuen Testament offenbarten Forderungen Gottes zu erkennen; durch die besonders kräftigen und hohen Verheißungen Gottes vermag er jedoch, auch sie zu bezwingen.

9.2.4 Person Christi

Aufgrund der Konzeption der sozinianischen Soteriologie ist es unmöglich, von der Person des Erlösers und den zu erlösenden Menschen getrennt zu sprechen; vielmehr wird von der Person Christi vordringlich deshalb gehandelt, weil die dogmatischen Irrlehren anderer Glaubensgemeinschaften, die den Zugang zu Christus versperren, auszuräumen sind⁵⁷².

propter peccati imputationem, sed propter generis propagationem id illis contingit" Faustus Socinus: De Servatore Christi, S. 40 (zitiert nach SAS II, 83a).

Vgl. auch den Beleg aus 'De statu primi hominis': "Quomodo sine propria culpa perire potuit humanum genus, quod ne perire quidem potuit, cum adhuc non esset? Fateor, posse quodammodo dici, periisse universum humanum genus, cum Adamus propter peccatum periit. Sed certe tamen non periit, cum vere nondum esset, quare nec ulla injuria ei fieri potuit." Faustus Socinus: De statu primi hominis ante lapsum, S. 287 (zitiert nach SAS II, 79b).

⁵⁶⁸ "Lapsus Adae cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravavi ipsam naturam Adami posset, habere non potuit" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 224.

⁵⁶⁹ "nec aliud malum ex primo illo delicto ad posteros omnes necessario manasse quam moriendi omnimodam necessitatem, non quidem ex ipsius delicti vi, sed quia cum jam homo natura mortalis esset, ob delictum illud suae naturali mortalitati a Deo relictus est, quodque naturale erat, id in delinquentis poenam prorsus necessarium est factum. Quare qui ex ipso nascuntur, eadem conditione omnes nasci oportet: nihil enim illi ademptum fuit, quod naturaliter haberet vel habiturus esset." Faustus Socinus: Praelectiones Theologicae (= BFP I, S. 541). Vgl. zu dieser Unterscheidung auch oben S. 79.

⁵⁷⁰ "Pronitas ad peccandum, quae in homine conspicitur, sicut ab ipsa prima creatione ortum non habet, sic neque a primo illo peccato, sive ab uno illo primi hominis peccandi actu statim exorta est, sed, continuatis post peccatum illud aliis peccandi actibus, peccandi habitum paulatim homines contraxerunt, seque ipsi corruerunt, & sic corruptionis istius semina per propagationem ad postero transmiserunt" Faustus Socinus: Librum suavor. S. 57 (zitiert nach SAS II, 84a).

⁵⁷¹ "Quam primum autem divina accedit revelatio jam ita homo, qui antea erat non renatus, potest ista omnia facere, ut alia opera, quae ante istam revelationem faciebat, externa." Schmalz gg. Franz, S. 419 (zitiert nach SAS II, 86a).

"humanam voluntatem vim habere efficiendae justitiae Dei, si modo revelatio accedat Spiritus S." Schmalz gg. Franz, S. 417 (zitiert nach SAS II, 86b).

"vires homini tantas esse, credimus, ut Dei auxilio accedente, si sibi vim facere velit, legi divinae parere possit. Auxilium autem Dei duplex est: unum exterius, nempe promissiones & minae additae legi divinae; alterium interius, cum sc. Deus hominum mentes illustrat ad recte intelligendam suam voluntatem; vel cum promissa sua obsignat in animis sibi oboedientium" Schmalz gg. Franz, S. 416 (zitiert nach SAS II, 87b).

⁵⁷² "Zu erkennen den Willen Gottes gegen uns ist nicht von Nöthen, was da betrifft die ewige Seligkeit, dass man erkenne das Wesen Christi, sondern nur allein sein Amt." Ostorodt (Institutio), S. 38.

Christus ist der Verkünder des göttlichen Willens. Die Adressaten der Verkündigung sind jedoch nicht alle Menschen, sondern nur diejenigen, die das ewige Leben erlangen sollen. Da alle, die außerhalb des Christentums stehen, der auflösenden Vernichtung anheimfallen, gewinnt die sozinianische Heilslehre einen ethisch-aristokratischen Charakter⁵⁷³. Das Evangelium bewirkt im Einzelnen ein Mehr als Adam je besessen hat, das christlich-Menschliche ist mehr als das naturhaft-Menschliche⁵⁷⁴.

Dieser Christus, der die Menschen über ihr bloßes Menschsein hinaushebt, ist einerseits wahrer, sterblich geborener Mensch gewesen - andernfalls könnte das Heil, das er erlangt hat, nicht auch von den anderen Menschen erworben werden⁵⁷⁵ -; zugleich ist er ein Mensch, der von Gott mit unendlicher Weisheit begabt und zu unbeschränkter Macht erhoben wurde.

Mit der dogmatischen Formulierung, dass Christus wesentlich wahrer Mensch war, wird nicht nur in polemischer Zuspitzung die Menschheit des Erlösers betont, vielmehr bestreitet die Aussage der menschlichen Natur explizit eine göttliche Natur in Christus⁵⁷⁶: "Die Polemik gegen die göttliche Natur Christi bildet den anderen Hauptbestandteil der Polemik des Socinianismus wider die orthodoxe Lehre überhaupt."⁵⁷⁷

Bei ihrer Nihilierung der divina natura Christi bzw. der Bestreitung der orthodoxen Zweinaturenlehre sehen sich die Sozinianer in Übereinstimmung mit der Vernunft und der Schrift⁵⁷⁸.

In erster Reihe führt der Rakower Katechismus Vernunftargumente ins Feld: Erstens können nicht zwei verschiedene Substanzen in einer Person zusammenkommen, denn so wären Sterblichkeit und Unsterblichkeit, Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit in einem Seienden; dieses Seiende müsste, da göttliche und menschliche Person jeweils unteilbar und abgeschlossen in sich bestehen, verdoppelt sein⁵⁷⁹; zweitens kann die Unio, anders als jegliche sinnvolle Interpretation von 'unio' impliziert, nicht unzertrennlich gewesen sein, da der Tod eine Trennung voraussetzt⁵⁸⁰; drittens ist die communicatio idiomatum, die nach orthodoxer Lehre (v.a. der Lutheraner) die gottmenschliche Person Christi konstituiert, die Spitze

⁵⁷³ Zöckler: Art. Socin, RE³, Bd. 18, S. 473, 47-54.

⁵⁷⁴ Adam war nicht unsterblich! "Nec enim venit Christus, ut quidam arbitrantur, ut nos in eundem statum restitueret, in quo Adamus erat ante lapsum: sed ut ad multo excellentiorem eveheret." Faustus Socinus: Praelectiones Theologicae (= BFP I, S. 565).

⁵⁷⁵ "Nam si Christus, quod ad naturam suam attinet, aliquid haberet, quod ceteri homines non habent, idque plane essentielle et humana ipsa natura excellentius, nihil impediret, quominus ipse a mortuis resurgere potuerit, etiamsi nullus ex reliquis hominibus posset, nedum fideles ejus omnes, de quorum a mortuis resurrectione eo in loco (1 Kor 15) agitur." Faustus Socinus: Brevissima Institutio (= BFP I, S. 657).

⁵⁷⁶ "Q: Quenam ea sunt, quae ad personam ipsius referuntur? R: Id solum, quod natura sit homo verus. KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 42. Deutlicher noch ist die Absage an die divina natura Christi in der anschließenden Präzisierung ausgesprochen: "Q: Dixeras paulo superius, Dominum Jesum natura esse hominem; an idem habet naturam divinam? R: Nequaquam" KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 43.

⁵⁷⁷ Zöckler, Art. Socin, RE³, Bd. 18, S. 474, 17f. Siehe oben S. 117.

⁵⁷⁸ "id (Jesum Christum habere naturam divinam) non solum rationi sanae, verum etiam Divinis litteris repugnat." KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 43.

⁵⁷⁹ "Primo, ad eum modum, quod duae substantiae proprietatibus adversae coire in unam personam nequeant, ut sunt mortalem & immortalem esse: principium habere, & principio carere: mutabilem & immutabilem existere: deinde, quod duae naturae personam singulae constituentes in unam personam convenire itidem nequeant; nam loco unius duas personas esse oporteret, atque ita duos Christos existere, quem unum esse, & unam ipsius personam omnes citra omnem controversiam agnoscunt." KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 43.

⁵⁸⁰ Johannes Wollzogen, Declaratio duarum contrariarum sententiarum (BFP V, S. 33f.).

der Vernunftwidrigkeit. Wollzogen folgert als deren paradoxe Konsequenz, dass der qua Gott allgegenwärtige Christus sich auch nach seiner Geburt noch im Uterus seiner Mutter befunden haben müsse⁵⁸¹ und erreicht damit, freilich ohne sich dessen bewusst zu sein, eine zugespitzte Aussage der lutherischen Christologie.

Keine Aussage der Schrift legt hingegen die Rede von der divina natura Christi nahe, eher trifft das Gegenteil zu⁵⁸²: Die Benennung Jesu als 'Sohn Gottes' hat nach dem Sprachgebrauch der Schrift nur den Sinn, ihn auszuzeichnen, wie eben die Schrift zu diesem Zweck auch andere Menschen als 'Söhne Gottes' bezeichne (Hosea 1, 10; Röm 9, 26); dass Gott seinen Sohn in den Tod gegeben habe, sagt aufgrund der Implikationen des 'Tot-seins' eindeutig aus, dass dieser Sohn nicht von Natur Gott sein könne; die unsinnig-paradoxe Konsequenz der trinitarischen und christologischen communicatio liegt darin, dass Gott qua Sohn sich selbst Sohn sein müsste; als eingeborener Sohn Gottes wird Christus bezeichnet, weil er unter den Söhnen Gottes derjenige ist, der Gott am liebsten war; als 'Sohn Gottes' wird auch nur der historische Jesus bezeichnet; Mi 5, 1 sagt nichts über die ewige Zeugung aus, sondern führt den Ursprung Christi genealogisch auf David zurück⁵⁸³.

⁵⁸¹ Johannes Wollzogen, *Declaratio duarum contrariarum sententiarum* (BFP V, Kap 17).

⁵⁸² "Q: Filium autem Dei viventis, filium Dei proprium & unigenitum esse Christum, ubi habetur?

R: De hoc Mt 16, 16 legimus, ubi Petrus ait: tu es Christus, filius Dei viventis. Et Röm 8, 32 ubi Apostolus ait: Qui (Deus) proprio filio non pepercit, verum eum propter nos tradidit. Et Joh 3, 16: Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret. Et paulo inferius Vers 18 Et qui non credit, jam judicatus est, quod non crediderit in nomen unigeniti filii Dei.

Q: Quomodo vero ad haec loca respondetur?

R: Ex iis omnibus attributis Christi nullo modo probari posse naturam ejus divinam. Nam quod ad primum attinet, notissimum est Petrum fateri, quod filius hominis sit Christus, & filius Dei viventis, quem constat divinam naturam, qualem illi comminiscuntur, non habuisse.

Praeterea, testatur Scriptura de aliis hominibus, quod sit filii Dei viventis (Hosea, Röm 9, 26). Et erit loco ejus, ubi eis dictum est; non populus meus (estis) vos; illic vocabuntur filii Dei viventis. Quod vero secundum & tertium locum attinet, in his legimus proprium & unigenitum Dei filium in mortem traditum, quod de eo, qui natura Deus sit, dici non potest. Imo vero ex eo, quod Christus Dei filius sit, apparet Deum illum non esse, alioquin sibi-ipsi filius esset. Causa vero cur Christo ista attributa competant, haec est, quod inter omnes Dei filios, & praecipuus fit, & Deo charissimus, quemadmodum Isaac, quia Abraham charissimus, & Hebr. 11,17 licet fratrem Ismaelem habuerit; & Solomon unigenitus coram matre sua, licet plures ex eadem matre fratres fuerint (Proverbia 4,3)". KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 87-89.

⁵⁸³ "Q: Quanam sunt Testimonia, quae domino Jesu ab aeterno res quasdam attribuere videntur?

R: Sunt ea, ex quibus conantur exstruere Christum ab aeterno ex essentia Patris genitum.

Q: Ex quibus vero locis exstruere conantur, Christum ab aeterno ex essentia Patris genitum?

R: Ex his potissimum: Mich 5.2 '& tu Bethlehem Ephrata, minima ex millibus Juda: ex te mihi egredietur dux, qui pascet populum meum Israel, & egressiones ejus ab initio & a diebus seculi ...

Q: Qui vero ad haec Testimonia respondendum est?

R: Antequam ad singula Testimonia respondeam, sciendum est, eam ex essentia Patris generationem esse impossibilem: nam si Christus ex essentia Patris genitus fuisset, aut partem essentiae sumpsisset, aut totam. Essentiae partem sumere non potuit, eo quod sit impartibilis divina essentia; neque totam, cum sit una numero, ac proinde incommunicabilis.

Q: Qui tamen ad primum scripturae Testimonium respondendum est?

R: Id Testimonium de generatione ex essentia patris nihil prorsus habet; generationem vero prae-aeternam nulla probat ratione; hic enim mentio fit initii & dierum, quae in aeternitate locum non habent, & verba haec, quae in vulgata leguntur, a diebus aeternitatis, in Hebraeo exstant, a diebus seculi: dies vero seculi idem quod dies antiqui notant, (ut Jes 63, 9 & Mal 3, 4) sententia vero loci hujus est, Christum originem nativitatis suae ab ipso principio & annis antiquis ducturum, id est, ab eo Tempore, quo deus in populo suo regem stabilivit, quod reipsa in Davide factum est, qui & Bethlehemita fuit & Autor stirpis & familiae Christi." KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 48-50.

Diejenigen Aussagen, die vorgeblich die Präexistenz Christi bezeugen, versucht der Sozinianismus durch Gegenexegesen zu entkräften⁵⁸⁴. Bei der Destruktion der kirchlichen Lehraussagen setzt der Rakower Katechismus bei der Schöpfungsmittlerschaft ein und geht dann zur Inkarnation über.

In Joh 1, 1 sei das Wort 'Anfang' nicht von der Schöpfung als dem Anfang aller Dinge zu verstehen, sondern es sei auf die zugrundeliegende 'Materie', die Verkündigung des Evangeliums, bezogen, deren 'Anfang' das 'Wort' der Predigt Jesu war⁵⁸⁵. Ähnlich seien Kol 1, 16 und Joh 1, 3 auszulegen – 'durch das Wort wurde alles gemacht' meint nicht 'die gesamte Schöpfung'. Die Aussage ist von eingeschränkter Allgemeinheit im Sinn 'alles dessen, was zum Evangelium gehört' und bezieht sich auf die sittliche Neuschöpfung, die durch das Evangelium geschieht⁵⁸⁶. Der Vers Joh 1, 10,

⁵⁸⁴ Die Sozinianer bieten Gegenexegesen zu allen christologisch einschlägigen Schriftaussagen wie 1 Joh 5, 20; Apg 20, 28; Röm 9, 5; Joh 1, 1; Kol 1, 16; Joh 5, 18 und Phil 2, 16; Joh 17, 11.22 wie auch Joh 16, 15 und Joh 17, 10. Vgl. dazu im Rakower Katechismus die Seiten 45-99.

⁵⁸⁵ "In loco citato (Joh 1, 1) nihil habetor de ista prae-aeternitate, cum hic principio mentio fiat, quod prae-aeternitati opponitur. Principii vero vox in scripturis fere semper ad subjectam refertur materiam (Dan 8, 1; Joh 15, 27 e.a.), cum igitur hic subjecta sit materia Evangelium, cujus descriptionem suscepit Joannes, sine dubio per vocem hanc principii, principium Evangelii Joannes intellexit." KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 46.

Vgl. auch oben die explizierten Texte von Laelio (S. 68f.) und Fausto (S. 73f.).

⁵⁸⁶ "Expone igitur mihi, quibus testimoniis approbare contendunt, Christum coelum & terram creasse.

R: Iis, ubi scriptum exstat, quod per eum omnia facta sint, & sine eo factum sit nihil, quid factum sit Joh 1,3.

Et iterum, Mundus per ipsum factus est (Joh 1, 10).

Et rursus, quod in eo omnia sint condita, & ea quae in coelis, & ea quae in terris, & visibilia & invisibilia, sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates, omnia per ipsum & in ipsum creata sunt (Kol 1, 16).

Et, Quod Deus per eum secula fecerit (Hebr 1, 2) ...

Qui vero ad primum testimonium respondes?

R: Primum: non habetur in primo testimonio creata sunt, verum facta sunt. Deinde, ait Johannes, facta esse per eum; qui modus loquendi, non eum, qui prima causa sit alicujus rei, verum causam secundam aut mediam exprimit. Denique, vox omnia non pro omnibus prorsus rebus hic sumitur, sed ad subjectam materiam restringitur omnino, quod frequentissimum est in libris Divinis, praesertim Novi Testamenti, cujus rei ex- // emplum singulare exstat 2 Kor 5, 17 in quo habetur sermo de re, huic de qua Joannes tractat, admodum simili, ubi dicitur, Omnia nova facta esse; cum certum sit multa exstare, quae nova facta non sunt. Cum vero subjecta apud Joannem materia sit Euangelium, apparet vocem omnia, de iis omnibus, quae quoquo modo ad Evangelium pertinent, accipi debere.

Q: Cur vero addidit Joannes, quod sine eo factum est nihil, quod factum est?

R: Addidit haec Joannes, ut eo melius illustraret illa superiora, Omnia per ipsum facta sunt, quae eam vim habere videntur, per solum Verbum vel Filium Dei omnia illa facta esse, licet ejus generis quaedam, & quidem magni momenti, non per ipsum, verum per Apostolos facta fuerint: ut est vocatio gentium, & legalium ceremoniarum abolitio; licet enim haec originem ab ipsis sermonibus & operibus Domini Jesu traxerint, ad effectum tamen non sunt perducta per ipsum Christum, sed per ipsius Apostolos, non tamen sine ipso. Apostoli enim // (65) omnianomine & autoritate ipsius administrarunt, ut etiam ipse Dominus ait: Sine me nihil facere potestis (Joh 15, 5).

Quid vero respondes ad secundum (Joh 1, 10)?

Primum, quod hic non scribat Joannes, mundum esse creatum, sed factum.

Deinde, eodem loquendi modo utitur, qui mediam causam designat, ait enim mundum per eum factum.

Denique, haec vox mundus, quemadmodum & aliae, quae prorsus idem in Scripturis valent, non solum coelum & terram denotat, verum praeter alias significationes, vel genus humanum designat, ut locus praesens ostendit, ubi ait, In mundo erat, & mundus eam non agnovit (Joh 1, 10). Et, mundus eum sequutus est (Joh 12, 19) aut etiam futuram immortalitatem, ut apparet Hebr 1, 6 ubi ait, Et cum iterum introducit primogenitum in mundum, ait: & adorent eum omnes Angeli Dei, quod de futuro mundo accipi apparet e Cap. 2 ejusdem epistolae, uti ait, Etenim non Angelis subjecit mundum futurum, de quo loquimur. At nusquam de eo locutus fuerat, nisi versu 6, cap 1. Praeterea, habes locum cap 10, v. 5 ubi de Christo loquens ait: Propterea ingrediens in mundum ait; hostiam & oblationem nolui, verum corpus aptasti mihi, ubi cum palam sit eum loqui de mundo, in quem ingressus Jesus, sacerdos noster factus est, (ut circumstantiae omnes demonstrant) apparet, non de praesenti, sed de futuro mundo agi, quandoquidem Kap. 3, 4 de Christo dixerat, Si in terris esset, ne Sacerdos quidem esset.

Q: Quid vero per haec, Mundus per eum factus est, intelligis?

'durch das Wort wurde die Welt gemacht', besitzt einen doppelten Sinn: Das menschliche Geschlecht wurde durch Christus neu gebildet und gleichsam wieder geschaffen; zweitens sagt er aus, dass jene Unsterblichkeit, die wir erwarten, durch Christus zustande gebracht wurde. 'Welt' ist also als 'zukünftige Welt' auszulegen.

Analog ist dann auch Hebr. 1, 2 zu verstehen: Christus ist durch seine Auferstehung der Erbe der zukünftigen Dinge geworden. Joh 1, 14 besagt, dass derjenige, durch den Gott seinen vollkommenen Willen verkündigt wissen wollte, in der Tat Mensch geworden ist. Phil 2, 6 bezieht sich nicht auf die göttliche Natur Christi, da Gott sich seiner göttlichen Natur nicht entäußern kann; vielmehr ist Christus als derjenige, der in der Welt gleich wie Gott die Werke Gottes verrichtet hat, ein Sklave geworden⁵⁸⁷.

R: Duplex eorum sensus dari potest: Prior, quod genus humanum per Christum reformatum, & quasi denuo factum sit, eo quod ille generi humano quod perierat, & aeternae morti subjectum erat, vitam attulit, eamque sempiternam (quod etiam mundo Joannes exprobrat, qui per Christum ab interitu vindicatus, eum non agnoverit, sed spreverit & rejecerit). Is enim mos Hebraici sermonis, quod in ejusmodi loquendi modis, verba facere, creare, idem valeant, quod denuo facere, & denuo cre- // (67) are, idque propterea, quod verbis, quae composita vocant, ea lingua careat.

Posterior vero sensus est, quod illa immortalitas, quam exspectamus, per Christum, quantum ad nos, facta sit: quemadmodum eadem futurum seculum, habita ratione nostri, vocatur, licet jam Christo & Angelis sit praesens. Quid ad tertium? (Kol 1, 16)

Praeter id, quod & hoc testimonium loquatur de Christo, tanquam media & secunda causa, verbum creata sunt, non solum de vetere, verum etiam de nova creatione in Scriptura usurpari constat: cujus rei exempla habes Eph 2, 10 (Ipsius factura sumus, creati in Christo Jesu in operibus bonis). Et paullo inferius versu 15 (Ut duos constat in semetipso in unum novum hominem). Et Jak 1, 18 (Voluntarie nos genuit verbo veritatis, ut simus initium aliquod ejus creaturae. Praeterea, ea verba, omnia in coelis & in terra, non usurpari pro omnibus prorsus, apparet non solum ex verbis paullo inferius subjectis (Vers 20) ubi Apostolus ait, quod per eum reconciliata sint omnia in coelis & in terra, verum etiam ex iis ipsis verbis, // (68) in quibus Apostolus non ait, coelum & terram creata esse, verum ea omnia quae in coelis & in terra sunt.

Qui vero istud testimonium intelligis?

Ad eum modum, quo(d) per Christum omnia, quae sunt in coelis & in terra, postquam eum Deus a mortuis excitavit, reformata sunt, & in alium statum & conditionem translata; id vero cum Deus & Angelis & hominibus Christum caput dederit, qui antea tantum Deum solum pro domino agnoverunt.

Qui respondes ad quartum testimonium? (Hebr 1, 2)

Eo pacto, quod hic palam scriptum sit, non Christum fecisse, sed, Deum per Christum fecisse secula. Vocem vero Secula non solum praesentia & praeterita, verum etiam futura significare posse, in confesso est. Hic vero de futuris agi id demonstrat, quod idem autor affirmet, per eum, quem haeredem universorum constituerit Deus, etiam secula esse condita. Nam Jesus Nazarenus non prius constitutus haeres universorum fuit, quam eum // (69) Deus a mortuis excitavit. Quod hinc patet, quod tum demum omnis potestas in coelo & in terra eidem data a Deo patre fuerit, cujus potestatis donatione, & non alia re, ista universorum haereditas continetur."

KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 63-69.

⁵⁸⁷ "E quibus vero testimoniis scripturae demonstrare conantur (sc. die Verfechter der divina natura in Christus), Christum (ut loquuntur) incarnatum esse?

Ex iis, ubi secundum eorum versionem legitur, verbum caro factum est (Joh 1, 14). Et. Qui (Christus) cum esset in forma Dei, non arbitratus est rapinam esse se aequalem Deo; Verum seipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, & in habitu inventus ut homo (Phil 2, 6-7). Weitere behandelte Schriftstellen sind Tim 3, 16; Hebr 2, 16; 1. Joh 4, 2-3; Hebr 10, 5.

Quomodo ad primum respondes? (Joh 1, 14)

Ea ratione, quod in eo testimonium non habeatur Deum (ut loquuntur) incarnatum esse, aut quod natura divina assumpserit humanam, Aliud enim est, Verbum caro factum est, aliud, Deus incarnatus est, (ut loquuntur) vel natura divina assumpsit humanam. Praeterea, haec verba, verbum caro factum est, vel potius, Sermo caro factus est, possunt & debent ita reddi, Sermo caro fuit. Posse ita reddi, e testimoniis, in quibus vox εγενετο (quae hic per 'factum est' translata est) verbo fuit reddita invenitur, apparet: ut in eodem Kap. V. 6 & Lk 24, 19. Fuit homo missus a Deo, &c. Et, Qui fuit vir propheta, &c. Debere vero reddi per verbum fuit, ordo verborum Joannis docet, qui valde inconvenienter loquutus fuisset, sermonem carnem factum esse, id est, ut ad- // (77) versarii interpretantur, naturam divinam assumpsisse humanam, postquam jam de illo Sermone exposuisset, quae nativatem hominis Jesu Christi subsecuta sunt; ut sunt haec: Joannem Baptistam de illo testatum esse; illum in

Die Kritik will das Besondere der Person Christi jedoch nicht völlig 'einebnen', denn dieser 'der Natur nach reine Mensch' war mehr als andere Menschen⁵⁸⁸. Dies gilt zwar nicht in dem Sinn, dass er ein ontologisch 'höherwertiges' Wesen besessen hätte, doch den Eigenschaften nach war er ausgezeichnet. Er wurde unter den Bedingungen des allgemein Physischen auf singuläre Weise gezeugt: Den zur Entstehung dieses Menschen notwendigen Samen des Mannes brachte der Hl. Geist, ohne Zutun des Mannes, hinzu⁵⁸⁹.

Der moralische Vorzug Christi bestand in seiner vollkommenen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die ihn gottähnlich sein ließen⁵⁹⁰. Der dritte Vorzug bestand in der empfangenen Macht⁵⁹¹, die Christus auf die Bewährung des

mundo fuisse; a suis non fuisse receptum; quod iis, a quibus receptus fuisset, potestatem dederit, ut filii Dei fierent.

Qua ratione illud intelligendum est, Sermonem carnem fuisse?

Quod is, per quem Deus voluntatem suam omnem perfecte exposuisset, & propterea a Joanne Sermo appellatus fuisset, homo fuerit, omnibus miseriis, & afflictionibus, ac morti denique subjectus. Etenim vocem Caro eo sensu scriptura usurpat, ut ex iis locis perspicuum est, ubi Deus loquitur. Non contendet spiritus meus cum homine in aeternum, quia caro est (Gen 6, 3). Et Petrus, Omnis caro ut foenum (1 Petr 1, 24).

Ad secundum quid respondes? (Phil 2, 6)

Neque hic exstare quod adversa pars confectum velit: Aliud enim est, quod hic Apostolus ait cum in forma Dei esset, (79) formam servi assumpsit; aliud vero, natura divina assumpsit humanam. Etenim hic forma Dei designare non potest Dei naturam, cum Apostolus scribat eam formam Christum exinanivisse. Deus vero naturam suam nullo modo exinanire potest. Nec vero forma Servi denotat naturam humanam, cum servum esse ad fortunam & conditionem hominis referatur. At ne id quoque dissimulandum est, scripta Novi Testamenti hanc vocem, formae, semel fartassis tantum alibi usurpare (Mk 16, 12), idque eo sensu, quo non naturam, sed exteriorem speciem significat, cum ait, Jesum duobus discipulis suis apparuisse in alia forma.

Ex iis vero verbis, quae Apostolus paullo post subiecit, habitu inventus est ut homo; nonne apparet eum (ut loquuntur) incarnatum esse?

Nullo modo; Etenim ea oratio nihil in se habet ejusmodi. De Samsone enim in litteris sacris legimus, quod idem futurus erat, ut homo (Richter 16, 7.11). Et Psalm 82 Asaph iis hominibus, quos Deos & filios altiBimi vocaverat, denunciat, quod essent morituri ut homines, de qui- // (80) bus certum est non posse dici, eos (ut adversarii dicunt) incarnatos fuisse.

Qua ratione locum hunc totum intelligis?

Ad eum modum, quod Christus, qui in mundo, instar Dei, opera Dei efficiebat, & cui, sicut Deo, omnia parebant, & cui divina adoratio exhibebatur, ita volente Deo, & hominum salute exigente, factus est tanquam servus, & mancipium, & tanquam unus ex aliis vulgaribus, hominibus, cum ultro se rapi, vinciri, caedi, & occidi permiserit." KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 76-80.

⁵⁸⁸ "Q: Ergo Dominus Jesus est purus homo?

R: Nullo pacto: etenim est conceptus e Spiritu sancto, natus ex Maria Virgine, eoque ab ipsa conceptione & ortu filius Dei est (Lk 1, 35). KR, De cognitione Christi, Kap. 1 (De Persona Christi), S. 42.

Deutlich spricht Ostorodt das besondere Menschsein Christi an: "Christus (ist) nicht ein pur lauter, blosser Mensch ... sondern etwas mehr, denn alle andern Menschen" Ostorodt (Unterricht), S. 132.

⁵⁸⁹ Calov verweist auf Aussagen bei Sozzini und Schmalz; aufgrund ihrer religiösen Anstößigkeit unterläßt er die Zitierung. Vgl. SAS II, 96a.

⁵⁹⁰ "Q: Quae vero fuit innocentia vitae Jesu Christi, & uti per eam voluntas Dei confirmata fuit?

R: Innocentia vitae ipsius tanta erat, ut non solum peccatum nullum designaverit, nec dolus inventus fit in ore ipsius, nec peccati ullius convinci potuerit; verum adeo sancte vixit, ut nec ante eum, nec post eum, quisquam eum sanctitate aequarit: adeo ut ad ipsum Deum sanctimonia proxime accederet, Deoque hac magnopere similis esset" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 7 (De Confirmatione Divinae Voluntatis), S. 198.

⁵⁹¹ Die Bedingung der Möglichkeit für diese Machtübertragung nennt der Katechismus bereits in der Gotteslehre im Anschluss an die Erläuterung dessen, was es heißt, dass Gott von sich selbst her Macht über alle Geschöpfe habe: Auf der einen Seite ist für den Vatergott exklusiv ausgeschlossen, dass er diese Macht von einem anderen her empfängt ("Quid est quod ex seipso imperium habeat? R: Id est, quod a nemine prorsus illud acceperit." (KR, De cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei Essentia), S. 24)). Gleich im Anschluss wird aber die Härte der Exklusivität zurückgenommen: "Q: Quid est, quod ipse tantum? R: Non dixi simpliciter, quod solus tantum habeat, verum quod a seipso solus tantum habeat: nihil enim prohibet, quo minus id Imperium, eamque Potestatem, quam alius nullus praeter eum ex se habeat, cum alio communicare possit: licet Scriptura asserat,

Gehorsams im Tod am Kreuz hin erhielt⁵⁹². Die Christus von Gott übertragene Macht konstituiert dessen Gottheit⁵⁹³, vergleichbar mit der Begründung der Gottebenbildlichkeit aller Menschen aus der Herrschaft Adams über die anderen Kreaturen.

Weil Christus das 'wesentliche Merkmal' von Gottsein zukam, forderte der Sozinianismus auch seine göttliche Verehrung⁵⁹⁴. Als Beleg wird neben anderen Schriftstellen auf Joh 5, 22.32, Phil 2, 9-11 oder Joh 14, 13 verwiesen, wo die Gläubigen aufgefordert werden, den Sohn zu ehren wie sie den Vater ehren. Die Anbetung Christi verletzt nicht das Monotheismusgebot, da alle Anbetung Christi zur Ehre Gottes gereicht⁵⁹⁵. Christus ist auch kein fremder Gott, da er seine dem Vater untergeordnete Gottheit vom Vater empfangen hat.⁵⁹⁶

Gegen die Nonadorantisten werden diejenigen, die Christus nicht anbeten, von der Gemeinschaft der Christen ausgeschlossen⁵⁹⁷.

Der Ausschluss der vom antitrinitarischen Ansatz her 'verwandten' Nonadorantisten aus dem coetus christianorum zeigt, dass der Sozinianismus nicht bloß eine dogmatisch unspezifische Sammelbewegung der mit den Lehren der Großkirchen Unzufriedenen ist. Offenkundig besitzen Sozzini und seine Anhänger religiöses Profil: Sie verstehen sich als

eum solum esse, qui sit potens aut dominator (1 Tim 6, 15)." KR, De cognitione Dei, Kap. 1 (De Dei Essentia), S. 25.

⁵⁹² "Diesen Zweifel, (ob nämlich Christus Herr sei von ihm selber oder nicht) löset uns hier (Phil 2, 9) der Apostel auf mit diesen Worten, in welchen er klärlich bezeuget, dass Christus ohne vorhergehende Ursach, so sie klärlich beschrieben, nämlich ohne den Gehorsam bis zum Tod, zu solch einer Herrschaft nicht gekommen, und derhalben nicht von ihm selber solch ein Herr sei, sondern von Gotte zu solch einem Herrn gemacht" Ostorodt (Unterricht), S. 124.

⁵⁹³ "Q: Quid praeterea huic praecepto primo Dominus Jesus addidit?

Id, quod etiam Dominum Jesum pro Deo agnoscere tenemur, id est, pro eo, qui in nos potestatem habet divinam, // (122) & cui nos divinum exhibere honorem obstricti sumus." KR, De prophetico Jesu Christi munere, Kap 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 121-122.

⁵⁹⁴ "Q: In quo is honor divinus Christo debitus consistit?

R: In eo, quod quemadmodum adoratione divina eum persequi tenemur; ita in omnibus necessitatibus nostris ejus opem implorare possumus; Adoramus vero eum propter sublimem ejus majestatem; imploramus opem ipsius propter sublimem & divinam ejus potestatem." KR, De prophetico Jesu Christi munere, Kap 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 122.

⁵⁹⁵ "Q: Ea vero additione, quod Christum pro Deo agnoscere, & eum cultu prosequi divino teneamur, nonne hoc praeceptum (sc. 1. Gebot) prorsus immutatur?

R: Nequaquam ipsum praeceptum immutatur: Omnis enim qui Christo exhibetur cultus, in Dei Patris gloriam redundat." KR, De prophetico Jesu Christi munere, Kap 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 125.

⁵⁹⁶ "Q: Ergo is honor & cultus Christo ad eum modum tribuitur, ut nullum // (126) sit inter Christum & Deum hoc in genere discrimen?

R: Imo permagnum est. Nam adoramus & colimus Deum tanquam causa primam salutis nostrae; Christum tanquam secundam. Aut, ut cum Paulo loquamur, Deum tanquam eum, ex quo omnia, Christum ut eum, per quem omnia." KR, De prophetico Jesu Christi munere, Kap 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 125-126.

Und: "Q: Cur vero Scriptura, ubi agit de Christi Munere Sacerdotali, commemorat ipsum pro nobis interpellare? (Röm 8, 34; Hebr 7, 25)?

R: Cum Scriptura testatur Christum pro nobis interpellare, non propterea fit, ac si ille preces pro nobis ad Deum proprie fundat: hoc enim simul non consistit cum perfecta ipsius potestate, quam Deus ei reipsa concessit, & ob quam ipse Rex noster est: verum eo fit, ut in mentibus nostris infigatur prorsus, potestatem omnem, quam Christus ha- (262) beat: non ex se habere, verum Dei Patris dono; & ita opera omnia efficere, ac si ad ea efficienda virtutem precibus intervenientibus subinde obtineret; id vero Spiritus Sanctus propterea facit, ut praerogativa & eminentia Patris integra & inviolabilis persistat." KR, De Munere Christi Sacerdotale, S. 261-262.

⁵⁹⁷ "Q: Quid vero sentis de iis hominibus qui Christum non invocant, nec adorandum censent?

R: Prorsus non esse Christianos sentio, cum reipsa Christum non habeant, & licet verbis id negare non audeant, reipsa negent tamen." De Prophetico Christi munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 126.

'Reformatoren', als Wiederentdecker der ursprünglichen, spezifisch-christlichen Religion. In konsequenter Umsetzung ihrer exegetischen Ergebnisse – vorausgreifend sei gesagt, dass Calov gerade den sozinianischen Umgang mit der Schrift als uneinheitlich und unreflektiert erweisen wird⁵⁹⁸ - lehren sie trotz der Ablehnung der Lehren von der Trinität und den zwei Naturen in Christus seine Anbetungswürdigkeit.

Dieses Bekenntnis zur Christolatrie belegt, dass die Sozinianer Christen bleiben wollen und die Reformulierung des christlichen Lehrgebäudes unter 'Bewahrung' der 'religiös relevanten Größen' anstreben.

Es sind zwei Klippen, zwischen denen die sozinianische Jesulogie hindurchgesteuert werden muss: auf der einen Seite die nonadorantistische judaisierende Reduktion Jesu auf einen Thoralehrer, dessen besondere Autorität darin liegt, verbindliche Auslegungen gegeben zu haben; auf der anderen Seite ist es der qua 'überbordender' ontologischer Spekulation verfremdete Gottmensch der Großkirchen.

Die Ablehnung beider Extreme, wenn man die sozinianische Perspektive einnehmen will, hat darin ihr Gemeinsames, dass die Konsequenzen des substanzontologischen Denkens nicht mit vollzogen werden: Die Nonadorantisten hatten argumentiert, dass ein Jesus, der nicht qua Substanz der eine Gott selbst sei, auch nicht angebetet werden dürfe. Die Großkirchen begründen die Anbetungswürdigkeit des 'Menschen Jesus' aus dessen substantiellem Gottsein qua *communicatio idiomatum*. Diesem substanzontologischen Denkmodell – wenn man so reduktiv sprechen will - stellen die Sozinianer die Konzeption der Übertragung von Herrschaft entgegen. Mit anderen Worten: Die Relation ist fundamental für das Sein; daher vermag die Übernahme bzw. Ausübung gottgleicher Herrschaft durch Christus seine Bezeichnung als Gott zu 'tragen'.

9.2.5 Das Werk Christi

Die heilsrelevante Lehre und das heilsrelevante Sein Christi sind eigentlich, ja ausschließlich in sein prophetisches und königliches Amt gefasst; das hohepriesterliche Amt ist ein Anhängsel des königlichen⁵⁹⁹.

Das prophetische Amt Christi bestand darin, dass er uns den Gotteswillen vollkommen eröffnet und – durch seinen Tod – bestätigt hat⁶⁰⁰. Zur

⁵⁹⁸ Vgl. dazu unten im II. Teil zur Schriftlehre die Abschnitte 2.1 (Eigenschaften der Schrift; S. 275-294) und 2.2 (Interpretation der Schrift; S. 297-345) passim.

⁵⁹⁹ Zwar stellt der Rakower Katechismus die drei Ämter Christi ohne Abstufung nebeneinander: "Christi Munus in eo consistere, quod is sit Propheta, Rex, & Sacerdos noster". KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, S. 108. Man beachte aber die großen Unterschiede im Umfang, den die Darstellungen der Ämter Christi im Katechismus beanspruchen: Auf das prophetische Amt entfallen 195 Seiten (KR, S. 108-243), auf das königliche Amt 8 Seiten (KR, S. 244-252) und auf das hohepriesterliche Amt 9 Seiten (KR, S. 253-262).

Deutlich sagt Ostorodt die Nachrangigkeit des hohepriesterlichen Amtes bzw. die herausragende Bedeutung des prophetischen und königlichen Amtes aus: "Das Amt Jesu Christi ist, dass er uns Gottes Willen von der ewigen Seligkeit, welche uns soll gegeben werden, geoffenbart hat und denselben zu seinem Ausgange und Ende bringet; in welchen beiden Dingen bestehet und begriffen wird, dass er unser Heiland ist oder Seligmacher; denn dieser einige Name begreift in sich das ganze Amt Christi. Derhalben hat das Amt Christi vornehmlich zwei Theile, sintemal es erstlich betrifft die Offenbarung göttlichen Willens: um welches willen Christus in heil. Schrift ein Prophet genennet wird. Zum Andern betrifft es die Erwartung göttlichen Willens: um welches willen er denn in derselben heil. Schrift ein König und Herr genennet ist." Ostorodt (Unterricht), S. 135.

⁶⁰⁰ "Q: In quo vero consistit ipsius Munus Propheticum?

R: In eo, quod nobis voluntatem Dei perfecte manifestavit, & confirmavit."

Ausübung dieses Amtes sei Christus durch Unterweisungen befähigt worden, die er während Entrückungen in den Himmel erhielt⁶⁰¹ (Joh 3, 13.31; 6, 38.62; 16, 28)⁶⁰². Die Sozinianer verstehen diese Entrückungen Christi analog zu den Berichten von Paulus, der in den dritten Himmel entrückt wurde, und von Mose, der 40 Tage mit Gott redete⁶⁰³.

Der Inhalt der durch Christus mitgeteilten Offenbarung ist der Neue Bund, welcher die 'Regeln des Miteinanders' von Gott und Mensch festlegt. Er umfasst die auf den 'Bündnispartner' Gott bezogenen 'vollkommenen Weisungen' (perfecta mandata) sowie die 'Verheißungen' (perfecta Dei promissa), welche den Menschen betreffen⁶⁰⁴.

Christus, der Mittler des Neuen Bundes, hat die Moralgesetze des AT bestätigt und erweitert⁶⁰⁵, da sie dem geisthaften Charakter des Neuen Bundes entsprechen⁶⁰⁶. Hinzu kommen von Christus neu erlassene Gebote moralischer Natur⁶⁰⁷. Die Zeremonialgebote des AT sind abrogiert⁶⁰⁸ und

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, S. 109.

⁶⁰¹ "Q: Unde apparet, Christum nobis Dei voluntatem perfecte manifestavisse?

R: Hinc, quod ipse Jesus perfectissima ratione eam a Deo in coelis sit edoctus, & ad eam hominibus publicandam, e coelo magnifice sit missus, & eam perfecte iisdem enarrarit. Quod ex iis nominibus, quae ei in Scriptura attribuuntur, apertissimum est; cum eum Sermonem Dei, Deum, & Dei filium, Imaginem Dei inconspicui, splendorem gloriae Dei, Scriptura vocat: Et cum asserit, omnem plenitudinem Deitatis in eo habitare corporaliter, id est, quod in doctrina ipsius, tota Dei voluntas integre & reipsa est patefacta."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, S. 108.

⁶⁰² "Q: Ubi vero scriptum est, Christum fuisse in coelo, & e coelo missum?

R: Joh 6, 38.62, Joh 3, 13.31; Joh 16, 28." KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, S. 108.

⁶⁰³ Im Rakower Katechismus ist diese Auslegung, Entrückung zum Zweck der Unterweisung, nicht ausgeführt. Einschlägig dafür sind nach Fock verschiedene andere Schriften. Er nennt Fausto Sozzinis Schrift gegen Erasmus Johannis, die Schriften gegen Wujek und Volanus, den Tractatus de Deo, Christo et Spiritu Sancto, seine Brevissima Institutio sowie Ostorodts Unterricht. Die Belege finden sich bei Fock (Socinianismus), in den Anmerkungen der Seiten 554-556.

⁶⁰⁴ "Q: Quae vero est illa voluntas Dei per Jesum Christum patefacta?

R: Est illud foedus novum, quod cum humano genere Christus nomine Dei pepigit, unde etiam Mediator N. foederis vocatur.

Q: Quid vero hoc Novum foedus comprehendit?

R: Duplex rerum genus; quorum unum Deum, alterum nos respicit.

Q: Quod vero Deum respicit?

R: Sunt perfecta Mandata & perfecta Dei Promissa."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, S. 110.

⁶⁰⁵ "Q: Quanam sunt perfecta mandata Dei per Christum patefacta?

R: Pars eorum continetur in Praeceptis a Mose traditis, una cum iis, quae sunt eis in N. Foedere addita. Pars vero continetur in iis, quae peculiariter ipse Christus praescripsit."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 111.

⁶⁰⁶ "Q: Quae proprietates est N. Foederis?

R: Ea, quod plane spirituale sit"

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 112.

Vgl. dazu den Durchgang durch die Gebote des Dekalogs, in dem ihr alttestamentliches Verständnis und als Gegenfolie dazu die Erweiterung durch Christus besprochen wird. In die Erläuterung des Ersten Gebotes ist eine Auslegung des Vaterunsers und die Frage der Anbetung Christi eingebettet.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 115-146.

⁶⁰⁷ "praecepta ... quae Christus nominatim proposuit.

R: Ea sunt duplicia; quaedam enim mores, quaedam externos actus religiosos, qui vulgo ceremoniae vocantur, respiciunt.

Q: Quae vero respiciunt mores?

R: Haec; Abnegatio sui-ipsius; Crucis tolerantia & perpessio, Imitatio Christi."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 2 (De Praeceptis Christi, sigillatim ab eo traditis), S. 147.

⁶⁰⁸ "(Novus Foedus, quod plane spirituale sit), neque in ullis rebus externis, verum in interioribus sit positum. Porro, ritus exteriores, vulgo ceremoniae vocatae, spirituales non sunt; quippe cum exteriorem faciem respiciant. Quare nisi de ejusmodi re quapiam expresse in N. Foedere exstet mandatum, nullo modo eam in N.

durch ein neues Zeremonialgesetz, das des Hl. Abendmahls, ersetzt⁶⁰⁹. Das Abendmahl ist bloße Erinnerung an den Tod Christi und darf als bloße Zeremonie auch nicht Sakrament heißen⁶¹⁰. Die Taufzeremonie ist nur für die ersten Zeiten des Christentums als öffentlich-rituelles Bekenntnis der innerlichen Zuwendung hin zum Christentum eingesetzt gewesen⁶¹¹. Dem äußerlichen Element des Taufwassers könne die für den Erwerb des Heils notwendige Umbestimmung des menschlichen Willens nicht zugeschrieben werden; allein das göttliche Wort vermag diese Wiedergeburt zu leisten⁶¹². Die Kindertaufe lehrt die Schrift nicht; eine solche ist auch unvernünftig, da Kinder Christus nicht als ihren Herrn anerkennen können⁶¹³. Neben den Geboten offenbart das Christentum Verheißungen: Die vornehmste Verheißung, die Verheißung des ewigen Lebens, wie auch die zweite, die Verheißung des Heiligen Geistes⁶¹⁴, sind dem NT eigentümlich.

Foedere servandum esse credendum est. Itaque statuendum est, quicquid in prisco Foedere praeceptum est, quod ad ceremonias vulgo vocatas, refertur, ad N. Foedus nullo modo pertinere.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 1 (De Praeceptis Christi, quae Legi addidit), S. 112.

⁶⁰⁹ "Q: Quae ... sunt praecepta Domini Jesu, ut vulgo vocant, cerimonialia?

R: Est unum duntaxat, Coena nempe Domini."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 3 (De Coena Domini), S. 154.

In den späteren Ausgaben des Rakower Katechismus gilt auch die Taufe als von Christus erlassenes Zeremonialgesetz.

⁶¹⁰ "Q: Quid vero est Coena Domini?

R: Est Christi Domini institutum, ut fideles ipsius panem frangent, & comedant, & ex calice bibant, mortis ipsius annunciandi causa, quod permanere in adventum ipsius oportet.

Q: Quid vero est annunciare mortem Domini?

R: Est publice & sacrosancte Christo gratias agere, quod is pro ineffabili sua erga nos charitate, corpus suum torqueri, & quodam modo frangi, & sanguinem fundi passus sit, & hoc ipsius beneficium laudibus tollere & celebrare.

Q: Cur vero hujus potissimum rei me- // (155) moriam Dominus in coetu suo celebrari voluit?

R: Eo, quod ex omnibus Christi actionibus ea sit summa, & ei maxime propria: licet enim a mortuis resurrectio & exaltatio Christi sint longe majores, eas tamen Deus ipse pater, non autem Christus ipse peregit.

Q: Nonne alia caussa, ob quam Coenam instituit Dominus, superest?

R: Nulla prorsus."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 3 (De Coena Domini), S. 154-155.

Vgl. auch die explizite Negation des Sakramentscharakters des Abendmahls bei Ostorodt: "diese Ceremonie, welche sie (sc. die anderen christlichen Glaubensgemeinschaften) ein Sakrament heissen, wiewohl ohne allen Grund." Ostorodt (Unterricht), S. 330.

⁶¹¹ "Q: Quid vero sentis de Aquae baptismo?

R: Id: quod sit ritus exterior, quo homines vel a Judaismo, vel a Gentilismo, ad religionem Christianam accedentes, manifeste profitebantur se Christum pro suo Domino agnoscere."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 4 (De Baptismo Aquae), S. 162.

⁶¹² "Q: Quid vero ea de re statuis, quod sint qui putent, se hoc ritu regenerari?

R: Adultos vero, in quibus mentis & voluntatis transformatio locum habet, aqua regenerari posse, tantum a veritate abest, ut etiam videatur quidpiam hoc Idololatriae simile: cum rei materiatae hoc ascribitur, quod ipsi Deo, & sacro ejus verbo tantum ascribendum est; cum is sit, qui nos volens genuit verbo veritatis suae; & semen illud non corruptibile, sed incorruptibile, quo nos regenerari oportet (Jak 1, 18) sit illud verbum Dei vivum, & in aeternum perseverans (1 Petr 1, 23)."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 4 (De Baptismo Aquae), S. 162.

⁶¹³ "Q: Num ergo ad eum ritum Infantes pertinent?

R: Nullo pacto: nam nec in Scripturis ullum mandatum, aut exemplum ea de re habemus; neque ipsi, ut res ipsa indicat, Christum pro suo Servatore agnoscere per aetatem possunt."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 4 (De Baptismo Aquae), S. 162.

⁶¹⁴ "Q: illius (Christi) quoque promissa exponi velim.

R: Maximum omnium, & quod omnia in se comprehendit, est vita aeterna: verum etiam aliud superest, ad prius obtinendum vehementer pertinens.

Q: Quod vero istud est?

R: Donum Spiritus Sancti."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 5 (De Promisso Vitae Aeternae), S. 167.

Dem AT war eine solche Verheißung unbekannt⁶¹⁵; zwar erhofften die alttestamentlichen Frommen ein ewiges Leben, doch war diese Hoffnung nicht auf eine göttliche Verheißung gegründet. Das föderale Verständnis der Verheißungen beider Testamente hat einen beinahe juristischen Charakter: Das offenbarte Verheißungsgut ist die Anspruchsgrundlage der Gläubigen. Der Erwerb oder genauer die Zuerkennung des ewigen Lebens, das die Gläubigen des AT im Sinn einer unbestimmten Vorstellung erhofften, war hingegen 'allein' in die Gnade Gottes gestellt, der, ohne dazu verpflichtet zu sein, überpflichtige Glaubensleistungen mit dem höchsten Gut belohnen konnte; und das hat er auch getan, wie die Beispiele ausgezeichneter Glaubender des AT belegen⁶¹⁶.

Die zweite neutestamentliche Verheißung ist die Verheißung des Hl. Geistes. Er ist nicht als Person zu denken, sondern allein als Kraft Gottes⁶¹⁷,

⁶¹⁵ Q: At nonne eadem promissa comprehensa fuere in Lege Mosis?

R: Imo nullum illorum comprehensum fuit: Etenim nusquam in Lege Mosis reperies, vel vitam aeternam, vel donum Spiritus Sancti, oboedientibus praeceptis Legis promissum, quemadmodum in Lege per Christum data promissa esse constat."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 5 (De Promisso Vitae Aeternae), S. 167.

⁶¹⁶ "Q: Attamen prorsus aliquam spem aeternae vitae in Dei populo ante Christum fuisse apparet.

R: Nihil obstat sperare quidpiam, etiamsi promisso Dei careas, modo res ea sit summopere expetenda, & ejusmodi, quam credibile erat Deum cultoribus suis daturum. Vita vero aeterna nec magis est quicquam expetendum, nec est quicquam credibilius, quam Deum cultoribus suis eam daturum, tanquam mercedem, quae ipsius personae vehementer conveniat, sine qua, caetera bona, etiamsi a Deo proficiscantur, vix sint digna divinae mercedis nomine.

Q: Habiturine sunt vitam aeternam ii, qui eam sperarunt, licet iis promissa non fuerit?

R: Prorsus; at non omnes verum ii qui ex animo Deum coluerunt, & dicto audientes ei fuere. Nec enim obstat quicquam quo minus plus praestet, quam promiserit Deus. Et Christus id aperte docet (Lk 20, 37f.) cum e verbis ipsius Dei & vere & subtiliter ratiocinatur, Abrahamum, Isaacum & Jacobum resurrecturos a mortuis, & victuros.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 5 (De Promisso Vitae Aeternae), S. 186-187.

⁶¹⁷ "Q: an Spiritus S. sit persona deitatis?

R: Spiritum S. non esse in deitate personam, hinc discere potes; primum, quod ea quae Spiritui S. in Scripturis attribuuntur, nulla prorsus ratione personae convenient; ut sunt, quod detur quod ex eo detur, idque aut secundum mensuram, aut absque omni mensura, quod effundatur ipse, & ex ipso effundatur, & quod eo poterunt homines, quod augeatur, in duplo detur, in partes distribuatur, tollatur ipse, & ex ipso tollatur, quod interdum sit, interdum non sit, denique, quod exstinguatur; & familia multa in Scripturis exstant (Apg 5, 32; 1 Johan 4, 13; Eph 4, 7; Joh 3, 34; Apg 2, 17.33; 1 Kor 12, 13; Eph 5, 18; 2 Könige 2, 9; Joh 7, 39; 1 Thess 5, 19).

Deinde, idem ex eo patet, quod non sit extra Deum natura, sed in ipso Deo. Nisi enim natu-// (195) ra Deo inesset, non potuisset Paulus Spiritum Dei cum Spiritu hominis, qui homini inest natura conferre; idque in loco 1 Kor 2, 11 ubi ait, Quis hominum novit quae sunt hominis, nisi Spiritus hominis, qui est in homine; ita quae sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei: Quoniam vero Spiritus S. in Deo est, nec tamen in Spiritu S. reciproce dici potest esse Deum, hinc apparet Spiritum Sanctum non esse personam.

Praeterea, cum superius demonstratum sit, unam tantum esse in Deitate personam, & Spiritus S. Dei virtus sit, ut verba Christi ad Apostolos indicant, Vos vero manete in urbe Hierusalem, donec induamini virtute ex alto (Lk 24, 49) efficitur Spiritum S. non esse personam divinam.

Denique, si Spiritus S. esset persona, essentiam quoque divinam eum habere oporteret; nam ea attribuuntur illi, quae propria sunt essentiae divinae; at superius docuimus substantiam divinam unam esse numero, nec tribus personis esse posse communem. Quamobrem Spiritum S. non esse Deitatis personam planum est.

196:

Q: Qui vero ii Scripturae loci accipiendi sunt, in quibus Spiritus S. actiones personarum propriae, & ad Deum ipsum spectantes, attribuuntur?

R: Ad eum modum, quod in Scripturis rebus id attribuatur saepenumero, quod personarum est, neque tamen res illae propterea personae censentur: ut peccato, quod deceperit, quod occiderit (Röm 7, 11). Et Legi, quod loquatur (Röm 3, 19). Et Scripturae, quod prospiciat & praenunciet (Gal 3, 8).

Et Charitati, quod sit longanimis & benigna, non invidet... (1 Kor 13, 4-7).

Denique, Spiritui, i.e. vento, quod spiret ubi velit, & vocem ejus audias, verum unde veniat, & quo vadat ignores? Quoniam vero Spiritus S. virtus Dei est, hinc sit, ut ea quae Dei sunt, Spiritui S. attribuantur; & sub nomine Spiritus S. saepe Deus ipse intelligatur, quatenus suam virtutem Deus per Spiritum suum exerit.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 6 (De Promisso Spiritus Sancti), S. 194-196.

mittels derer Gott in den Menschen wirkt⁶¹⁸. Der Hl. Geist, der als Geist von Christus gegeben wird, äußert sich auf zwei Weisen⁶¹⁹: Eine war zeitlich befristet auf die ersten Jahre der Kirche; sie bestand in den Wundergaben und sollte den neuen Bund befestigen. Nachdem dieser Zweck erreicht war, hörte sie auf⁶²⁰. Anschließend setzte die zweite, nicht derart augenfällige Art der Äußerung des Hl. Geistes ein. Sie geschieht teils objektiv und fällt dann als Geist der Offenbarung (*spiritus revelationis*) mit dem Evangelium zusammen, so dass, wenn vom Geist die Rede ist, das Evangelium bezeichnet sein kann; teils geschieht sie subjektiv und benennt die in den Herzen der Gläubigen gewirkte Gewissheit der ewigen Seligkeit⁶²¹.

⁶¹⁸ Die Uneinheitlichkeiten der sozinianische Geistlehre in diesem Punkt nimmt Calov genau wahr. Sozzini und Schmalz vertreten die Auffassung, im Menschen wirke etwas, das vom Heiligen Geist, den sie als in Gott ruhende Wirkkraft denken, hervorgehe; nach Crell wirkt im Menschen der Hl. Geist selbst, welcher aus Gott als seiner unerschöpflichen Quelle hervorfließt. Vgl. dazu in Calovs Auseinandersetzung mit Crells 'De Uno Deo Patre' in SAS I die Seiten 604f. und 608f.

⁶¹⁹ "Q: explica quid sit donum Spiritus Sancti.

R: Donum Spiritus Sancti in N. Foedere promissum, duplex est; unum perpetuo manens, alterum ad tempus, quod visibile fuit, ut illud invisibile.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 6 (De Promisso Spiritus Sancti), S. 189.

⁶²⁰ "Q: Quod vero est ad tempus concessum, idque aspectabile donum?

R: Est donum edendorum aut possidendorum miraculorum, quod ab initio in Christum credentibus manifeste dabatur.

Q: Cur vero donum id non semper duravit?

R: Propterea quod ad confirmandum N. // (190) Foedus concessum fuit, quod ubi satis Deo confirmatum visum est, ejus arbitrio & consilio desiit."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 6 (De Promisso Spiritus Sancti), S. 189-190.

⁶²¹ "Q: Dic igitur mihi, quod est Spiritus Sancti donum perpetuo manens?

R: Antequam id exponam, demonstrandum est, sub N. Foedere esse quoddam Spiritus Sancti donum, quod perpetuo, hoc est, omni tempore, in Christi Ecclesia duret.

Q: Imo id a te peto.

R: Sic igitur habet; praeter alia testimonia, ex illis verbis id perspicuum haberi (Lk 11, 13): Deum filiis suis, id ab eo contententibus, spiritum suum dare, & semper dare velle.

Q: Quod vero is Spiritus Sanctus est?

R: Ut facilius intelligas, quid is sit Spiritus S. sic habeto. Primum, in Scripturis N. Foederis Spiritus S. voce designari ipsum Jesu Christi Evangelium, ut locus 1 Kor 2, 1 aperte indicat, si cum loco 2 Tim 1, 10 conferatur. Quod enim in primo loco ait Apostolus, Deum nobis revelasse per Spiritum suum, idem Apostolus in altero loco inquit, Christum illuminasse per Evangelium: id vero est vita aeterna, & eam consequendi via // (192) atque ratio. Vocatur autem Evangelium Spiritus, partim, quod in eo contenta ab ipso Deo sunt patefacta, nec ullo modo ingenio humano indagari, nec investigari potuere: partim, quod hominis spiritum respiciant, & nos spirituales reddant, quod Lex non habuit.

Praeterea, etiam Apostolus seipsum 2 Kor 3, 6 Ministrum non literae, i.e. legis; sed spiritus, aut N. Foederis vocat. Quo sensu cum accipitur vox Spiritus sancti, tum omnibus datur quibuscunque annunciat Evangelium. Deinde, ea vox Spiritus S. designat Dei donum, quod certis hominibus datur, quod cum a Scriptura vocetur Arrha, aut etiam Arrha haereditatis nostrae (2 Kor 1, 22. 5, 5; Eph 1, 14) simul de eo dicitur, quod in corda nostra infundatur, hinc necessario efficitur, nihil aliud esse, quam firmam & certam vitae aeternae nobis promissae spem, cujus in cordibus nostris gustum sensumque percipiamus.

Q: Nonne eam spem vitae aeternae concipimus per ipsam Evangelii praedicationem?

R: Sane concipimus aliquo modo: Etenim // (193) ex ipsa praedicatione Evangelii, ipsa spes vitae aeternae acquiri potest, quae in ea est promissa; (alioquin cur promitteretur?) verumtamen ad inserendam animis nostris firmam & certam spem, cujus virtute in omnibus tentationibus invicti in fide subsistamus, videtur necessario requiri, ut ea promissio, exterius per Evangelium proposita, interius a Deo in cordibus nostris obsignetur.

Q: Omnibusne illa interior obsignatio contingit, quibus exterior, hoc est, quibus Evangelium annunciat?

R: Nequaquam; verum iis tantum, qui Evangelio sibi annunciato crediderint, & exteriorem illam rationem, quam Deus in confirmanda promissione vitae aeternae adhibet, amplex, eoque usi, quemadmodum oportet, fuerint: Etenim si illud donum Spiritus S. quod ad tempus duravit, non dabatur nisi credentibus Evangelio; multo magis id Spiritus S. donum, quod perpetuum est, aliis non dari statuendum est, nisi qui & Evangelio plane crediderint, & illud ex animo amplex fuerint.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 6 (De Promisso Spiritus Sancti), S. 191-193.

Zum prophetischen Amt gehört auch der Tod Christi, dessen satisfaktorische Geltung nachdrücklich bestritten wird⁶²². Die Bekräftigung, ja Bestätigung der neuen Lehre, des durch Christus prophetisch verkündigten Gotteswillens, ist der vorzügliche bzw. einzige Zweck dieses Todes: Christus 'motiviert' die Seinen durch diesen Akt beispielhaften Voranschreitens dazu, auf dem eingeschlagenen Weg zum Heil beständig zu bleiben⁶²³.

Der vielschichtigen biblischen Redeweise vom 'Blut' bzw. 'Tod Christi' wollen die Sozinianer durch ein differenziertes Verständnis jener 'Bekräftigungsleistung' entsprechen. Mit 1 Joh 5, 8 wird die neue Offenbarung, die notwendig der verpflichtenden Bekräftigung bedarf, auf dreifache Weise besiegelt: durch Christi Sündlosigkeit und heiliges Leben, durch seine Wunder und durch seinen Tod⁶²⁴. Das Gewicht des Todes Christi wird durch die Einreihung in eine Trias funktionaler Zeichenhandlungen zwar gemindert; dabei handelt es sich aber um eine bemühte Gleichschaltung. Denn unter dem Zwang der exegetischen Beleglage zieht der Ausdruck 'Tod Christi' die doktrinale Entfaltung auf sich.

Der Tod Christi bekräftigt Gottes Heilswillen auf zwei Weisen. Christus versichert uns durch seine Bereitschaft, in gewissem Vertrauen auf die Zusagen des Neuen Bundes in den Tod zu gehen, der grenzenlosen Liebe

⁶²² "Q: Nonne est etiam aliqua alia mortis Christi causa?"

R: Nulla prorsus; Etsi nunc vulgo Christiani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse, & pro peccatis nostris plenarie satisfecisse; quae sententia fallax est & erronea, & admodum perniciosa."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 206.

Diese Kritik wird dann nach drei Gesichtspunkten entfaltet: Erstens sei sie nicht in der Schrift enthalten, zweitens widerspreche sie der gesunden Vernunft und drittens sei sie für den Glauben gefährlich (KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 207-208). Anschließend werden die Begründungen aus der Vernunft und aus der Schrift (diese Reihenfolge und die damit hierarchische Stufung der Begründung unterstellt der Sozinianismus seinen Gegnern), die die Verteidiger der Satisfaktionslehre anführen, untersucht (KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 208-219).

Fock weist darauf hin, dass die "Bekämpfung dieses Theils der orthodoxen Kirchenlehre ... die dritte polemische Hauptgruppe (sc. neben der Bestreitung der Trinität und der divina natura Christi) des socinianischen Systems" bildet (Fock (Socinianismus), S. 615). Die Sozinianer argumentieren mit der Gotteslehre sowie vernunftig-ethischen Prämissen: Gott vergebe die menschliche Sünde aus freien Stücken und er fordere dazu keine 'rachsüchtige' Genugtuung; eine stellvertretende Übernahme von Strafen sei logisch unmöglich, weil Strafe immer individuell abgegolten werden müsse. Ausführliche Diskussion bei Fock (Socinianismus), S. 615-640.

⁶²³ "Q: At quae causa erat easdem afflictiones, & mortem Servatori Christo perferendi, quibus credentes sunt obnoxii?"

R: Duae ejus rei existere caussae, quemadmodum duplici ratione Christus etiam suos servat; primum enim exemplo suo, ut in salutis via, quam sunt ingressi, persistent, suos movet: Deinde, iisdem in omni tentationum, laborum & periculorum certamine adest, opitulatur, & tandem ab ipsa aeterna morte liberat ... Atque haec approbare videntur illa Petri Apostoli (1 Petr 2, 21) Christus passus est pro nobis, relinquens nobis exemplum, ut sequemur ve- // (202) stigia ejus. Et illa quae (Hebr 2, 18) habentur; Christus in eo, in quo passus est ipse & tentatus, potens est, & eis qui tentantur auxiliari. Et inferius in eadem (Hebr 4, 15) Potest nobiscum ferre infirmitates, tentatus per omnia in similitudinem.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 201-202.

⁶²⁴ "Q: ut confirmavit (Jesus divinam voluntatem) declarari amplius velim.

R: Quod ad ea attinet, quae Christus ipse // (198) ad confirmandum divinam voluntatem, quam patefecerat, fecit, ea tria occurrunt. Absoluta vitae innocentia, miracula admodum magna & innumera, & mors; quemadmodum ex illo testimonio Joannis, ut alia praetereamus, cernere est, in quo Joannes ait: Tres sunt qui testantur super terram, spiritus, aqua & sanguis (1 Joh 5, 8). Etenim sine dubio voce spiritus, Dei Spiritus designatur, cujus virtute illa mirabilia facta constant: Aqua vero illius vitae puritas, quemadmodum sanguine ipsius mors notatur.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 7 (De confirmatione Divinae Voluntatis), S. 197-198.

Gottes, aus der heraus Gott allen glaubenden Menschen, Jesus voran, eben jenes Verheißene 'geben' wird (Joh, 3, 16; Röm 5, 8)⁶²⁵.

Die zweite Weise der Bekräftigung geschieht durch Christi Auferstehung, deren *conditio sine qua non* der Tod Christi ist: durch sie werden wir unserer eigenen Auferstehung und des ewigen Lebens versichert, die wir erlangen werden, wenn wir eben die Gebote Christi gehorsam befolgen. Denn die Auferstehung des seiner Natur nach wahren Menschen Christus zeigt erstens, dass diejenigen, die Gott gehorchen, aus jeder Art des Todes erlöst werden und zweitens, dass Christus jene Macht erhalten hat, durch die er die Seinen mit dem Ewigen Leben beschenken kann⁶²⁶. Genau genommen hängt unser Heil also mehr von der Auferstehung Christi als von seinem Tod ab⁶²⁷. Wenn die Schrift dagegen unser Heil dem Tod Christi zuschreibt, so deshalb, weil uns der Tod als Übergang zur Auferstehung durch diesen besonderen Kontrast die Liebe Gottes auf das Eindrücklichste vor Augen stellt⁶²⁸.

Der Tod Christi ist damit jeglichen doktrinal-zentralen Gehaltes entleert. Er ist kein als soteriologischer Umschlagspunkt qualifiziertes Ereignis, in dem der Zorn Gottes über den Sünder, singularär zugespitzt, getilgt wird und zu seinem Ende kommt. In der sozinianischen Konzeption besitzt der Tod Christi rein instrumentellen, verweisenden Charakter: Er ist die Bedingung der Möglichkeit des motivierenden Vorbildes 'Christus', verweist auf Gottes Liebe, bekräftigt die Wahrheit der im Neuen Bund festgeschriebenen Verheißungen und dient schließlich als Gegenfolie zur Auferstehung. Trotz seines Verweischarakters war der Tod Christi eine 'egoistische' Tat.

⁶²⁵ "Q: Qui vero sanguis aut mors Christi nobis voluntatem Dei confirmavit?

R: Duplici ratione; Primum, quod nos manifeste de ingenti in nos Dei charitate certos reddiderit (Joh 3, 16; Röm 5, 8) idque adeo, quod Deus velit nobis id donare, quod in N. Foedere promittit: unde etiam sanguis N. Foederis est dictus, qui praestantiora loquatur, quam sanguis Abel (Hebr 13, 20; 12, 24). Et ipse Christus testis verax & fidelis dictus est (Apk 1, 5; 3, 14).

Deinde, quod resurrectione Christi, quae non nisi morte ipsius interveniente fieri potuit, de resurrectione nostra, & porro vita aeterna consequenda, certiores facti sumus, si praeceptis Domini Jesu pareamus."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 203.

⁶²⁶ "Q: Expone eam rem fusius; qua ratione resurrectione Christi, atque ad eum modum ipsius morte, de resurrectione nostra ac vita aeterna confirmati sumus. // Primum, morte Christi & resurrectione certi sumus facti de nostra resurrectione ad eum modum, quod in exemplo Christi propositum id nobis spectemus, eos, qui Deo obtemperant, e quovis mortis, quantumvis atrocis, genere liberari.

Deinde, quod jam prorsus nobis constet, Christum eam consecutum esse potestatem, qua possit suis, i.e. iis qui ipsi parent, vitam aeternam donare.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 203-204.

Der Rakower Katechismus schweigt zu der Frage, warum die Auferstehung Christi implizieren soll, dass Christus die Macht erhalten habe, den Seinen das Ewige Leben zu schenken. Eine 'trinitarisch konzipierte' 'Selbstaufferweckung' Christi kann ja nicht die Denkfolie abgeben.

⁶²⁷ "Q: Hinc ergo perspicio longe plus in resurrectione, quam in Christi morte situm esse, in nostrae salutis negotio.

R: Ita prorsus res habet; ad eum enim modum ea de re testantur Sacrae Litterae (Röm 5, 10): Si enim inimici Dei cum essemus, reconciliati sumus per mortem filii ejus, multo magis reconciliati servabimur per vitam ipsius. Et rursus (Röm 8, 34): Quis est qui condemnet? Christus est qui mortuus est, magis vero excitatus, qui etiam est in dextera Dei, qui etiam interpellat pro nobis."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 205.

⁶²⁸ "Q: Cur vero ita crebro omnia haec morti Christi ascribit Scriptura?

R: Propterea, quod mors via ad resurrectionem & exaltationem Christi fuerit, adeo, ut sine ea, secundum Dei decretum, pervenire ad illa non potuerit.

Deinde, // (206) quod ex omnibus, quae Deus & Christus nostrae salutis causa fecerunt, mors Christi potissimum nobis Dei & Christi charitatem ostendat, & ante oculos ponat.

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 205-206.

Substantiell heilsrelevant war er allein für Jesus als Durchgang zur Auferstehung; für das Heil der anderen ist außer einer 'Motivationsstory' nichts gewonnen.

Es ist dieser auferweckte Mensch Jesus Christus, der von Gott die Macht empfangen hat, die Seinen zu schützen und ihnen zu helfen⁶²⁹. Im Vollzug seines königlichen Amtes sitzt der von den Toten Auferweckte und in den Himmel Aufgenommene zur Rechten Gottes⁶³⁰. Das bedeutet, dass ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben ist; er regiert die Seinen, schützt und bewahrt sie⁶³¹. 'Zur Rechten Gottes sitzen' heißt damit 'an Gottes Stelle regieren', so dass Christus Statthalter Gottes in der christlichen Kirche ist. Im Übrigen kommt dieser königlichen Herrschaft systematisch eine zentrale Funktion zu: Aus ihr begründet sich die Anbetungswürdigkeit Christi als Heiland und Gott der Menschen sowie sein Status als Gottes Sohn. Sie findet ihre Vollendung darin, dass Christus die Seinen wieder ins Leben ruft und ihnen Unsterblichkeit schenkt⁶³² und schließlich als Richter über die Lebenden und die Toten jeden nach seinen Werken richten wird. Mit dem Endgericht endet dann auch Christi stellvertretende Herrschaft über die Kirche und er übergibt diesen Herrschaftsbereich an den Vatergott, der ihn ihm 'zum Lehen' gegeben hatte⁶³³.

Ein Seitenblick auf Calovs Ausführungen im Systema über das königliche Amt Christi erlaubt es, die Anfälligkeit der polnischen Reformierten für den Unitarismus exemplarisch zu demonstrieren.

⁶²⁹ "Q: Qua ratione ea Christi potestas, quam morte interveniente Christus consecutus est, nos magis de promissione Dei certos reddit, quam si ea Christus careret?

R: Duplici ratione: Primum, quod jam videamus quoddam principium impletionis ipsius Dei promissionis; praesertim quod Deus nominatim promisit, ipsum Christum nos a morte liberaturum, & datum nobis vitam aeternam: Deinde, quod similiter videamus implendae promissionis divinae nobis factae potestatem // (205) esse in manu hujus, quem non pudet nos fratres appellare, & qui afflictiones omnes, quibus nos expositos esse oportet, si ei parere velimus, gustavit; eoque potest nostri misereri, & infirmitatum nostrarum sensu affici" KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 204-205.

Vgl. auch aus der vorangehenden Frage die Aussage: "Etenim resurrectio Christi, mortem ejus subsecuta, ejusmodi erat, ut ex mortuis resuscitatus, potestatem omnem in coelo & in terra consequutus sit."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 8 (De Morte Christi), S. 204.

⁶³⁰ "Q. Quae vero ipsius Regni est ratio?

R: Ea, quod Deus eum suscitatum a mortuis, & in coelos assumptum, a dextris suis collocavit, ei potestate in coelis, & in terra omni data, & omnibus ipsius pedibus, se excepto, subjectis, ut fide- // 245 les suos gubernare, tueri, & aeternum servare possit."

KR, De Officio Christi Regio, S. 244-245.

⁶³¹ "Q: Quid autem est, sedere ad dextram Dei?

R: Est vices Dei gerere, ac virtutem efficacem habere ad gubernandum & conservandum Dei populum; quae in eo eminent, quod Christus in corpora & animas absolutam habeat potestatem; nec hominibus tantum, verum etiam Ange- // 251 lis, & bonis, & malis, & morti ac inferno dominetur."

KR, De Officio Christi Regio, S. 250-251.

⁶³² "Und dies ist endlich die allervornehmste Ursach, um welcher willen Christus unser Heiland und Gott und Gottes Sohn ist und genennet wird. Denn ob er auch wohl wegen der Ursach, dass er uns den Weg zum ewigen Leben gezeigt und befestiget hat billig unser Heiland kann genennet werden, und auch genennet wird, so ist doch dieselbe Ursach viel geringer zu halten denn diese: sintemal er hie das Heil nemlich das ewige Leben, uns selber procuriret, und mit der That selber giebt; dass er also in diesem Theil Gotte durchaus gleich ist. Warum er denn auch billig für unsern Gott, das ist für unsern göttlichen Herrscher und Gutthäter soll gehalten werden." Ostorodt (Unterricht), S. 378.

⁶³³ Christus wird die Herrschaft dem Vater übergeben "und sammt uns selber ihm unterthan werden, auf dass Gott Alles in Allem sei, das ist, dass nun nicht Christus, sondern Gott allein unser König sei und nicht allein unser, sondern auch Christi selber" Ostorodt (Unterricht), S. 400.

Die orthodoxe Bestimmung lautet: "Christus versieht die königliche Herrschaft nicht nur nach seiner göttlichen, sondern auch nach seiner menschlichen Natur; und dieses nicht aus der Ferne, sondern in unmittelbarer Gegenwart, nicht stellvertretend, sondern in seinem eigenen Namen."⁶³⁴

Die Akzentuierungen der dogmatischen Aussage sind kontroverstheologisch motiviert und richten sich gegen die Calvinisten (non absenter, sed praesenter) und die Sozinianer (non vicario, sed proprio nomine)⁶³⁵. Die in den anschließenden Quaestiones diskutierten anhängigen Lehraussagen illustrieren die Nähe, die zwischen den materialen calvinistischen und sozinianischen Lehren zum königlichen Amt besteht. Beispielsweise richtet sich die Quaestio zur inhaltlichen Bestimmung des 'Sitzens Christi zur Rechten Gottes' – ob damit eine unbegrenzte Herrschaft in unendlicher Macht gemeint sei oder nur 'etwas Endliches' oder auch nur ein Ort, von dem aus Christus die Herrschaft ausübt – gegen Calvinisten und Sozinianer gleichermaßen⁶³⁶. Ähnliches lässt sich in der Ständelehre beobachten, wo Calov unter der Frage, ob Christus sich aus eigener Kraft auferweckt habe, die gegenläufige sozinianische und calvinistische Lehrmeinung zurückweist – dort den Widerspruch gegen die Selbstaufferweckung Christi nach seiner divina, hier nach seiner humana natura⁶³⁷.

Für das Entstehen aus lutherischer Sicht paralleler Lehrbildungen trotz des grundsätzlichen Unterschiedes zwischen der 'orthodox'-calvinistischen Trinitätslehre und Christologie auf der einen und der sozinianischen Jesulogie auf der anderen Seite, welche eine göttliche Natur in Christus überhaupt verneint, gibt es systematische Gründe. In der klassischen dogmatischen Terminologie geredet reduzieren Calvinisten wie Sozinianer die Majestätseigenschaften der humana natura bzw. des Menschen Jesus. Erstere unterstellen die Mitteilung der Eigentümlichkeiten der divina natura in Richtung der humana natura der Bedingung, dass die für einen physischen Körper, den Leib Christi, gültigen natürlichen Gesetzmäßigkeiten gewahrt bleiben. Die Sozinianer lehren eine sukzessive Vergottung des Menschen Jesus, welche erstens die Fülle der Majestätsattribute Gottes nie erreicht und zweitens denselben Einschränkungen unterliegt wie das calvinistische Verständnis der *communicatio idiomatum*.

So erklärt sich denn auch das historisch in der Abspaltung der Ecclesia Minor von der reformierten Mehrheitskirche greifbare Gefälle von der Christologie und Trinitätslehre calvinistischer Prägung hin zu einer Jesulogie auf unitarischem Fundament. Erstens ist der gedankliche Schritt zum Unitarismus nicht durch klare Differenzen in der materialen Ausgestaltung der Lehre erschwert. Zweitens geschieht diese Entfaltung unter durchaus vergleichbarer Rücksichtnahme auf rationale Vorgegebenheiten. Wirkt sich dann die Orientierung am Rationalen auch auf die Ausgestaltung des dogmatisch Grundlegenden aus, so öffnet sich die reformiert-orthodoxe Dogmatik, auch wenn ihr Votum 'aufgeklärt'-begründet ist, der Fortentwicklung von der rational-begründeten Beschränkung hin zur rational-kritischen Option.

Christi Erhöhung und sein königliches Amt beginnen aber nicht mit der Auferstehung, welche noch zur Bestätigung der Lehre gehört, sondern erst mit der Auffahrt in den Himmel⁶³⁸, während der Christus den verklärten Leib empfing und sich zur Rechten Gottes setzte⁶³⁹. Zu den Fragen, ob

⁶³⁴ "administrat Christus regnum, non tantum secundum divinam, sed etiam secundum humanam naturam, idque non absenter, sed praesenter, non vicario, sed proprio nomine." Calov: Systema, VII, 2, S. 591.

⁶³⁵ "Quorum illud de regimine vicario contra Socinianos, hoc contra eosdem Remonstrantes, & Reformatos observari velim, utpote qui Christum tantum certo coeli loco concludunt, quod ad substantiam, nec nisi ratione virtutis praesentem nobis esse admittunt." Calov: Systema, VII, 2, S. 592.

⁶³⁶ "An Sessio CHRISTI ad dextram DEI universale dominium infinitae potestatis, an vero finitae tantum, aut etiam locum solum designet?" Calov: Systema, VII, 2, S. 716.

⁶³⁷ "An Christus propria virtute resurrexit? Duo hic quaeri possunt. (1.) An Christus quoad divinam naturam semetipsum resuscitaverit? Quod contra Socinianos adserendum. Deinde an Christus secundum humanam naturam semetipsum resuscitarit, quod contra Calvinianos sustinendum." Calov: Systema, VII, 2 (De Gradibus Exaltationis, Caput II: De Resurrectione Christi), S. 698.

⁶³⁸ Zu der damit verbundenen kosmologischen Vorstellung vgl. die Bemerkungen am Ende dieses Abschnittes auf S. 138.

⁶³⁹ "Q: Quo vero in corpore Christus est excitatus?"

Christus den sterblichen Leib abgelegt habe oder ob der sterbliche Leib verwandelt worden sei, was mit dem sterblichen Leib 'geschehen' ist, schweigt der Rakower Katechismus. Bei der Frage der Einheit und der Identität der Substanz des Körpers Jesu Christi setzt dann die massive orthodoxe Kritik an⁶⁴⁰.

Das hohepriesterliche Amt Christi hängt eng mit dem königlichen zusammen⁶⁴¹. Vermöge des königlichen Amtes *kann* Christus den Seinen in allen Nöten helfen, vermöge des hohenpriesterlichen kommt er den Menschen *wirklich* zu Hilfe⁶⁴². Das hohepriesterliche Amt ist somit nur die volle Wirklichkeit des königlichen Amtes. Die Art seiner Hilfeleistung heißt, in figürlicher Redeweise, sein Opfer⁶⁴³. Christus konnte sein hohepriesterliches Opfer erst im Himmel darbringen, weil es dazu eines Tabernakels bedurfte, das der Beschaffenheit des Hohenpriesters angemessen war⁶⁴⁴. Auf Erden war Christus mit Hebr 8, 4 und Hebr 7, 26 folglich noch nicht Hohepriester⁶⁴⁵.

R: In eo prorsus, in quo crucifixus fuit, // 249 quippe cum legamus eum comedisse atque bibisse post resurrectionem cum discipulis suis, & vulnerum vestigia in manibus, pedibus, & latere iisdem ostendisse."

Q: At quale Christus nunc habet corpus?

R: Habet corpus immortale, gloriosum, potens, spirituale, cum factus sit in spiritum vivificantem (1 Kor 15, 42-45).

Q: Cur autem in coelos (corpus mortale) sublatus est?

R: Propterea, quod in coelis habitet immortalitas, & illic sit domicilium & Respublica omnium Dei filiorum, quo ille, tanquam praecursor eorum, omnes praeventit, ut iis locum pararet (2 Petr 3, 13; Phil 3, 20; Hebr, 6, 20; Joh 14, 2f.).

KR, De Officio Christi Regio, S. 249.

⁶⁴⁰ Vgl. dazu im Socinismus profligatus It. die Kontroversfragen 'Utrum Christus post resurrectionem suam mortale, num vero immortale & glorificatum corpus habuerit?' (SAS II, 216b-217b), 'Utrum Christus in Ascensione sua in Coelum corpus suum deposuerit, novumque essentialiter plane diversum corpus acceperit?' (SAS II, 217b-218a) und 'Utrum CHRISTUS in coelis carnem & sanguinem habeat, num vero substantiae ratione, quantum ad corpus, plane spiritualis sit?' (SAS II, 218a-219a).

⁶⁴¹ "Denique quod ad munus Christi sacerdotale attinet, id quidem non reipsa sed tamen per viam intellectus a regio ipsius munere distinguimus." Faustus Socinus: Themata de officio Christi XLVII (= BFP I, S. 777).

⁶⁴² "Munus igitur Sacerdotale in eo situm est, quod quemadmodum pro Regio Munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire: ita pro Munere Sacerdotali subvenire vult, ac porro subvenit: Atque haec illius subveniendi seu opis afferendae ratio, sacrificium ejus appellatur."

KR, De Munere Christi Sacerdotali, S. 253.

"Q: Quid porro est peccatorum expiatio?

R: Est a poenis, quae peccata tum temporariae tum aeternae comitantur, & ab ipsis etiam peccatis, ne eis serviamus, liberatio.

Q: Qui expiationem peccatorum nostrorum Jesus in coelis peragit?

R: Primum, a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute & potestate, quam a Patre plenam & absolutam consequutus est, perpetuo nos tuetur, & iram Dei, quae in impios effundi consuevit, interventu suo quodammodo a nobis arcet: quod Scriptura exprimit, dum ait eum // 255 pro nobis interpellare. Deinde, ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit & advocat: id vero in sua ipisus persona nobis ostendendo, quid consequatur is qui a peccando desistit: vel etiam alia ratione nos hortando & monendo, nobis opem ferendo, ac interdum puniendo, a peccati jugo exsolvit."

KR, De Munere Christi Sacerdotali, S. 254-255.

⁶⁴³ "Q: Quare haec ejus opis afferendae ratio Sacrificium vocatur?

R: Vocatur ita figurato loquendi modo, quod quemadmodum in prisco Foedere, summus Pontifex ingressus in Sancta Sanctorum, ea quae ad expianda peccata populi spectarent, perficiebat: ita Christus nunc penetravit coelos, ut illic Deo appareat pro nobis, & omnia ad expiationem peccatorum nostrorum spectantia peragat (Hebr 2, 17; 4, 14; 5, 1; 9, 24)".

KR, De Munere Christi Sacerdotali, S. 254.

⁶⁴⁴ "Q: Cur id sacrificium Christi in coelis peragitur?

R: Ideo, quod tale tabernaculum requireret, qualis ipse esset Sacerdos, quale & ipsius sacrificium existeret. Cum enim Sacerdos ipse esset immortalis, & sacrificium ipsius prorsus incorruptibile, in aeternum tabernaculum

In den sozinianischen Texten finden sich keine Hinweise auf die beanspruchten kosmologischen Vorstellungen bzw. die Herkunft der Metaphorik. Man darf aber aufgrund des zeitgenössischen Bildungshintergrundes vermuten, dass mit der sozinianischen Konzeption die aristotelische kosmologische Vorstellung von einem Coelum Empyreum verbunden ist. Der Himmel ist ein hierarchisch ausgezeichneter, fixer Ort ober- und außerhalb der irdischen Welt, an dem sich die 'nach oben' gerichtete Bewegung der moralischen Besserung durch die Auferstehung und Auffahrt in einem letzten Voranschreiten vollendet.

9.2.6 Soteriologie

Die Soteriologie ist in Entsprechung zu den anthropologischen und christologischen Vorgaben pelagianisch. Dem Menschen sind Gottes Wille und seine Verheißungen als Anreiz vor Augen gestellt⁶⁴⁶; genügt der Mensch den Voraussetzungen der erforderlichen Rechtschaffenheit, dann bestimmt er auf die 'Information vom Heil hin' seinen Willen dazu, dem göttlichen Gesetz Gehorsam zu leisten⁶⁴⁷. In der Folge kommt es durch das

ipsum intrare oportuit. At tale tabernaculum cum tantum coelum existat, sedes & domicilium Dei, idcirco necesse erat, ut in coelos profectus, Sacerdotali Munere // 258 fungeretur, ut aperte Autor Epistolae ad Hebraeos testatur (Hebr 7, 26): Talis nos decebat Pontifex, sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, & excelsior coelis factus."

KR, De Munere Christi Sacerdotali, S. 257-258.

⁶⁴⁵ "Q: Quid? An non erat Sacerdos, antequam in coelos ascenderet, & praesertim cruci affixus penderet?
R: Non erat: Nam ut modo audisti, aperte is scriptor divinus testatur, Si in terris esset, eum ne sacerdotem quidem futurum. Praeterea, cum idem Autor testetur (Hebr 8, 4) ipsum fratribus similem per omnia esse debuisse, ut misericors fieret & fidelis Pontifex, in eis quae ad Deum, perspicuum est, quamdiu fratribus similis per omnia, id est, in afflictionibus & morte non erat, tamdiu reipsa eum Pontificem nostrum misericordem non fuisse. Atque ad eum modum afflictiones & ipsa mors non erant sacrificium ipsum, verum via quaedam & praeparatio ad illud peragendum."

KR, De Munere Christi Sacerdotali, S. 258.

⁶⁴⁶ "Dazu wenn man sie schon weiss (die Gebote Christi), wer (= jeder) wird sich mit allem Ernst befeissen sie zu halten, ja wer wird sich nicht fürchten sie zu halten, wo man nicht versteht die Vortrefflichkeit des grossen Lohnes (= des ewigen Lebens), welchen uns Gott so wir sie halten zugesagt. Denn die Hoffnung desselben und anders Nichts an ihm selber machet den Menschen willig und lustig Gottes Gebot zu halten." Ostorodt (Unterricht), S. 144.

⁶⁴⁷ Nach sozinianischer Lehre hat jeder Mensch auch nach dem Sündenfall einen freien Willen, so dass er sich zum 'Beschreiten' des durch Christus gewiesenen Weges zur Unsterblichkeit entschliessen kann. Allerdings ist diese universelle Aussage bezogen auf die faktische Entscheidung wiederum zu differenzieren: Die Ablehnung des Angebotes durch viele Menschen erklären die Sozinianer mit einer im Menschen verfestigten 'improbitas'; dazu unten S. 276f.

Die folgenden Zitate aus dem KR bieten zum Teil Wiederholungen. Wir führen sie an, um dem Leser den Kontext der Begründungen zu präsentieren.

"Q: Estne id situm in nostra potestate ut ad eum modum (in der Befolgung der Gebote Christi) Deo obtemperemus?

R: Prorsus; etenim certum est, primum hominem ita a Deo constitutum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset: nec vero ulla causa subest, cur Deus post ejus lapsum illum eo privaret: ac neque justitia Dei admittit; nec etiam inter poenas, quibus Adae peccatum punivit Deus, ejusmodi poenae ulla mentio exstat.

Q: Nonne peccato Originis hoc liberum arbitrium vitiatum est?

R: Peccatum Originis nullum prorsus est: quare nec liberum arbitrium vitiare potuit: nec enim e Scriptura id peccatum // (224) originis doceri potest: Et lapsus Adae, cum unus actus fuerit, vim eam, quae depravare ipsam naturam Adami, multo minus vero posterorum ipsius posset, habere non potuit. Ipsi vero in poenam irrogatum fuisse, nec Scriptura docet, uti superius exposuimus; & Deum illum, qui omnis aequitatis fons est, incredibile prorsus est, id facere voluisse."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 223-224.

Wirken des Geistes zur inneren Versiegelung der äußerlich vernommenen Verheißung⁶⁴⁸. Darin vollendet sich dann die göttliche Unterstützung. Gewöhnlich verläuft der skizzierte Prozess als Vollzug der wesentlichen Autonomie des menschlichen Willens; nur in besonderen Einzelfällen greift Gott unmittelbar auf den Willen wirkend in die Selbstbestimmung des Menschen ein⁶⁴⁹.

Die Sozinianer lehren auch eine Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus. Der Rakower Katechismus bestimmt sie in einer definitionsartigen

"Q: Postquam igitur docuisti, liberum arbitrium Originis peccato vitari non potuisse; expone porro, quam longe vis ipsa liberi arbitrii pateat.

R: Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires, ad ea, quae Deus ab illis requirit, perficiendum; at voluntas ad ea perficiendum omnibus adest natura: nihilo-minus tamen eae vires, non ita prorsus exiguae sunt, ut homo, si vim sibi facere velit, divino auxilio accedente, non possit voluntati divinae obsecundare. Auxilium vero suum nemini Deus prorsus denegat ex iis, quibus voluntatem patefecit: alioquin Deus nec castigare, neque punire juste contumaces posset, quod tamen utrumque facit."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 226.

⁶⁴⁸ "Q: Quodnam est auxilium istud divinum?

R: Auxilium divinum istud, duplex est; interius, & exterius.

Q: Quod vero exterius est?

R: Sunt promissa, & minae; quorum tamen promissa vim habent longe majorem. // 227 Unde etiam, quod sint sub Novo Foedere longe praestantiora promissa quam sub vetere fuerint, facilius est sub Novo, quam sub vetere foedere, voluntatem Dei facere.

Q: Quod autem interius?

R: Id nimirum, cum Deus, in cordibus eorum qui ipsi obediunt, quod promisit, obsignat."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 226-227.

⁶⁴⁹ Vgl. den Beleg bei Calov in SAS III, 73(I) a-b.

Als Bestreitung der grundlegenden Lehre vom freien Willen des Menschen fasst der Rakower Katechismus die Lehre von der Prädestination auf. Ihrer 'Widerlegung' widmet er die Seiten 227-234.

"Q: Quanam eorum est de praedestinatione Dei sententia? //

(228) R: Ea, quod Deus ab aeterno certos quosdam nominatim homines, ex omni hominum, quotquot unquam futuri essent, genere, sententia irrevocabili & immutabili prorsus, ad salutem elegerit & designaverit; alios vero omnes aeternae damnationi subjecerit; non eo quod horum contumaciam, illorum vero obedientiam prospexerit; verum eo quod illi ita placuerit, & Decretum ipsius de utrisque prorsus immutabile sit.

Q: Quid vero tu ea de re censes?

R: Ea de praedestinatione Dei sententia prorsus fallax est; id vero duas ob causas potissimum: quarum una est, quod totam religionem corruere esset necesse; altera, quod Deo multa inconvenientia attribui oportet.

Q: Cedo, qui hac sententia admitta, Religio prorsus corrueret?

R: Id inde perspicuum est, quod omnia ad pietatem & religionem spectantia necessario nobis inessent: quo admissio, quid juvaret anniti, & laborare, ut pii essemus? Omnis enim conatus & studium illic prorsus superfluum est, ubi omnia // (229) sunt necessario, ut ipsa ratio docet. At ex ipsa pietate & Religione conatu & studio sublato, pietatem & Religionem interire oportet.

Q: Cedo etiam, quae Deo inconvenientia attribuerentur, si haec sententia admitteretur?

R: Ea sunt quatuor numero:

Primum, injustitia; etenim id nimis injustum esset, punire aliquem propterea quod non fecerit, quod facere nullo modo potuit. At cum Deus impios, & verbo suo refractarios punit, quid facit aliud, quam eos punit, qui non faciunt, quod facere non possunt? Nam siquidem adversariorum sententia vera est, eos propter immutabile prorsus Dei Decretum, ne pios quidem & obtemperantes Deo esse posse ulla ratione, nimis perspicuum est. Secundum inconveniens esset, Hypocrisis cum deceptione conjuncta: Etenim Deus Decreto suo magna, imo maxima eorum parte, quibus Evangelium annuntiatur, a salute exclusa, omnibus nihilominus in illa Evangelii praedicatione salutem offert: & ita aliud agit, aliud simulat; quod proprie hypocrita- // 230 rum est, & eorum qui dolo malo agunt: Et quod pejus est, facit illud in re tali, qua alium maximopere circumveniri perspicuum est. Tertium inconveniens foret, summa imprudentia: Etenim videretur Deus ejus rei suscipere curam, quam certo novit non posse perfici. Quid vero ineptius, & quae levitas major, quam id curare, & prae se ferre, quod tibi certo constet, fieri nulla posse ratione, & ita ludibrio teipsum exponere.

Quartum est pravitas, quod Deus ipse peccati autor constitueretur: Etenim cum damnationem peccata praecedere prorsus oporteat, certe qui decrevit aliquem necessario damnare, idem, ut is peccet, necessario statuit."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Libero Arbitrio), S. 227-230.

Es folgt die sozinianische Auslegung der einschlägigen Schriftstellen Röm 8, 28-30; 1 Kor 1, 26f.; Mt 22, 14 und 2 Pet 1, 10f., auf die sich die Vertreter der Prädestinationslehre berufen.

Festlegung wie folgt: Rechtfertigung heißt, dass Gott uns als Gerechte ansieht. Dies geschieht, indem er uns die Sünden vergibt und mit dem Ewigen Leben beschenkt⁶⁵⁰. Das damit Gemeinte hat mit der reformatorischen Lehre gleichen Namens nur eben die Worte gemein.

Nach sozinianischem Verständnis ist der Glaube an den Herrn Jesus Christus die spezifische Entgegnung des Menschen auf das im Neuen Bund angebotene Heil. Er führt, je nach 'Ernsthaftigkeit', notwendig zum Heil oder eben nicht⁶⁵¹.

Die Schrift stellt vor, worin sich jene beiden Arten des Glaubens voneinander unterscheiden. Nicht notwendig zum Heil führt jene Zustimmung (assensus), durch die wir Christi Lehre als wahr bekunden; die Zustimmung ist als ein Akt des freien Urteils eine Art 'Einverständniserklärung mit den Vertragsbedingungen des Heilserwerbs'. Sofern sie im kognitiv-Theoretischen *verbleibt*, ist sie die schwächste Form menschlichen 'sich-Einlassens' auf das angebotene Heil. Das Heil erlangen wir auf diese Weise nicht zwangsläufig – dann nämlich nicht, wenn wir bei diesem ersten Schritt stehen bleiben, weil wir den christlichen Forderungskatalog nicht radikal ins Werk setzen. Erst die Tateinheit von Glaube und Werk führt zwangsläufig zum Erwerb des Heils.

⁶⁵⁰ "Q: Quid vero est justificatio?

R: Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis & peccata remittit, & nos vita aeterna (Abl.) donat, de quo aperte testatur Paulus, dum ait, in eo beatitudinem hominis consistere, cui Dominus imputat justitiam (Röm 4, 6). Deinde, e Psalmo addit; Beatus vir, cui non imputat Dominus peccatum (Ps 32, 1-2)." und "Per fidem in Christum consequimur justificationem."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 11 (De Justificatione), S. 240.

⁶⁵¹ "Q: Intellexi ea quae ex parte Dei ad Foedus novum pertinent, expone etiam ea quae ex parte nostri ad idem videntur spectare.

R: Id, quod ex parte nostri ad Foedus novum spectat, est Fides in Dominum Jesum Christum.

Q: Quid vero est Fides in Dominum Jesum Christum?

R: Haec duplici ratione in Scriptura consideratur: interdum notat eam fidem, quam salus non consequitur necessario. Interdum eam, quam salus necessario consequitur.

Q: Quae vero est, quam salus non consequitur necessario?

R: Est assensus tantum, quo Jesu Christi doctrinam esse veram attestamus: quem non consequi prorsus salutem, apparet e Principibus illis, de quibus // (221) Joh 12, 42 ait: multos in Dominum credidisse, verum propter Pharisaeos eum confiteri recusasse, ne e Synagoga ejicerentur.

Q: Quae vero est Fides, quam necessario consequitur salus?

R: Est Fiducia per Christum in Deum; unde apparet eam in Christum fidem duo comprehendere: unum, ut non solum Deo, verum & Christo confidamus. Deinde, ut Deo obtemperemus, non in iis solum quae in Lege per Mosen lata praecepit, & per Christum abrogata non sunt, verum etiam in iis omnibus quae Christus legi addidit.

Q: Ergo tu obedientiam sub Fide comprehendis.

R: Sic est, etenim res ipsa indicio est, neminem inveniri posse, qui spem certam vitae aeternae animo concipiat, quam Christum tantum sibi obtemperantibus promisit, qui non Christo dicto audiens sit: quandoquidem ejusmodi bonum est immortalitas, ut illud nemo sciens volens assperari queat. Praeterea, Jacob apertissime testatur (Jak 2, 26) Ut corpus absque anima mortuum est, // (222) ita sine operibus fidem mortuam esse. Et paulo superius idem ait, ex operibus fidem Abrahae fuisse consummatam (Jak 2, 22). Quapropter etiam in Scripturis homines pii & Deo obedientes duntaxat, fideles vocantur (Hebr 11).

Q: Cur vero Apostolus Paulus fidem operibus opponit? (Röm 3, 23; 4, 5; Gal 2, 16; Eph 2, 8f.)?

R: In iis locis, ubi Apostolus fidem operibus opponit, de operibus ejusmodi agit, quae & perfectam & perpetuam obedientiam continent, qualem sub lege Deus ab hominibus requirebat: verum non de iis operibus, quae obedientiam, quam Deus a nobis, qui in Christum credidimus, requirat, comprehendunt.

Q: Quae vero est ista obedientia?

R: Ea, ut primum veterem hominem cum operibus ipsius exuentes, ab omni peccato anteacto desistamus, quam quidem rem Scriptura poenitentiam vocat. Deinde, ut pro virili voluntatem Dei exequamur, adeo ut non secundum carnem ambulemus, verum spiritu opera // (223) carnis mortificemus. In summa, nullius peccati habitum contrahamus, omnium vero virtutum Christianarum habitus comparemus."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Fide), S. 220-223.

Anders beschreibt die Schrift nach sozinianischem Verständnis jenen Glauben, der das Vertrauen durch Christus in Gott ist (*fiducia per Christum in Deum*). Er beinhaltet ein Doppeltes: Wir sollen nicht nur Gott allein, sondern auch Christus als seinem autoritativen Verkünder glauben und vertrauen (*confidamus*); zweitens sollen wir uns nach Gottes Willen richten – also nicht nur in den durch Christus nicht abrogierten Forderungen des alttestamentlichen Gesetzes, sondern aufgrund der Legitimation Christi auch in allen jenen neutestamentlichen, durch Christus erlassenen Ergänzungen jener Forderungen.

Das zweite und dritte Moment des 'rettenden Glaubens' der Sozinianer, Vertrauen und Gehorsam, sind miteinander verschränkt: Dem Vorbild Christi und der verkündeten Lehre zu vertrauen, verweist auf Gott als Garanten der Verheißungsgüter – im zweifachen Verständnis desjenigen, der sie gibt und zugleich den Weg zu ihrem Erwerb eröffnet hat; dieses als endgültiger Lohn erfasste Gut treibt den Glaubenden zum Gehorsam an. Der Glaube begreift also, wenn er der rechtfertigende sein soll, den Gehorsam gegenüber dem Gesetz notwendig in sich. Anders gesagt: Die Umsetzung der Gesetzesforderung ist der Probestein für das wahrhaftige Aufnehmen und Erfassen der Verheißungen des Ewigen Lebens.

Fragt man in dem gestuften sozinianischen Verständnis von Glauben nach dem Verhältnis der Elemente, lässt sich folgende Formulierung finden: die Zustimmung ist die *notwendige*, das in der Bewährung des Gebotsgehorsams erwiesene Vertrauen auf die Verheißungsgüter die *hinreichende* Bedingung für das Erlangen des Heils⁶⁵².

Die Frage der Gerechtigkeit aus den Werken, die sich in diesem Zusammenhang stellt, lösen die Sozinianer, indem sie den biblischen Gegensatz zwischen Glauben und Werken wie folgt verstehen: Werke, die dem Glauben entgegenstehen, sind solche, die den vollkommenen Gehorsam gegenüber den Geboten hemmen; die Werke des vollendeten Gehorsams sind von der Entgegensetzung 'Glaube-Werk' hingegen nicht betroffen. Der sozinianische Ansatz, die Rechtfertigung aus 'im Glauben' vollzogenen Werken hervorgehen zu lassen, zwingt zu dieser Trivialisierung der biblischen Entgegensetzung; denn dass die Rechtfertigung aus 'den Glauben hemmenden Werken' hervorgehen könne, stand in der Schrift nie als Alternative zur 'Gerechtigkeit aus dem Glauben' im Raum.

Zwischen dem hiermit skizzierten sozinianischen Verständnis von Rechtfertigung und dem reformatorischen besteht in der Sache keine Übereinstimmung. Dies lässt sich genau besehen bereits aus der anfangs zitierten definitorischen Bestimmung von Rechtfertigung zeigen⁶⁵³. 'Gut reformatorisch' sagt der Rakower Katechismus, Rechtfertigung geschehe dadurch, dass Gott uns für Gerechte ansieht.

Die Differenzen werden dann bereits aus der Näherbestimmung deutlich, die angibt, auf welche Art und Weise dieses 'Ansehen' zu verstehen ist, nämlich als 'Bewirkung Gottes'. Sie ist also kein Akt des Gerech-Sprechens, durch

⁶⁵² "Ex iis quae hactenus dicta sunt intelligi potest, me quum una tecum affirmo sine Christi fide non posse quenquam vitam aeternam adipisci, etsi utramque istam fidem intelligo, non tamen utramque eadem ratione intelligere, nec ob eandem causam, nec utriusque eodem modo salutem nostram attribuere: sed priori quotenus praecedit et secum necessario trahit posteriorem: posteriori vero, quatenus ea ipsa est revera, qua justificamur et Deo ad vitam aeternam grati efficimur." Faustus Socinus: De fide et operibus (= BFP I, S. 623).

⁶⁵³ "Justificatio est, cum nos Deus pro justis habet, quod ea ratione facit, cum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat" KR, De prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 11 (De Justificatione), S. 240.

das der Mensch im Urteil Gottes durch Anrechnung der fremden Gerechtigkeit Christi für gerecht erklärt wird, sondern qua Sündenvergebung die Initiierung eines Prozesses fortschreitenden gerechter-Werdens, der seine Vollendung schließlich im Eschaton mit der Gabe des Ewigen Lebens findet.

Als 'einmaliges Geschehen' – wie immer Rechtfertigung und Heiligung, die Applikation durch den Menschen und deren Umsetzung in den Werken sich zu diesem 'Einmal' verhalten – können die Sozinianer Rechtfertigung auch nicht 'konzipieren', da sie einen Satisfaktionsbegriff in der Erlösungslehre ausdrücklich ablehnen⁶⁵⁴.

Die Zurechnung einer fremden Gerechtigkeit sei nicht biblisch begründet und das Ergreifen der Gerechtigkeit Christi ein menschliches Gedicht⁶⁵⁵. Der lutherisch-orthodoxen Lehre stellen die Sozinianer ihr fundamental anderes Verständnis entgegen: Gott verzeiht auch ohne den Opfertod Christi aus Liebe⁶⁵⁶; die 'Aufgabe' Christi beschränkt sich darauf, zu Gott hinzuführen.

Die Rechtfertigung als initialer Akt der Bewegung lässt sich interpretieren als das 'auf Null Setzen' der Strafwürdigkeit menschlicher Sündverfallenheit durch Gott. Im Anschluss an diesen Akt ist der Status des Menschen ambivalent bestimmt: Auf der einen Seite steht er als Erlösungswilliger, der den Weg zum ewigen Leben beschreitet, unter einer Bewährung, deren 'Auflage' das durch Christus verschärfte Gesetz ist - introspektiv vermag es die unscheinbarsten Maskierungen menschlicher Sündhaftigkeit aufzudecken, im Weltbezug schreibt es die Regeln eines heiligen Lebens vor. Der 'auf Bewährung Freigesetzte' darf den einmal beschrittenen Weg nicht verlassen und sich nicht wieder der sündigen Welt zuwenden, denn sonst steht es soteriologisch 'schlimmer' um ihn als vor Beginn seines Weges als Christ⁶⁵⁷. Die unerbittliche Strenge der Forderung ist allerdings insofern gemildert, als die Unvollkommenheit der Werke die Rechtfertigung

⁶⁵⁴ "Non igitur quia nobis Christi justitia et obedientia imputetur ideo vitam aeternam participamus, sed quia postquam per propriam obedientiam illius progenies facti sumus, idem de nobis iudicium fit, quod de ipso factum est: quem admodum non ideo mortis rei sumus, quia Adami delictum et inobedientia nobis imputetur, sed quia cum ex ipso procreati simus, idem de nobis iudicium fit, quod de illo factum fuit."

Faustus Socinus: De Jesu Christo Servatore (= BFP II, S. 225).

"Sed finge non pugnare haec inter se, quid alioque tamen absurdus excogitari potest, quam alicui beneficium dari, si credat sibi beneficium datum fuisse." Faustus Socinus: De Jesu Christo Servatore (= BFP II, S. 217).

⁶⁵⁵ "Q: Nonne est etiam aliqua alia mortis Christi causa?"

R: Nulla prorsus; Etsi nunc vulgo Christiani sentiunt, Christum morte sua nobis salutem meruisse, & pro peccatis nostris plenarie satisfacisse; quae sententia fallax est & erronea, & admodum perniciosa.

Q: Qua ratione?"

R: Quod ad id, quod fallax sit & erronea attinet, in hinc perspicuum est, quod non solum de ea nihil exstet in Scripturis; verum etiam Scripturis & sanae rationi repugnet."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere (Kap. 8: De Morte Christi), S. 206.

⁶⁵⁶ "Q: Qui vero Scripturae repugnant?"

R: Ad eum modum, quod Scripturae passim, Deum peccata hominibus gratuito remittere, testentur (2 Kor 5, 19; Röm 3, 24f.) potissimum vero sub N. Foedere (Eph 2, 8; Mt 18, 23ff.) At remissioni gratuita nihil adversatur magis, quam satisfactio. Cui enim Creditori satisfit, vel ab ipso debitore, vel ab alio, debitoris nomine, de eo dici non potest vere, eum debitum gratuito ex ipsa gratia remisisse."

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere (Kap. 8: De Morte Christi), S. 207.

⁶⁵⁷ Vgl. die Kontroversfrage in Socinismus profligatus dt., 'Ob die Sünden vergeben werden / so auß Gewonheit zu sündigen begangen sind / von einem, der schon bekehret gewesen?' in SAS III, 332a-339a. Calov bestreitet Schmalz' Lehre, daß solche Sünden, die nach der Bekehrung "muthwillig und auß vorsetzlicher Boßheit vollbracht werden / keine Vergebung haben" SAS III, 332b.

nicht unmöglich macht, da es vordringlich auf das Bestreben ankommt, Christus gehorsam sein zu wollen⁶⁵⁸.

Die von Gott eigentlich intendierte Entwicklung des Menschen läuft auf das Gute zu: Durch stetige Bewährung im heiligen Leben verdient er die Beschenkung mit dem endgültig stabilen 'Zustand', der das ewige Leben ist. Mit den alternativen Möglichkeiten der Entwicklung trägt der Mensch, wie Pico es sagen würde, die Keime eines allartigen Lebens in sich⁶⁵⁹.

Dieses Endziel ist nicht die von der Rechtfertigung unterschiedene Heiligung, sondern der Abschluß des Geschehens der Rechtfertigung. Analog zu diesem Ineinander ist das Verhältnis von Glauben und Werken bei den Sozinianern bestimmt. Der Glaube wirkt Rechtfertigung nur dadurch, dass er Gehorsam gegenüber den Geboten Christi im Vertrauen auf die Verheißung des ewigen Lebens ist; er steht nach sozinianischer Überzeugung in der Macht des Menschen⁶⁶⁰. Eigentlich rechtfertigend sind aber ohnehin die Werke des Menschen⁶⁶¹. Anders gesagt: Das Werk ist Dreh- und Angelpunkt des Rechtfertigungsgeschehens: Es wird getan in Entsprechung zum als gewiss gefassten Verheißungsglauben – und geht als solches aus ihm hervor; zugleich wird es getan, um dem Verheißungsglauben treu zu sein – in dieser Hinsicht bewirkt es erst die Anerkennung des Glaubens durch Gott. Auf Seiten des Menschen ist das Werk, zugespitzt gesagt, somit Mittel, Zweck und Ursache der Rechtfertigung zugleich.

9.2.7 Eschatologie

Für die sozinianische Eschatologie sind im Gegenüber zur orthodoxen Eschatologie zwei Kernaussagen einschlägig: Erstens gibt es keine Auferstehung des Fleisches im Sinn einer Auferstehung derjenigen Leiber, die der Mensch auf Erden hat⁶⁶². Dagegen werden wir mit 1 Kor 15 geistliche Leiber erhalten. Die Identität der Person steht dadurch nicht in Frage. Deren Voraussetzung ist nur die Erhaltung der eigentlichen Substanz des Menschen; diese ist aber der Geist, nicht der verwesliche Körper⁶⁶³.

⁶⁵⁸ "Quae quidem praecepta, ut ne minima quidem ex parte transgrediamur, omnibus viribus conari debemus. Quod si minus contingat nos istud assequi, modo eo usque progrediamur, ut non secundum carnem sed secundum spiritum ambulemus, Christo obedire jure tamen dicemur, nec nobis ea imputabuntur, quae alioqui per humanam fragilitatem vel ignorantiam, contra Christi praecepta interdum committimus, justificatione nostra integra perpetuo permanente, donec ita vivamus, ut in nullo peccato maneamus quod Christi praeceptis adversetur." Faustus Socinus: Theses de justificatione (= BFP I, S. 604).

⁶⁵⁹ Vgl. dazu oben S. 27.

⁶⁶⁰ "fides ... in nostra potestate sit"

KR, De Prophetico Jesu Christi Munere, Kap. 10 (De Justificatione), S. 240.

⁶⁶¹ "ea opera absolutam et perpetuam per totum vitae curriculum legis divinae conservationem et executionem significant; et tamquam sua vi hominem justum coram Deo constituentia consideratur." Faustus Socinus: De J.C. Servatore (= BFP II, S. 238).

⁶⁶² "Corpora haec quae nunc circumferimus resurrectura non credimus" Schmalz (Exam. 100 error), S. 36.

⁶⁶³ "Objicitur nobis tandem quomodo fieri possit, ut nos qui hanc nostram vitam cum pietate traducimus, illius sempiternae vitae praemium accipiamus, cum his nostris corporibus sublatis aliisque in illorum locum substitutis, nequequam iidem futuri simus sed alii, ideoque quicquid corporibus illis tunc eveniet nihil ad nos pertinere videatur. Hoc respondemus, ut idem tunc simus non necesse esse hoc nostrum manere corpus, sed satis esse, illam humanae substantiae partem salvam integramque relinqui, ex qua hominis essentia proprie pendet, quae certe non corpus est, cum corpus non id sit quod nos sumus, sed quoddam potius domicilium nostrum, in quo ad breve temporis curriculum commorari nobis necessum est. Illud autem in quo essentia nostra proprie consistit, spiritus noster est." Völkel (De vera religione), S. 142.

Die Strafe für die Gottlosen, den Teufel und seine Engel besteht darin, dass sie endgültig vernichtet werden⁶⁶⁴. Das besagen die Ausdrücke 'ewiger Tod', 'ewige Verdammnis' etc. Prima facie anderslautende Sprüche Christi und der Apostel seien Akkomodationen an die Zeitvorstellungen⁶⁶⁵.

Chiliastische Lehren finden sich aufgrund des Einflusses von Fausto Sozzini im Rakower Katechismus nicht⁶⁶⁶.

Die Eschatologie spiegelt die Eingangsaussagen über den Zweck der christlichen Religion wieder - der sterblich geschaffene Mensch soll ein unsterbliches, ewiges Dasein erhalten. Die Unsterblichkeit im Modus eines geisthaften Seins gehört dann zu den vom Unitarismus entschieden festgehaltenen Glaubensartikeln.

⁶⁶⁴ "Atqui necesse est ad rationem Apostoli concludendam, ut is pereat, qui mundana sectetur, et propterea dubitandum non est, quin in prioribus istis verbis sensus iste, licet aliquanto obscurius, contineatur, quia videlicet Apostolus dum ait, mundum transire, significare voluerit, non modo vitam hanc mortalem desituram, sed etiam eos plane desituros et in aeternum perituros, qui ea sectati fuerint, quae isti mortali vitae sunt maxime ac proprie accomodata." Faustus Socinus: Kommentar zu 1 Joh 2, 17 (= BFP I, S. 178).

⁶⁶⁵ "Animadvertendum est, Christum et Apostolus quodammodo coactos fuisse, hominum opinionibus, quae tunc plerumque vigeant, se accomodare; quemadmodum satis aperte docet parabola divitis et Lazari. Nam aliquem in Inferno fuisse et ibi torqueri aut in sinu Abrahae decumbere sunt plane fictitia et similia illis, quae Poetae de Ixione, Sicypho, Tantalo scribunt." Acta manuscr. Colloq. Racoviens., zitiert nach Ogonowski (Faustus Socinus), S. 201.

⁶⁶⁶ "Et quo diligentius totam rem sacrae testimonia et rationes inde ductas perspexi ac considerari, eo firmiter credidi, sententiam istam (die chiliastische Lehre) et falsam et absurdam et quod caput est perniciosam esse." Faustus Socinus: Contra Chiliastas de regno Christi terreno per annos mille ad Synodum Chmielnicensis F. S. Epistola (= BFP I, S. 440).

10. Bedeutende Sozinianer

Die folgende Darstellung⁶⁶⁷ beschränkt sich auf die theologisch bedeutendsten Vertreter der älteren und jüngeren Generation des Sozinianismus. Zur älteren Generation gehören diejenigen Autoren, deren Wirken in der Blüteperiode des Sozinianismus, also von den 1590er Jahren bis zum Ende der 1630er Jahre, liegt; alle die später, bis etwa zur Zeit des Vertreibungsediktes von 1658, wirken, werden zur jüngeren Generation gezählt.

10.1 Ältere Generation

10.1.1 Christoph Ostorodt (unbekannt-1611)

Ostorodt⁶⁶⁸ war der Älteste in der Reihe der drei großen deutschen Sozinianer der ersten Generation. Sein Talent lag in der populären Darstellung der sozinianischen Lehren.

Geboren wurde er in Goslar als Sohn eines Predigers. Ab 1581 studierte er für nur etwa ein Jahr in Königsberg⁶⁶⁹; fruchtlos blieben seine Studien nicht, denn er wurde danach zum Rektor an der Schule in Schluchow (Pommern) an der polnischen Grenze bestellt, wo er mit den Lehren der polnischen Brüder in Berührung kam. 1585 trat er zur Ecclesia Minor über und ließ sich noch im selben Jahr auf der Synode zu Chmielnik taufen. Weil er seine Ansichten verbreitete, verlor er die Stelle in Schluchow. Er hielt sich danach in Danzig auf, wo er Verbindung mit Matthias Radecke, dem Sekretär der Stadt Danzig und Anhänger der unitarischen Lehren, aufnahm⁶⁷⁰.

Anschließend kehrte er nach Goslar zurück und gewann seine Familie für den Sozinianismus. Nach Querelen in der Stadt erhielten die Konvertiten auf Verwendung der polnischen Brüder, die den polnischen Adligen Andreas Lubieniecki zur Unterstützung sandten, die Ausreiseerlaubnis nach Polen. Ostorodt ging wieder nach Polen, wo er zuerst Gehilfe an der Schule zu Chmielnik, dann Prediger in Rakow war. 1605 wechselte er als Nachfolger Radeckes nach Buskow bei Danzig.

In den Folgejahren geriet er mit Schmalz in Streit über die Frage, ob alle Vorschriften Christi und der Apostel zur Seligkeit nötig seien. Ostorodt bejahte dies, vertrat er doch in Weiterführung des täuferischen Rigorismus aus den Anfangszeiten der Bewegung dessen Ansichten über das Verhältnis von 'Kirche und Staat', wie er auch in der Praxis eine sehr strenge Kirchengzucht übte. Als der Konflikt zum offenen Streit innerhalb der sozinianischen Gemeinschaft zu werden drohte und Ostorodt

⁶⁶⁷ Vgl. im folgenden Fock (Socinianismus), S. 188-194. Unerlässlich für die historische Arbeit sind die ausführlichen Darstellungen von Leben und Werken der Sozinianer bei Sand (Bibliotheca Antitrinitariorum), Freistadii (=Amsterdam) 1684 und Bock (Historia Antitrinitariorum), Regiomonti et Lipsiae 1774-1784.

⁶⁶⁸ Fock (Socinianismus), S. 190-192; Bock (T I, P 2), S. 558-580. Allgemein zu den 'deutschen' Sozinianern auch unten S. 171.

⁶⁶⁹ Die Sekundärliteratur vermerkt sein Studienfach nicht. Bock überliefert die Aussage "nihil propter paupertatem solverit" Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 559).

⁶⁷⁰ Matthias Radecke (1540-1613) war anfänglich lutherisch, wurde reformiert, ging dann zu den Mennoniten über; 1592 schließlich trat er den polnischen Brüdern bei und legte zeitgleich seine öffentlichen Ämter nieder. Zu ihm Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 700-709.

Austrittsabsichten bekundete, schritt 1610 die Synode zu Rakow ein. Auf dem anschließenden Kolloquium zu Buskow fanden sich hochgestellte Persönlichkeiten des Sozinianismus ein, unter anderen die polnischen Adligen Sieninski, Moskorzowski und Adam Goslaw sowie die Prediger Völkel und Schmalz. Angesichts dieses Aufgebotes der herrschenden Soziallehre der sozinianischen Ecclesia Minor distanzierte sich Ostorodt von seinen radikalen Überzeugungen, allerdings wohl nur zum Schein, denn auch nach dem Kolloquium soll er bis zu seinem Tod im Jahr 1611 gegen die Mehrheitsmeinung agitiert haben.

Ostorodts Hauptschrift ist eine populäre Darstellung der sozinianischen Lehre, in der er ohne Originalität die Sätze Fausto Sozzinis reproduziert. Die Schrift, oft kurz zitiert als der "Unterricht"⁶⁷¹ oder der "Unterricht von den vornehmsten Hauptpunkten der christlichen Religion", wird von Calov bei der Darstellung der sozinianischen Lehren breit zitiert.

10.1.2 Johann Völkel (Volcelius) (um 1565-1618)

Johann Völkel⁶⁷², der Amanuensis von Fausto Sozzini, war der Systematiker der Sozinianer. Er wurde in Grimma in den 1560er Jahren geboren. Nachdem er seit 1578 als kurfürstlicher Stipendiat in Wittenberg Theologie studiert hatte, trat er 1585 nach dem Abschluss seiner Studien in Wittenberg zu den Polnischen Brüdern über und wurde auf der Synode von Chmielnik getauft. Er bekleidete das Amt des Rektors der Schule in Wengrow, war Prediger der Gemeinde Philippow in Litauen und später, seit 1611 oder 1612, in Schmiegel. Völkel starb 1618.

Seine Hauptschrift, die fünf Bücher "De vera religione"⁶⁷³, eine systematische Darstellung des sozinianischen Lehrbegriffs, genoss bei den Sozinianern fast symbolisches Ansehen.

10.1.3 Valentin Schmalz (Smalcus) (1572-1622)

1572 in Gotha als Sohn eines Rechtsgelehrten geboren⁶⁷⁴, wurde er 1591 während seines Studiums in Straßburg von Woidowski⁶⁷⁵ für die unitarischen Lehren der Polnischen Brüder gewonnen. Schon 1592 siedelte Schmalz, offenkundig vollends überzeugt, nach Schmiegel⁶⁷⁶ in Groß-Polen über und empfing die Wiedertaufe; starken Einfluss auf seine Entwicklung

⁶⁷¹ Ostorodt, Christoph: Unterrichtung Von den vornehmsten Hauptpunkten der Christlichen Religion, in welcher begriffen ist fast die gantze Confession oder Bekenntnis Der Gemeinen im Königreich Polen, Grossfürstenthumb Littawen, und anderen zu der Krone Polen gehörenden Landschafften, welche, weil sie bekennen, das allein der Vater unsers Herren Jesu Christi der Einige Gott, Jesus Christus aber von Nazareth, welcher von der Jungfrauen Maria geboren ist, und kein ander vor oder ausser ihm sein eingeborner Sohn sey, verächtlicher Weise, wiewol mit höchster unbilligkeit, Arianer und Ebioniten genennet werden. Rakow 1612.

⁶⁷² Vgl. im folgenden Fock (Socinianismus), S. 189f; s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 992-1003.

⁶⁷³ Johannis Volkelii Misnici de vera religione libri quinque. Quibus praefixus est Johannis Crellii Franci liber de Deo et ejus attributis, ita ut unum cum illis opus constituat. Rakow 1630. Das Erscheinungsdatum erklärt sich dadurch, dass die Schrift erstmals von Crell posthum herausgegeben wurde, vermehrt um Crells Lehre von den Eigenschaften Gottes.

⁶⁷⁴ Vgl. Fock (Socinianismus) S. 188f, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 836-888.

⁶⁷⁵ Zu Woidowski s. oben S. 100, Anm. 470 und unten S. 155.

⁶⁷⁶ Schmiegel (poln. Szmiegl) war ein wichtiger Gemeindeort; vgl. dazu oben S. 105.

in Polen hatte Christoph Ostorodt – ohne dass aber Schmalz, wie der spätere Streit zwischen beiden belegt, seine Selbständigkeit aufgab⁶⁷⁷.

Schmalz wurde zuerst Rektor der Schule in Schmiegel, 1598 Prediger in Lublin und 1605 Prediger und Lehrer in Rakow. Er starb 1622. Schmalz, der als der Polemiker der Sozinianer gilt, unternahm im Interesse seiner Glaubensgemeinschaft viele Reisen in Polen, nach Deutschland, ins Preußische und in die Niederlande.

Zu seinen wichtigsten Schriften zählen eine exegetische Abhandlung zu der zentralen christologischen Frage nach der Gottheit Christi⁶⁷⁸ sowie die – von Calov breit widerlegten – Entgegnungen auf die antisozinianischen Disputationen des Wittenberger Theologieprofessors Franz⁶⁷⁹. Theologisch weniger gewichtig sind Schmalz' drei Schriften gegen den Jesuiten Smiglez⁶⁸⁰. Diese Widerlegungsschriften sind ein starker Beleg für die polemische Vitalität des Sozinianismus im zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts.

10.1.4 Hieronymus Moskorzowski (Moscorovius) (unbekannt-1625)

Der polnische Adlige Moskorzowski⁶⁸¹, ein enger Freund von Fausto Sozzini, trat etwa 1595 zur Ecclesia Minor über. Moskorzowski, der mehrmals Abgeordneter des Ritterstandes im Sejm war, setzte sich für seine Glaubensgenossen mit politischen und finanziellen Mitteln stark ein. Er war der Begründer und Patron der unitarischen Gemeinde des Städtchens Czarkow, welches ihm gehörte. Moskorzowski starb 1625.

Sein Hauptwerk ist die lateinische, König Jacob von England gewidmete, Ausgabe des Rakower Katechismus von 1608⁶⁸². Schon 1595, im Jahr seiner Konversion, publizierte er eine an König und Senat gerichtete Apologie der noch präsozinianischen Ecclesia Minor⁶⁸³. Aus seiner Feder flossen auch polemische Schriften, unter anderem gegen die Jesuiten Skarga und Smiglez; 1618 verfasste er eine Verteidigungsschrift für Valentin Schmalz gegen Skarga. Von Bedeutung sind auch seine Vorreden zu einzelnen von ihm herausgegebenen Schriften Fausto Sozzinis: der anthropologischen Grundschrift 'De statu primi hominis' samt einer Dedikation an den hessischen Landgrafen; den Exegetica zu Joh 1, Röm 9 und Mt 5-7 sowie der Schrift gegen Eutropius.

⁶⁷⁷ Zu Ostorodt vgl. oben Abschnitt 10.1.1.

⁶⁷⁸ Schmalz, Valentin: Wahrhaftige erkläring, auss grund der H. Schrift, von des Herren Jesu Christi Gottheit. Krakau 1593.

Später erschien diese Schrift auch auf Latein. Smalcus, Valentin: De divinitate Iesu Christi, Rakow 1608. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, gibt ein ausführliches Schriftenverzeichnis auf den Seiten 843-888.

⁶⁷⁹ Smalcus, Valentin: Refutatio Thesium D. Wolfgangi Franzii Th. D. et Prof. p. in Academia Witebergensi, quae ibidem de praecipuis christianae religionis capitibus anno 1609 et a. 1611 disputandos proposuit, scripta a Val. Smalcio, Gothano, Coetus Racoviensis in Polonia minori Ministro. Rakau 1614. Für die bibliographischen Belege und die Darstellung der Auseinandersetzung vgl. unten S. 175-177.

⁶⁸⁰ Smalcus, Valentin: Responsio ad librum Martini Smigleccii, Jesuitae, Theol. D., cui titulum fecit: nova monstra novi Arianismi, Rakau 1613; Examinatio centum errorum, Rakau 1615; Examinatio 157 errorum, Rakau 1616.

⁶⁸¹ Fock (Socinianismus), S. 193, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 511-521.

⁶⁸² Dazu oben S. 111.

⁶⁸³ Moskorzowski, Hieronymus: Oratio, qua continetur brevis calumniarum depulsio, quibus premuntur illi, qui in doctrina Christi et Apostolorum studium suum posuerunt, et Patrem Dni Nostri J.C. solum Deum Israelis, solum quoque Creatorem coeli et terrae esse adfirmant. Ad Regem et Senatores: Fidelis subditi. o.O. 1595.

10.1.5 Adam Goslaw von Bebeln (Goslavius) (unbekannt-1640)

Adam Goslaw⁶⁸⁴, nach Bock ein Schüler von Nikolaus Taurellus in Altdorf⁶⁸⁵, war ebenfalls einer jener humanistisch und philosophisch gebildeten polnischen Adligen, der die Sache seiner Glaubensgemeinschaft mit Intelligenz und Eifer vertrat. Über sein Leben ist wenig bekannt. 1638 wurde er auf der Synode von Kiessielin zu den sieben Kuratoren der sozinianischen Kirchengemeinde gewählt; er starb 1640.

Seine Schriften, etwa die Erörterungen zum Personbegriff, lassen philosophische Bildung und einen hohen intellektuellen Anspruch erkennen; in der Schöpfungslehre vertrat er prononciert die Lehre von der *materia prima*. Die Gegner, mit denen er die Auseinandersetzung suchte, der reformierte Metaphysiker Keckermann⁶⁸⁶ und der Wittenberger Philosophieprofessor Jacob Martini⁶⁸⁷, waren Kontrahenten ersten Ranges.

10.2 Jüngere Generation⁶⁸⁸

10.2.1 Johann Crell (1590-1633)

Crell⁶⁸⁹ wurde 1590 im fränkischen Hellmützheim als Sohn eines lutherischen Pfarrers geboren. 1606 begann er sein Studium in Altdorf. Mit besonderem Interesse widmete er sich philologischen und philosophischen Fragen und eignete sich vor allem die Lehren Aristoteles' und dessen nichtscholastischer Ausleger an. Während des Studiums wurde er von Soner⁶⁹⁰ und Michael Gütlich⁶⁹¹ für die unitarischen Lehren gewonnen. Als Crell Baccalaureus wurde und im Begriff stand, die Magisterwürde zu erhalten, sollte er auch mit der Inspektion der Studenten beauftragt werden. Die Promotion zum Magister lehnte er jedoch ab, weil er die CA als Lehrnorm durch Schwur hätte anerkennen müssen. 1612, als nach Soners Tod Gerüchte über kryptosozinianische Umtriebe in Altdorf aufkamen, floh er nach Polen, wo er Aufnahme am Hof des Jacob Sieninski, des Palatins von Podolien und großen Förderers des Sozinianismus, fand. 1613 schon erhielt er eine Professur für griechische Sprache an der Schule in Rakow, 1616 übernahm er in der Nachfolge von Martin Ruarus das Rektorat der Rakower Schule. 1621 wurde er Prediger in Rakow, wo er 1633 starb.

⁶⁸⁴ Fock (Socinianismus), S. 193, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 1, S. 404-413.

⁶⁸⁵ Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 1, S. 404.

⁶⁸⁶ Goslavius a Bebelno, Adamus: Refutatio eorum quae Bartholomäus Keckermannus in libro primo systematis sui theologici disputat adversus eos, qui solum Patrem ... confitentur. Racow 1607.

⁶⁸⁷ Goslavius a Bebelno, Adamus: Disputatio de persona: in qua IACOBO MARTINI Professori Wittembergensi, ea in libro secundo de tribus ELOHIM refellere e nitenti, quae ab auctore contra BARTHOLOMAEUM KECKERMANNUM parte tertia disputata sunt, tum de ratione personae in genere sumtae, tum de definitione divinae personae, a IUSTINO, ut vulgo creditur, tradita, respondetur. Racow 1620. Nur handschriftlich überliefert ist sein Scriptum contra ANDR. KESLERI, examen Metaphysicae Photinianae.

⁶⁸⁸ Vgl. im folgenden Fock (Socinianismus), S. 195-213.

⁶⁸⁹ Fock (Socinianismus), S. 195f; s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 1, S. 116-158.

⁶⁹⁰ Zu Sohner s. unten S. 158f.

⁶⁹¹ Michael Gütlich (unbekannt - 1645) war der Sohn eines deutschen Arztes, der, in Diensten eines venezianischen Adligen stehend, vor der Inquisition aus Italien nach Polen floh. Zu Unrecht gilt Gütlich als 'italienischer' Glaubensflüchtling. Latinisiert lautet der Name Gittichius, auch Gitichius oder Gutichius. Zu Gütlich vgl. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 1, S. 372-400.

Unter seinen Schriften stehen an erster Stelle die beiden Bücher "De Uno Deo Patre" von 1631; sie sind der schärfste sozinianische Angriff auf die traditionelle orthodoxe Trinitätslehre. Bedeutend ist auch eine weitere Schrift zur Gotteslehre, "De Deo et Attributis ejus", die Crell der posthum von ihm 1630 herausgegebenen Studie Völkels 'De vera religione' als erstes Buch voranstellte. Seine besondere Auffassung vom Hl. Geist begründete er in dem "Traktat vom Hl. Geist"⁶⁹².

10.2.2 Jonas Schlichting von Bukowiec (1592-1661)

Der mit Crell fast gleichaltrige polnische Adlige Jonas Schlichting⁶⁹³ war dessen Schüler. Als Sohn eines Sozinianers nahm er seine Vorbereitungsstudien in Rakow auf. 1616 wechselte er nach Altdorf, wo seine Immatrikulation im Zeichen der örtlichen Untersuchungen gegen den Kryptosozinianismus nicht problemlos war. Schlichting wurde sozinianischer Geistlicher, erst in Rakow, dann in Luclawice. Er unternahm viele Reisen, hauptsächlich missionarischen Charakters. 1638 reiste er auf Verlangen des Senats von Klausenburg nach Siebenbürgen. Sein Versuch, den erneut ausgebrochenen Streit mit den Nonadoranten beizulegen, blieb aber erfolglos. Das von ihm 1642 verfasste Glaubensbekenntnis der Ecclesia Minor erlangte den Rang eines verbindlichen Lehrbekenntnisses. Auf diesen Text bezog sich der polnische Reichstag, als er 1658 die Ächtung des Sozinianismus aussprach.

In Schlichtings Lebensgang verdichten sich die Bedrängnisse und Abhängigkeiten, in die der Sozinianismus spätestens seit der Mitte des Jahrhunderts geriet: 1647 musste er sich in den Untergrund zurückziehen; erst 1651 konnte er unter schwedischem Schutz in Krakau wieder öffentlich auftreten. 1658 verließ er Polen und hielt sich bis 1660 in Stettin und Pommern auf; gestorben ist er 1661 zu Selchow in der Mark Brandenburg.

Zu seinen Hauptschriften zählt eine gegen Balthasar Meisner gerichtete 'Disputation über die Trinitätslehre, die Ethik und die Sakramente' von 1637⁶⁹⁴, mit der er die Reihe der Disputationen abschloss, in denen er den Schlagabtausch zwischen den Sozinianern und der Wittenberger Fakultät wieder aufnahm⁶⁹⁵. Von großer Bedeutung ist auch die erwähnte Konfession von 1642. Sie wurde nach und nach ins Polnische, Deutsche, Französische und Holländische übersetzt⁶⁹⁶.

⁶⁹² Crell, Johann: Tractatus de Spiritu S. qui fidelibus datur, o.O. 1640 (posthum).

⁶⁹³ Fock (Socinianismus), S. 196f, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 763-824. Bukowiec (dt. Bauchwitz) liegt knapp 20 km westlich von Schwetz (poln. Swiecie) in der Woiwodschaft Kujawien-Pommern.

⁶⁹⁴ IONAE SCHLICHTINGII a Bukowiec de S.S. Trinitate, de moralibus N. et V. Testamenti praeceptis itemque de Sacris Eucharistiae et Baptismi ritibus adversus BALTHASAREM MEISNERUM, sacrae Theol. Doctorem et in Academia Vittebergensi, Professorem publicum, disputatio. Ohne Ort, 1637.

⁶⁹⁵ Dazu unten S. 180f.

⁶⁹⁶ Schlichting, Jonas: Confessio fidei Christianae illarum Ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum Jesum Christum et Spiritum S. corde sancto profitentur, per divinae veritatis confessorum. 1642. Für die Übersetzungen vgl. die Belege bei Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 787.

10.2.3 Martin Ruarus (1589-1657)

Der 1589 in Krempe (Südermarsch) geborene Pastorensohn Ruarus⁶⁹⁷, der nach Studien in Rostock 1611 nach Altdorf ging, wurde dort durch Soner für den Sozinianismus gewonnen⁶⁹⁸. Es folgte eine heimliche Reise nach Rakow, wo er vom Palatin Sieninski ehrenvoll empfangen wurde. 1615 verließ er Altdorf und ging nach Straßburg, als sich der Verdacht der Altdorfer Behörden, er sei ein Kryptosozinianer, erhärtete. Danach reiste er als Erzieher der Söhne eines mit dem Sozinianismus sympathisierenden Adligen durch Deutschland, Dänemark, die Niederlande, England, Frankreich und Italien. 1621 wurde er Rektor der Schule in Rakow, legte diesen Posten aber bereits 1624 nieder. Erneut ging er auf Reisen, diesmal als Begleiter vornehmer Polen (Wiszowaty, von Hirtensberg u.a.). 1631 siedelte er sich endgültig in Danzig an, wo er seine Überzeugungen eifrig propagierte. Schließlich, 1638, wies ihn der Senat per Dekret aus Danzig aus; doch die Intervention angesehenen polnischer Kreise, auch nicht-sozinianischer, verhinderte dessen Realisierung; allerdings wurde das Bleiberecht nun mit der Auflage verknüpft, sich 'still' zu verhalten – was Ruarus offensichtlich weder wollte noch konnte, denn 1643 musste er dann doch die Stadt verlassen. Doch wieder vermochte er von dem für Danzig charakteristischen religionspolitischen Kompromiss zu profitieren: Er lebte im stadtnahen Straszin und behielt ein uneingeschränktes Besuchsrecht für die Stadt. 1645 nahm er am Thorner Kolloquium teil.

Der vielseitig gebildete Mann, der mit vielen Gelehrten, darunter Grotius und Curcellaeus korrespondierte, aber auch Calov, den örtlichen lutherischen Kontrahenten, mit sozinianischen Schriften 'versorgt' hatte, starb 1657.

Zu seinen Hauptschriften zählen Anmerkungen zum Rakower Katechismus. Theologisch und geschichtlich interessant ist auch sein Briefwechsel⁶⁹⁹, der 1729 durch Zeltner in Altdorf erneut herausgegeben wurde.

10.2.4 Joachim Stegmann d.Ä. (unbekannt-1633)

Stegmann d.Ä.⁷⁰⁰ war reformierter Pfarrer zu Farland (Mark Brandenburg). Dort wurde er 1626 wegen seiner Hinneigung zum Sozinianismus abgesetzt. Der Vorgang wiederholte sich in Danzig, wo er als reformierter Geistlicher an der Peterskirche eine Anstellung gefunden hatte; erneut wurde er wegen seiner zustimmenden Haltung zum Sozinianismus zum Rücktritt gezwungen. Danach trat er offen zum Sozinianismus über. Bis 1631 war er

⁶⁹⁷ Fock (Socinianismus), S. 198-200, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 713-735; vgl. jetzt auch RGG⁴, Bd. VII, Sp. 658 (Lit).

⁶⁹⁸ Zur sozinianischen Infektion Altdorfs vgl. unten S. 158f.

⁶⁹⁹ Martini Ruari, nec non H. Grotii, M. Mersenni, Mich. Gittichii et Naerani, aliorumque virorum doctorum, quorum nomina post praefationem vide ad ipsum epistolarum selectarum CENTURIA. Amsterdam 1677. Altera Centuria: Martini Ruari, nec non aliorum illustrium, spectabilium, doctorumque virorum, quorum nomina in indice videbis, ad ipsum vel eius caussa scriptam epistolarum selectarum centuria altera et ultima. Amsterdamm 1681. Die Schriften erschienen bei Martin Ruarus' Sohn David. Für Ruarus' übrige Schriften vgl. das Schriftenverzeichnis bei Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 728-735.

⁷⁰⁰ Fock (Socinianismus), S. 200f, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 948-958. Beide Stegmann sind nicht zu verwechseln mit dem lutherischen Theologen Josua Stegmann (1588-1632) in Rinteln.

Rektor der Schule in Rakow, bis 1633 Geistlicher in Klausenburg auf Gesuch des dortigen Senats. Zu seinen Hauptschriften zählen die Streitschriften gegen den lutherischen Prediger und Rektor Botsack⁷⁰¹ in Danzig⁷⁰², den Vorgänger Calovs. In der Tendenz zur 'Rationalisierung' des Sozinianismus liegt seine Schrift, die ausdrücklich die Vernunft als Norm der Glaubenskontroversen behandelt⁷⁰³.

10.2.5 Joachim Stegmann d.J. (um 1618-1678)

Der Sohn Stegmanns d.Ä. war zugleich der Schwiegersohn von Ruarus⁷⁰⁴. Seit 1645 als Prediger bei verschiedenen sozinianischen Gemeinden in Polen angestellt, steht sein Schicksal in engem Zusammenhang mit der Vertreibung der Sozinianer. 1659, im Jahr nach dem Vertreibungsedikt, hielt er sich bei Ruarus in Danzig auf, 1663 war er mit Wiszowaty im kurpfälzischen Mannheim auf der Suche nach einem Exil für seine Glaubensbrüder; nach der erneuten Ausweisung ging er 1666 nach Siebenbürgen, wo er 1678 als Geistlicher der unitarischen Gemeinde in Klausenburg starb. Zusammen mit Wiszowaty hat er die Vorreden zu den späteren Ausgaben des Rakower Katechismus verfasst⁷⁰⁵. Auch eine 'Untersuchung, welche von den über die Trinität disputierenden Parteien Recht habe'⁷⁰⁶, eine Schrift gegen die Atheisten⁷⁰⁷, sowie eine Verteidigung der Ansichten seines Vaters über den Vernunftgebrauch⁷⁰⁸ stammt von ihm.

10.2.6 Johann Ludwig von Wollzogen (1599-1661/4)

Der 1599 geborene österreichische Adlige⁷⁰⁹, ein Mann von Reichtum und hoher Bildung, mit vollem Titel Freiherr von Neuhäusel, Baron von Tarenfeldt, war ursprünglich reformiert; unter dem Druck der Gegenreformation emigrierte er nach Polen, wo er sich der Ecclesia Minor anschloss. Um 1644 hielt er sich bei Ruarus in Danzig auf. Ein Jahrzehnt später finden sich seine Spuren in Basel, wo er 1655 bei der Doktorpromotion Joh. Heinrich Hottingers als Opponent auftrat⁷¹⁰. Anfang

⁷⁰¹ Zu Botsack s. unten S. 167.

⁷⁰² Exemplarisch erwähnt sei die 'Probe der einfältigen Warnung für der new Photinianischen oder Arianischen Lehr, von IOHANNE BOTSACCO, Th. D. des Gymnasii zu Danzig Rectore, und Predigern in der Kirche zur H. Dreyfältigkeit, in Druck gegeben. Matth. 5, 11.12. Spricht der Herr Jesus: Selig seyd ihr, wenn sie euch werden schmähen, und verfolgen, und reden allerley böse Wort wider euch, und daran lügen, umb meinert willen. Freuet euch und froloket: denn euer Lohn ist groß, in dem Himmel. Denn also haben sie verfolget die Propheten, die vor euch gewesen sind. Rakow 1633.

⁷⁰³ Stegmann d.Ä., Joachim: De usu rationis in rebus sacris (Manuscript); o.J.

⁷⁰⁴ Fock (Socinianismus), S. 201, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 959-963.

⁷⁰⁵ Die 'Praefatio in Catechesin Ecclesiarum Polonicarum' in den Ausgaben von 1665 und 1680 vermerkt ihn als Autor.

⁷⁰⁶ Stegmann d.J., Joachim: Brevis disquisitio inter duas de S. Trinitate disputantium partes, utri tandem post longa certamina victoria tribuenda sit? o. O. 1649.

⁷⁰⁷ Stegmann d.J., Joachim: Contra Atheos (Manuscript).

⁷⁰⁸ Stegmann d.J., Joachim: Usus rectae rationis in rebus fidei, defensio contra dissertationem philosophicam de Natura, seu essentia luminis naturae, sive rectae rationis, et a lumine revelationis differentia IOH. ANDR. SCHUBERTI, Sempron. Hungari, sub praesidio Dn. M. IO. PAUL. FELWINGERI, Altorff 1662.

⁷⁰⁹ Fock (Socinianismus), S. 202-204, Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 1030-1039.

⁷¹⁰ Fock macht keine Angaben darüber, wie dieses Opponieren vorzustellen ist. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2 notiert auf S. 1033: "Cum IO. HENR. HOTTINGERUS, Tiguro Heidelbergam vocatus, Basileae pro summo in Theologia gradu, de Scriptura S. et gratuita peccatoris per Christum

der Sechzigerjahre (1661 oder 1664) starb er auf dem Gut der Familie Schlichting.

Zu seinen Hauptschriften zählt eine bedeutende, von Stegmann d.J. ins Lateinische übersetzte exegetische Schrift⁷¹¹, eine anonym veröffentlichte, scharfe Kritik an der Trinitätslehre⁷¹² und die "Annotationes in meditationes metaphysicas Renati Des Cartis"⁷¹³. Auch verfasste er eine deutsche Übersetzung des antitrinitarischen Hauptwerks Crells⁷¹⁴.

10.2.7 Samuel Przyrkowski (um 1592-1670)

Der um 1592 geborene polnische Ritter⁷¹⁵ gehört auch in die Reihe der sozinianischen Intellektuellen, die es ins milde Altdorf zog, wo er von 1614 bis 1616 studierte. Von dort wechselte er dann nach Leiden. In seiner Heimat erwarb er den Titel eines königlichen Rates; sein Dienstherr war Fürst Radziwil, der Palatin von Wilna. 1648 verlor er im Kosakenkrieg durch die Verwüstung seiner Besitzungen nahezu sein gesamtes Vermögen. Im folgenden Jahrzehnt musste er wie die anderen Sozinianer Polen verlassen und floh nach Preußen, das er, zum kurfürstlich-brandenburgischen Rat avanciert, seinen Glaubensgenossen als Zufluchtsort sicherte; diese schlossen sich allerdings seiner staatstreuen 'Ekklesiologie' nicht an.

Der 1670 verstorbene Przyrkowski war literarisch produktiv. Zu nennen ist v.a. das auch von Calov oft herangezogene 'Leben des Fausto Sozzini'⁷¹⁶; von ihm stammen Schriftauslegungen⁷¹⁷, ein 'Vergleich des apostolischen Symbols mit dem heutigen'⁷¹⁸, ein 'Traktat über Gewissensfreiheit'⁷¹⁹, eine verloren gegangene 'Geschichte der unitarischen Kirchen von Polen'⁷²⁰ und eine Abhandlung über Rechte und Pflichten der christlichen Obrigkeit und ihrer Untertanen in Kriegs- und Friedenszeiten.⁷²¹

justificatione a. 1655 publice disputaret. WOLZOGENIUS in hoc conflictu academico, opponentis sparta functus est."

⁷¹¹ Wollzogen, Johann Ludwig von: Commentarii in IV. Euangelistas, germanice, in latinum translati a IOACH. STEGMANNO Iun. o.O., o.J.

⁷¹² Wollzogen, Johann Ludwig von: Erklärung der beiden unterschiedlichen Meinungen von der Natur und Wesen des einigen allerhöchsten Gottes; nemlich von dem einigen Gott dem Vater, und von dem einigen Gott in einem Wesen und drei Personen. o.O., 1646.

⁷¹³ Wollzogen, Johann Ludwig von: Breves, in meditationes Metaphysicas REN. des CARTES annotationes. Amsterdamm 1657. Eine knappe Inhaltsangabe und Bewertung bei Fock (Socinianismus), S. 203f. Philosophiegeschichtlichen Niederschlag scheinen Wollzogens Diskussionsbeiträge nicht gefunden zu haben; Ogonowski (Zbigniew Ogonowski: Art. Sozinianismus, HWP 9, Sp. 1257-1263), der mit vielen Details zur Rezeptionsgeschichte des Sozinianismus aufwartet, erwähnt sie nicht.

⁷¹⁴ Wollzogen, Johann Ludwig von: Germanica versio libri IO. CRELLII de Uno Deo Patre, o.O. 1645.

⁷¹⁵ Fock, 204f, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 667-700.

⁷¹⁶ Przyrkowski, Samuel: Vita FAUSTI SOCINI Senensis, descripta ab Equite Polono, o.O. 1636.

⁷¹⁷ SAMUELIS PRZYPCOVII; Equitis Poloni, et Consiliarii Electoris Brandenburgici cogitationes sacrae ad initium Evangelii Matthaei, et omnes epistolas Apostolicas. Nec non tractatus varii argumenti, praecipue de iure Christiani Magistratus. Eleutheropoli (=Amsterdam), 1692.

⁷¹⁸ Przyrkowski, Samuel: Collatio Symboli Apostolici cum hodiernis Christianorum Symbolis (Manuskript).

⁷¹⁹ Przyrkowski, Samuel: Liber de libertate conscientiae (Manuskript).

⁷²⁰ Przyrkowski, Samuel: Historia Ecclesiarum Unitariorum Regni Poloniae.

⁷²¹ Przyrkowski, Samuel: De iure Christiani Magistratus et Privatorum in belli pacisque negotiis, o.O., o.J.

10.2.8 Andreas Wiszowaty (1608-1678)

Andreas Wiszowaty (Wissowatius) von Szumski⁷²², ebenfalls ein polnischer Ritter, war als Sohn von Agnes, der Tochter Fausto Sozzinis, dessen Enkel. 1619 studierte er in Rakow unter Ruarus und Crell, bei dem er wohnte. Beide verwendeten sich bei den Eltern für seine wissenschaftliche Laufbahn. 1631 unternahm er unter Ruarus' Leitung Reisen mit anderen vornehmen Polen wie v. Hirtensberg, Niemicz, Czaplicki, Lubieniecki und Suchodolski. Die Reise führte über England nach Frankreich. In Paris begegnete er Grotius, Gassendi und Mersenne⁷²³, mit arminianischen Gelehrten wie Episcopius und Curcellaeus stand er in Verbindung. 1643 leitete er als Geistlicher verschiedene Gemeinden in der Ukraine, Wolhynien und Klein-Polen. Von dort wurde er 1648 durch den Kosakenkrieg vertrieben. Nachdem er den Winter in Buskow bei Danzig verbracht hatte, kehrte er 1649 in den Gemeindedienst nach Lublin zurück. Bald schon musste er vor den aufgebracht Bauern fliehen, die, aufgereizt durch die nationalen Demütigungen des Schwedenkriegs, ihrer Wut in Handlungen der Selbstjustiz gegen alles Nichtkatholische freien Lauf ließen. Wiszowaty ging vorerst nach Krakau. 1657 mit dem Abzug der Schweden, kehrte er in seine Gemeinde zurück, Wohnung und Bibliothek waren zerstört. 1657 oder 1658 wurde er durch das antisozinianische Edikt aus Polen vertrieben und hielt sich vornehmlich in Schlesien und in Ungarn auf. Nach Polen kehrte er noch zweimal zurück: 1660 kämpfte er auf dem Kolloquium zu Roznow, das dem Vernichtungsbeschluss der römisch-katholischen Seite den Schein verfassungsrechtlicher Legitimation verleihen sollte, in den Argumenten gewandt, im Beschluß unterlegen, für seinen Glauben. 1661 kam Wiszowaty erneut nach Polen, um seine Glaubensgenossen zu beraten. 1663 sandte die Synode von Kreuzburg (Schlesien) ihn und Stegmann d.J. in die reformierte Kurpfalz, um für die vertriebenen Sozinianer Asyl zu erwirken. Bis 1666 lebte er dann in Mannheim als Geistlicher der dort aus Polen angesiedelten Sozinianer. Nach deren erneuter Ausweisung lebte er bis zu seinem Tod 1678 in Amsterdam. Seine Hauptschrift ist die "Religio rationalis seu de rationis judicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo, Tractatus", der posthum 1685 erschien. Diese Schrift dokumentiert die fortschreitende 'Rationalisierung' des Sozinianismus. Wichtig sind auch die späteren, wesentlich von ihm besorgten Ausgaben des Rakower Katechismus und schließlich ab 1656 die Herausgabe der Bibliotheca Fratrum Polonorum⁷²⁴.

⁷²² Fock (Socinianismus), S. 205-209, s. auch Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 1010-1029.

⁷²³ Zu Mersenne vgl. oben S. 109.

⁷²⁴ Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, instructa operibus omnibus Fausti Socini Senensis, Nobilissimi Itali, Joannis Crellii Franci, Jonae Schlichtingii a Bucowietz, Equitis Poloni, exegeticis et Joannis Ludovici Wollzogeni Baronis Austriaci, quae omnia simul juncta totius Novi Testamenti explicationem complectuntur. Irenopoli (d.i. Amsterdam) post annum Domini 1656.

Für einen Überblick über seine Schriften vgl. man die Bibliographie bei Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2 auf den Seiten 1017-1029. Noch das theologische Denken der Aufklärungszeit bezog zu Wissowatius Stellung. Man vergleiche Lessings Schrift "Des Andreas Wissowatious Einwürfe wider die Dreyeinigkeit" von 1773. In: Ders.: Werke und Briefe, Bd. 7. Frankfurt/Main 2000, S. 548-582.

10.2.9 Stanislaus Lubieniecki d.J. (1623-1675)

Lubieniecki (auch Lubienik) d.J.⁷²⁵ führte ein unruhiges, an Exilen und Verfolgungen reiches Leben. Das erste Mal musste er sich auf die Flucht begeben, als 1638 seine Heimatstadt Rakow zerstört wurde. Nach seiner Ausbildung zum sozinianischen Theologen, die er in den Schulen von Rakow, Kieselin und Thorn erhielt, war er seit 1648 in verschiedenen Gemeinden tätig. Als der Schwedenkrieg ausbrach, arbeitete er als Geistlicher in Czarkow; von dort floh er unter schwedischen Schutz nach Krakau. 1657 verließ er Krakau mit den Schweden und ging nach Wolgast, wo er sich vergeblich um die Aufnahme der Sozinianer in die Amnestie des Friedensschlusses bemühte.

Nach dem Vertreibungsdekret begab er sich nach Kopenhagen, wo er sich bei König Friedrich III. wiederum vergeblich um eine Zufluchtsstätte für die Sozinianer bemühte. 1662 glaubte er in dem 'exemten' Friederichstadt in Schleswig 'Asyl' für die Sozinianer gefunden zu haben, doch wurde dies 'in letzter Minute' durch Christian Albert, Herzog von Holstein-Gottorp, verweigert. Seit 1662 lebte er in Hamburg. 1675 erwirkte die lutherische Geistlichkeit ein Vertreibungsdekret, doch Lubieniecki starb noch im selben Jahr, bevor er Folge leisten konnte. Beigesetzt wurde er in Altona.

Seine Hauptschrift ist eine Aufarbeitung der polnischen Reformationgeschichte mit besonderem Blick auf Schicksal und Ergehen seiner Glaubensgemeinschaft⁷²⁶. Die Schrift blieb unvollendet, ist aber dennoch die wichtigste ältere Geschichtsquelle des polnischen Sozinianismus.

10.2.10 Peter Morskowski

Morskowski⁷²⁷, ein polnischer Adliger, dessen Lebensdaten nicht exakt bestimmbar sind, war ein Schüler Crells. Seit 1625 wirkte er als Prediger in verschiedenen Gemeinden. Von Belang ist er als Autor der ersten, im Lauf der Entwicklung dieser Gemeinschaft erst spät entstandenen Agende und praktischen Theologie des Sozinianismus⁷²⁸. Sie blieb Manuskript und wurde erst 1745 im lutherischen Feuchtwagen mit Anmerkungen publiziert⁷²⁹.

⁷²⁵ Fock (Socinianismus), S. 209-212.

⁷²⁶ Lubieniecki d.J., Stanislaus: *Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorem tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimus provinciis narratur*, Freistadii (=Amsterdam) 1685.

⁷²⁷ Fock (Socinianismus), S. 212f.

⁷²⁸ Morskowski, Peter: *Politica ecclesiastica oder socinianische Agende*; geschrieben im Auftrag eines Konvents zu Dazwie 1646.

⁷²⁹ *Politica Ecclesiastica, quam vulgo Agendam vocant, sive forma regiminis exterioris Ecclesiarum Christianarum in Polonia, quae unum Deum Patrem per Filium ejus unigenitum Jesum Christum in Spiritu Sancto confitentur, tribus libris explicata a Petro Morscovio, e codice manuscr. recensuit etc.* G.L.Oederum, S. Th. Doct. Decanus et Antistes Feuchtwangensis, 1745.

B. Die sozinianische Herausforderung und die orthodoxe Gegenwehr

Zwischen dem Sozinianismus und der lutherischen Theologie hat es bereits seit dem ausgehenden 16. und frühen 17. Jahrhundert Berührungen und Auseinandersetzungen gegeben. Diese sollen von ihren Anfängen bis zur Mitte der 1630er Jahre, als Calov in die Debatte eingriff, im Überblick dargestellt werden. Aufgrund der Forschungslage ist nicht mehr als eine grobe Orientierung zu gewinnen⁷³⁰.

Die sozinianische Gemeinde war nach einer Phase der Selbstklärung in den offensiven polemischen Dialog mit ihrer theologischen Umwelt, besonders dem Luthertum, getreten. Die Jahre von etwa 1590 bis 1620 kann man deshalb durchaus als Expansionszeit der Ecclesia Minor bzw. des Sozinianismus bezeichnen. In heimlicher Werbetätigkeit wurden später berühmte sozinianische Theologen gewonnen; im Reich bildeten sich kryptosozinianische Zentren, von denen Altdorf das bekannteste war.

Die sozinianischen Werber agierten in der Regel verdeckt als Studenten oder als Präzeptoren junger Adliger. Besonders erfolgreich warb Andreas Woidowski, ein Schüler Faustos, der ab 1584 in Wittenberg eingeschrieben war. Sein Aufenthalt in Wittenberg währte bis 1590. Ende 1590 ging er nach Straßburg, wo er den Gothaer Valentin Schmalz⁷³¹, nach Sozzinis Tod der führende sozinianische Theologe, für den Unitarismus gewinnen konnte. Anfang Juli 1598 reiste Woidowski mit Christoph Ostorodt⁷³² nach Holland, wo er in Leiden den Medizinstudenten Ernst Soner gewinnen konnte. Allerdings erstattete dort die theologische Fakultät schon im August Anzeige; und so wurden die beiden 'Apostel' im März 1599 per Dekret der Generalstaaten aus Holland verwiesen. In Heidelberg war seit Juli 1602 Petrus Schomann tätig und seit Juni 1603 Johann Grotkowski. In Altdorf weilte schon 1580 Andreas Vitrelin, 1582 Petrus Statorius d.J., 1595 die Brüder Peter und Paul Suchodolski; von 1600 bis 1604 sammelte sich in Altdorf ein Kreis um die Brüder Daniel und Hieronymus Dudith und Johann Czaplicki⁷³³.

Die sozinianischen 'Kommissare' an den lutherischen Universitäten waren zusätzlich damit beauftragt, antisozinianische Publikationen nach Rakow weiterzuleiten, um die umgehende Besprechung auf den Synoden und eine zügige Auseinandersetzung zu ermöglichen. Die Sozinianer, die in Rakow und in Litauen über eigene Druckereien verfügten, waren schreibfreudig und wurden viel gelesen⁷³⁴.

Den öffentlichen Diskurs über ihre Lehren forcierten die Sozinianer mit den Widmungen ihrer Schriften. Die zeitliche Dichte dedizierter Publikationen gibt zu erkennen, dass der Sozinianismus sich im protestantischen 'Raum' mit Macht Gehör verschaffen wollte und die Auseinandersetzung einforderte. Goslaws Widerlegungsschrift gegen Keckermann war dem Danziger Rat gewidmet (1607), die deutsche Fassung des Rakower Katechismus der Wittenberger Theologischen Fakultät (1608), die lateinische Jakob I. von England (1609); die Ausgabe der Praelectiones Theologicae Fausto Sozzinis war der Heidelberger Fakultät zugeeignet (1609), die Ausgabe seines De statu primi hominis Landgraf Moritz von

⁷³⁰ Der Leser erhält vor jedem Unterabschnitt eine Zusammenstellung der – spärlichen – Sekundärliteratur, welche es ihm erlaubt, die 'Erkundung des Terrains' weiter voranzutreiben.

⁷³¹ Zu Schmalz s. oben S. 146f.

⁷³² Zu Ostorodt s. oben S. 145f.

⁷³³ Vgl. ausführlicher zu den sozinianischen Werbeaktivitäten Wotschke (Wittenberg I), S. 126-132.

⁷³⁴ Vgl. Gensichen (Wittenberg), S. 37.

Hessen (1610) und Sozzinis Schrift zum 1. Johannesbrief dem Rat Straßburgs (1614). Schmalz widmete seine Widerlegungsschrift gegen den Wittenberger Professor Franz, der die Auseinandersetzung mit den Sozinianern sogleich aufgenommen hatte, erneut der Universität Wittenberg (1614)⁷³⁵.

Bereits seit dem ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts bestand in lutherischen Kreisen ein klares Bewusstsein von den Gefährdungen, die vom Sozinianismus ausgingen. Vollends zwang die provozierende Zueignung der deutschen Übersetzung des Rakower Katechismus an die Universität Wittenberg die Professoren, in offiziellen Dokumenten Stellung zu beziehen; dies galt besonders, nachdem die heimliche Proselytenmacherei von Sozinianern unter den Studenten zu deren greifbarer Verunsicherung geführt hatte. Festen Fuß konnte der Sozinianismus in Deutschland aber angesichts der konfessionell geprägten Durchformung der Gesellschaft und der Herrschaft der Bekenntnisse nicht fassen.

Es kann als gesichert gelten, dass die sozinianischen Zumutungen Entgegnungen aus dem gesamten lutherischen Raum provozierten. Wollgast nennt drei Hauptzentren der Bekämpfung: Erstens Königsberg und Danzig mit Greifswald, Rostock und dem lutherischen Pommern (z.B. Stolp) als Hinterland, zweitens Wittenberg mit Leipzig und Jena und schließlich Gießen im Verein mit Marburg⁷³⁶. Auch die Tübinger Theologen beteiligten sich an der Abwehr dieser Gefahr. Die Tübinger waren in der Person Gribaldis bereits 1557 mit dem antitrinitarischen Gedankengut der italienischen Häretiker konfrontiert worden. Antisoziniana erschienen denn auch beispielsweise von Theodor Thumm (1586-1630)⁷³⁷.

Das Potential der Gefährdung des Luthertums durch den Sozinianismus lässt sich schwer 'quantifizieren'. Die sozinianischen Umtriebe an lutherischen Universitäten sind, abgesehen von Aldorf, bislang kaum untersucht und ausgewertet; noch weniger weiß man Genaueres über die sozinianischen Aktivitäten und deren Auswirkungen in Städten und Regionen. Die allgemeine Aussage, dass die sozinianische Lehre 'sich stark verbreitet haben soll', lässt sich nur selten durch biographische Singularia konkretisieren. So ist man auf indirekte Schlussfolgerungen angewiesen: Zeitzeugen sprechen von der großen Verbreitung sozinianischer Schriften in den verschiedensten Schichten der Bevölkerung, ein Indiz für die Attraktivität der sozinianischen Lehre; die Vielzahl antisozinianischer Publikationen läßt die konkreten Gefährdungen erahnen.

1619 befürchtet der Wittenberger⁷³⁸ Professor Franz 'auch jetzt noch', also nach mehreren Jahren ernster akademischer Gegenwehr, die Ausbreitung

⁷³⁵ Vgl. Gensichen (Wittenberg), S. 39.

⁷³⁶ Wollgast (Philosophie), S. 409f.

⁷³⁷ Thumm, Theodor: Collegium, in quo XX Disputationibus Impietas Photiniana, In Articulis De Scriptura Sacra, Creatione, Angelis, Animae Immortalitate, Statu primi Hominis, Peccato, Libero Arbitrio, Electione, Fide, Lege, Poenitentia, Bonis Operibus, Iustificatione, Ecclesia, Ministerio, Baptismo, Coena Dominica, Inferno & Vita Aeterna, examinatur & profligatur. Tubingae 1627.

Thumm, Theodor: Majestas Jesu Christi Θεαυθροῦτου corruptelis Photinianorum, Calvinistarum et Jesuitarum vindicata. Tubingae 1621.

Die Klärung der Frage, ob bereits Brenz oder Jakob Andreä Schriften gegen die antitrinitarischen Italiener in Tübingen bzw. die präsozinianische Ecclesia Minor verfaßt haben, bleibt der kirchengeschichtlichen Forschung überlassen.

⁷³⁸ Zur Auseinandersetzung der Theologischen Fakultät Wittenberg mit dem Sozinianismus vgl. S. 175-181.

sozinianischer Schriften über ganz Deutschland⁷³⁹; und sein Kollege in der philosophischen Fakultät, Jacob Martini, stellt noch 14 Jahre später fest, dass der sozinianische 'Hausfriedensbruch' 'unser ganzes Germanien' erfasst habe: Die lateinischen und deutschen Schriften besonders der berühmten Sozinianer Fausto Sozini, Enjedin, Ostorodt, Schmalz, Völkel, Goslaw und Crell werden nicht nur von den Gelehrten an den Lehranstalten und andernorts gelesen, "sondern auch von den Laien und Kaufleuten"⁷⁴⁰.

Nicht nur unter den Zeitgenossen, auch in der Geschichtsschreibung der Frühen Neuzeit ist dies die Sicht der Dinge. Nach dem Urteil Gottfried Arnolds, des einflussreichen spiritualistischen Kirchengeschichtschreibers, der der unkritischen Sympathie für die lutherische Orthodoxie gewiss unverdächtig ist, war die Abwehr der sozinianischen Gefährdungen eine der großen Leistungen der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts: Wäre nicht die Gegenwehr durch die Universitäten im Auftrag Gottes erfolgt, "(würde) wol gantz Teutschland mit dieser lehre ... eingenommen seyn"⁷⁴¹.

Diese Einschätzungen sind auch als Indiz dafür zu verstehen, dass die gegenreformatorische Schwächung des Sozinianismus in Polen seine Vitalität nicht gebremst hat. In der Tat kann man die 'Schriftenoffensive' von 1631 (Crell: 'De Uno Deo Patre') und 1637 (Schlichtings Auseinandersetzung mit Meisner und Przytkowskis Biographie Fausto Sozzinis⁷⁴²) auch so deuten, dass der Sozinianismus mit frischen Kräften die Kontroverse, welche zu Beginn der 1620er Jahre abgerissen war, wieder aufnehmen und fortführen wollte.

Die Forschung hat diesen Hiatus zwischen den Auseinandersetzungen, die der Sozinianismus im Anschluss an die Widmung der deutschen Übersetzung des Rakower Katechismus an die Wittenberger Theologische Fakultät 1608 bis Anfang der 1620er Jahre vornehmlich mit den Theologen dieser Universität geführt hat und der 'zweiten Welle' sozinianischer Widerlegungsschriften ab Anfang der 1630er Jahre bisher nicht vermerkt.

Über die Gründe des Abbruchs auf sozinianischer Seite kann man nur Vermutungen anstellen: Sicher wirkte sich der Tod der Kontroverstheologen der ersten Generation (Schmalz †1622 und Völkel †1618) aus. Ruarus⁷⁴³, der Nachfolger Schmalz' als Schulleiter in Rakow (1621-1624), scheint kein Mann gewesen zu sein, für den die Zugehörigkeit zu einer korporativen Größe die Verpflichtung implizierte, sich an den Auseinandersetzungen seiner Gemeinschaft in der Form des polemisch-literarischen 'Grabenkampfes' zu beteiligen.

In den folgenden Kapiteln werden die lutherischen Bestreitungen des Sozinianismus an Calovs Wirkstätten dargestellt; die Ereignisse in Altdorf sind wegen ihrer Bedeutung für die Geschichte des Sozinianismus in

⁷³⁹ "Scripta ipsarum etiam nunc possim per omnem Germaniam et per alias spargi videntur." In: W. Franz: Augustanae Confessionis articuli fidei XXI, et articuli abusuum VII. Disputationibus XXXIII. adversus Pontificios, Calvinianos, ac Antitrinitarios hodiernos. Wittebergae, 1619 (Dedicatio).

⁷⁴⁰ "Germaniam nostram si intuearis, libri eorum (der Sozinianer) praecipue Fausto Socini, Enjedini, Christophori Ostorodi, Valentini Smalcii, Johannis Volkeli, Adami Goslavii a Bebelno, Johannis Crellii Franci, & aliorum Latine & Germanice scripti, avide non solum in Academiis & aliis locis, a doctis; sed etiam a Laicis, & Mercatoribus leguntur." Martini, Jacobus: Synopsis totius religionis Photinianorum novorum; Ex illorum Institutione brevi, Volkelio, Ostorodo aliisque; hujus Sectae Scriptoribus, repetitae & breviter refutatae ... Wittebergae 1633, Praef. A 5 a. (zitiert nach Wollgast (Philosophie), S. 373).

⁷⁴¹ Arnold, Gottfried: Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie ..., Bd. II, Franckfurt am mayn 1729, S. 1027.

Es sei vermerkt, daß bei Arnold in dieser Passage tatsächlich jede Kritik an der Orthodoxie fehlt.

⁷⁴² Vgl. dazu oben die Seiten 149 (zu Schlichting) und 152 (zu Przytkowski).

⁷⁴³ Zu Ruarus vgl. oben S. 150.

Deutschland ebenfalls anzusprechen. Die Situation aber etwa in Straßburg, Jena, Helmstedt oder Tübingen wird nicht eigens angegangen.

Es wird sich zeigen, dass der (Krypto)Sozinianismus in Deutschland stark verbreitet war; die Propagierung seiner 'naiv-einsichtigen' Dogmen provozierte die Universitätslehrer, die Lehre der bekenntnisbezogenen reformatorischen Theologie gegen die sozinianischen Einwendungen vertieft zu begründen.

1. Der Sozinianismus in Altdorf

In Altdorf⁷⁴⁴ hatte der Medizinprofessor Ernst Soner (1573-1612) nach seiner Berufung 1605 einen kryptosozinianischen Kreis ins Leben gerufen. Soner, der philosophisch durch Taurellus und Scherb⁷⁴⁵ als seine Lehrer geprägt war, hatte in Padua neben Medizin auch Philosophie studiert und zwar besonders Aristoteles und dessen nichtscholastische Ausleger (Cesalpin).

Die Beschäftigung mit den nichtscholastischen Auslegern des Aristoteles, mit anderen Worten, dem Averroismus, scheint ein historiographischer Topos zu sein, der zur Erklärung der Genese theologischer Positionen Anwendung findet, die unter Berufung auf 'die Philosophie' oder 'die Vernunft' für Standards rationaler Prüfbarkeit in Glaubensdingen argumentieren. Denn Crells philosophische Beschäftigungen werden in der Sekundärliteratur ähnlich beschrieben.

Auch 'Averroismus' ist ein Topos für 'glaubenskritisch'. Dies gilt bis heute zu Recht. Denn bei aller Kritik an einem undifferenzierten Verständnis von 'Averroismus' konsentiert die moderne Forschung darin, dass der "paduanische Averroismus ... mehr die Gegensätze als die Gemeinsamkeiten zwischen Philosophie und Theologie" betonte; "er verhehlt daher kaum seinen Unglauben gegenüber der religiösen Wahrheit und muß als unmittelbare Vorstufe des späteren Libertinismus und Freidenkertums betrachtet werden."⁷⁴⁶

⁷⁴⁴ Zur sozinianischen Infektion Altdorfs vgl. die folgende Literatur:

1. Zeltner, Gustav Georg: *Historia Crypto-Socinismi Altorfinae quondam Academiae infesti Arcana...* Leipzig 1729. Die Untersuchung umfaßt 1244 Quartseiten!
2. Fock (Socinianismus), S. 234f.
3. Braun, Karl: *Der Socinianismus in Altdorf 1616*. In: *Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte* (München 8 (1933), S. 65-81.
4. Freiherr von Scheurl, Siegfried: *Die Theologische Fakultät Altdorf im Rahmen der werdenden Universität 1575-1623*. Nürnberg 1949. (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, 23; Theol. Diss. Erlangen).
5. Mühlpfordt, Günter: *Deutsche und polnische Arianer. Eine frühauflärerische Gemeinschaft in der radikalen Reformation*. In: *Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten*. Berlin 1956, S. 74-98.
6. Cacamo, Domenico: *Sozinianer in Altdorf und Danzig im Zeitalter der Orthodoxie*. In: *Zeitschrift für Ostforschung*. Marburg/Lahn 9 (1970), S. 42-78.
7. Wollgast (Philosophie), S. 368f. und 373-381.

⁷⁴⁵ Philipp Scherb (ca. 1555-1605), ein Schüler des Paduaner Aristotelikers Thomas Pellegrinus, war Prof. in Basel, anschließend Prof. der Ethik und Medizin in Altdorf. Er begründete die Altdorfer Schule, eine 'altaristotelische' Schulphilosophie, die sich auf die philosophische Aristotelesinterpretation und Einführungen in seine Texte beschränkte. Vgl. zur Philosophie in Altdorf Sparr (Ueberweg), S. 565-571; hier S. 568.

⁷⁴⁶ Kristeller, Paul Oskar: *Humanismus und Renaissance*; Bd. 2 (Philosophie, Bildung, Kunst). München 1976, S. 126.

Unter Soners hinterlassenen Schriften finden sich philosophische Werke, etwa die "*Demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam*", Eleutheropoli (=Amsterdam) 1654 sowie sein "*In libros XII metaphysicos Aristotelis commentarius*", Jena 1657. Zu Soners Aristoteleskommentar vgl. Wollgast (Philosophie), S. 381-386.

Soner war, wie erwähnt⁷⁴⁷, 1598 in Leiden durch Ostorodt und Woidowski für die unitarischen Lehren der Ecclesia Minor gewonnen worden. In Altdorf begann er in aller Heimlichkeit Proselyten zu werben und wurde zum Ausbilder der jüngeren sozinianischen Generation⁷⁴⁸. Hier wurden Crell und Martin Ruarus für den Sozinianismus gewonnen, Studenten aus Polen, die aus dem sozinianischen Umfeld kamen, haben gezielt Altdorf als Studienort gewählt. So studierten 1616 Samuel Przykowski und Jonas Schlichting⁷⁴⁹ in Altdorf. Alles muss höchst clandestin vor sich gegangen sein, denn bis zu Soners Tod wurde seine Rechtgläubigkeit nicht bezweifelt. Da Soners Schüler und Freunde, die nach seinem Tod nach Helmstedt, Jena, Rostock, Straßburg und Wittenberg gingen, ihre Ansichten weniger vorsichtig verbreiteten, wurde bei der Rückverfolgung der Verbindungen Altdorf als Herd des Kryptosozinianismus entdeckt. Ausgelöst wurden die Untersuchungen vermutlich durch einen Hinweis des Jenaer Theologieprofessors Grawer⁷⁵⁰. Die Nürnberger Geistlichkeit erhielt 1615 den Hinweis, die vormaligen Altdorfer Theologiestudenten Vogel und Peuschel, welche sich damals in Jena immatrikuliert hatten, und Uffinger in Wittenberg (Jurist), seien aufgrund ihrer Äußerungen des Sozinianismus verdächtig. Im Verhör, dem man Vogel, nun in Wittenberg inskribiert, unterzog, wurde die tatsächliche Verbreitung des Sozinianismus in Altdorf deutlich: Soner wurde als Sozinianer demaskiert und die kryptosozinianische 'Studentengemeinde' entdeckt⁷⁵¹.

2. Der Sozinianismus in Rostock

2.1 Frühe Wahrnehmung des Sozinianismus

Es gibt keine kirchengeschichtliche Untersuchung zu der Frage, ob und in welchem Ausmaß die theologische Fakultät Rostock sich mit dem Sozinianismus auseinandergesetzt hat. Immerhin lässt sich belegen, dass die Universitätslehrer die sozinianische Gefährdung früh wahrgenommen haben: Paul Tarnow (1562-1633) beglückwünschte die Wittenberger theologische Fakultät zu ihrer Widerlegung des Rakower Katechismus aus dem Jahr 1618⁷⁵².

1625 verfasste er selbst eine Widerlegungsschrift gegen die sozinianischen Bestreitungen der 'katholischen' Trinitätslehre⁷⁵³. Sein Neffe Johannes Tarnow (1586-1629) disputierte 1618 über das lutherische Verständnis der Guten Werke und dessen Bestreitungen durch die Altgläubigen, Calvinisten,

⁷⁴⁷ Vgl. oben S. 155.

⁷⁴⁸ Vgl. Wollgast (Philosophie), S. 375f.

⁷⁴⁹ Vgl. Wollgast (Philosophie), S. 381.

⁷⁵⁰ Zu Grawers Rolle in der antisozinianischen Debatte vgl. S. 177.

⁷⁵¹ Vgl. Wollgast (Philosophie), S. 377-381. Zur Verbreitung des Kryptosozinianismus vgl. auch Arnold (Ketzerhistorie) Bd. II, S. 1027. Zum Schicksal der drei in Wittenberg bzw. in Jena polizeilich ergriffenen Studenten vgl. unten Abschnitt S. 177f.

⁷⁵² Abgedruckt in Wotschke (Wittenberg II), S. 88. Vgl. dazu unten S. 179.

⁷⁵³ Tarnow, Paul: De SS. Trinitate liber unus, oppositus Fausti Socini Refutationi qua refellere conatus est, quae de Divinitate Filii & Spiritus sancti, Robertus Bellarminus et Jac. Wiekus scripserunt. Rostochii, J. Pedanus, J. Hallervord, 1625.

Photinianer und Wiedertäufer⁷⁵⁴. Wodurch diese antisozinianischen Aktivitäten veranlasst wurden, kann nur vermutet werden. Nach Soners Tod dürften Sozinianer aus Altdorf bis nach Rostock gelangt und dort unter den Studenten Unruhe gestiftet haben; auch könnte die lutherische Gegenwehr in Wittenberg oder Danzig in einer Art von professoraler Amtshilfe arbeitsteilig unterstützt worden sein⁷⁵⁵.

Ruarus⁷⁵⁶, das ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, hat, bevor er nach Altdorf ging, in Rostock studiert. Unklar ist jedoch, wie sein Weggang motiviert war - ob er in Rostock von der unitarischen Bewegung erfahren hat und daher nach Altdorf als kryptosozinianischem Zentrum gezielt wechselte; ebenso ist unklar, ob sich daraus auf sozinianische Umtriebe in Rostock schließen lässt.

2.2 Bewusstsein der sozinianischen Gefährdungen zur Zeit Calovs in Rostock (1634-1637)

Calov hielt 1636 eine von Quistorp präsierte Disputation ab, vermutlich seine Doktordisputation, welche die Glaubenslehren der CA gegen die Bestreitungen moderner Häretiker, auch der Sozinianer, verteidigte⁷⁵⁷. Im Folgejahr präsierte Quistorp einer ausdrücklich antisozinianischen Disputation über die Inkarnation des Logos⁷⁵⁸; auch Calovs Inauguraldissertation von 1637, nach Auftrag der Fakultät die Widerlegung von Crells 'De Uno Deo Patre'⁷⁵⁹, war ein Beitrag zur Auseinandersetzung der Orthodoxie mit dem Sozinianismus.

Welche Gründe die Rostocker Fakultät veranlassten, sich Mitte der 1630er Jahre an der antisozinianischen Kontroverse zu beteiligen, liegt im Dunkeln. Ebenso unklar ist, ob Calov bereits während seiner ersten Königsberger Zeit, etwa durch Myslenta⁷⁶⁰, eine gewisse Vorstellung von den sozinianischen Gefährdungen gewonnen hatte und daher in Rostock seine Beteiligung an der Kontroverse einforderte, oder ob er erst durch seinen akademischen Lehrer Quistorp zur Auseinandersetzung mit dieser Häresie angeregt wurde und den Rang der Kontroverse dann durch die Rostocker Arbeiten erkannte. Möglich ist, dass Calov 'den Sozinianismus' in der Hoffnung traktiert hat, sich auf diesem Weg für eine Königsberger Professur empfehlen zu können, lag doch Preußen aufgrund der geographischen Nähe und der politischen Verflechtungen im Bereich der unmittelbaren Ausstrahlung des Sozinianismus in Polen.

⁷⁵⁴ ΣΥΝΟΠΤΙΣΣ controversialiarum quae de bonis operibus intercedunt Lutheranis cum Pontificiis, Calvinianis, Photinianis, Anabaptistis .. proponit Iohannes Tarnovius ... respondente J. Langio. Rostock 1618.

⁷⁵⁵ Vgl. Kaufmann (Rostocker Theologieprofessoren), S. 605-615.

⁷⁵⁶ Zu Ruarus s. oben Abschnitt S. 150.

⁷⁵⁷ Augustana Confessio quantum ad articulos fidei e verbo Dei adversus modernos haereticos consequentiis perpetuis firmata disputationibus XXIV. Comprehensa, quas concedente et moderante ... Iohanne Quistorpio ... publice proposuere praesides et autores viginti et unam Abraham Calovius ... Rostochii, J. Reusner, 1636. Vgl. zu Calovs Rostocker Antisoziniana unten Abschnitt S. 195-201.

⁷⁵⁸ Disputatio theologica de incarnatione λόγου summi et supremi Dei, tum infallibilibus scripturae dictis, ac iustis consequentiis firmata, tum a Φλυαργίατς Socinianorum vindicata ... praes. D. Iohanne Quistorpio ... respondens et autor Iohannes Fabricius, Rostochii, Rihel haer., 1637.

⁷⁵⁹ "demandata mihi erat a Vener. Facult. Theologica hujus Universitatis Refutatio Librorum Ioh. Crellij, de uno Deo Patre" SAS I, 276, 2-3.

⁷⁶⁰ Dazu unten S. 161f. und S. 194.

3. Der Sozinianismus in Königsberg und Preußen

3.1 Frühe unitarische Regungen

Bei der Territorialbezeichnung 'Preußen' ist zu beachten, dass im 17. Jahrhundert das herzogliche Preußen mit Königsberg als Hauptort und das (polnisch) königliche Preußen, zu dem die Städte Danzig und Elbing gehörten, zu unterscheiden sind. Trotz der Verbundenheit zwischen den Territorien, die etwa in der Anlehnung Danzigs an Königsberg in theologischen Fragen deutlich wird, sind die Verbreitung des Sozinianismus und die durch ihn gestellten Herausforderungen so unterschiedlich, dass die Ereignisse in Danzig in einem eigenständigen Kapitel dargestellt werden. Die Singularia lassen sich knapp wiedergeben⁷⁶¹: Für antitrinitarische 'Umtriebe' gibt es bereits frühe Zeugnisse. Hartknoch berichtet, dass 1576 ein Raphael Ritter aus England nach Königsberg kam und noch im selben Jahr eine – durch Wigand widerlegte - Schrift gegen die Gottheit Christi herausgab⁷⁶². 1586 erließ Herzog Georg Friedrich ein Mandat gegen die Täufer⁷⁶³.

3.2 Akademische Gegenwehr Mitte der 1620er Jahre

Nach einer Lücke von 40 Jahren lässt sich für das Jahr 1624 erneut eine offizielle Reaktion auf die sozinianischen Gefährdungen, nun aus dem akademischen Bereich, nachweisen⁷⁶⁴. Man darf allerdings als gesichert

⁷⁶¹ Zur Verbreitung des Sozinianismus in Königsberg und Preußen vgl. die folgende Literatur:

1. Bock, Friedrich Samuel: *Historia Socinianismi Prussici maximam partem ex documentis MSSTIS. Regiomonti 1754.*
2. Hartknoch, Christoph: *Preussische Kirchen-Historia.* Frankfurt am Mayn 1686.
3. Hubatsch, Walther: *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens.* Bd. 1, Göttingen 1968.
4. Komorowski, Manfred: *Promotionen an der Universität Königsberg 1548-1799. Bibliographie der pro-gradu-Dissertationen in den oberen Fakultäten und Verzeichnis der Magisterpromotionen in der philosophischen Fakultät.* München e.a. 1988.
5. Lengnich, Gottfried: *Geschichte der Preußischen Lande Königlich Polnischen Anteils.* Bd. 1-9, Danzig 1722-1755.
6. Mallek, Janusz: *Der Widerstand als Mittel im politischen Kampf der Ständerepräsentation gegen die Herrschenden im Herzogtum Preußen und Königlichen Preußen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert.* In: *Parliaments, Estates and Representation* (8), S. 131-147.
7. Mallek, Janusz: *Die Stände des königlichen Preußen in den Jahren 1525-1660.* In: *Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preußen.* Hrsg. von Peter Baumgart. Berlin, New York 1983, S. 108-128.
8. Sembrzycki (= Sembritzki), Johannes: *Die polnischen Reformirten und Unitarier in Preußen.* In: *Altpreussische Monatsschrift neue Folge* (= H. 1 und 2). *Der Neuen Preussischen Provinzial-Blätter vierte Folge.* Hgg. Von Rudolf Reicke und Ernst Wichert. 30. Band. *Der Preussischen Provinzial-Blätter* 96. Band. Königsberg in Preußen, 1893.

⁷⁶² Wigand, Johannes: *Nebulae Arianae sparsae in Borussia per Raphaëlem Ritterum luce veritatis divinae discussae.* Königsberg 1576. Vgl. Hartknoch (*Preußische Kirchengeschichte*), S. 489f. Den Titel der Schrift Ritters vermerkt Hartknoch nicht.

⁷⁶³ Das Mandat von 1586 ist gegen die "Wiedertäufer", "Sacramentierer" und "andere Schwärmer" gerichtet und droht ihnen den Landesverweis unter dem Verlust ihrer Güter an. Es hat die Ergebnisse der Visitation von 1585 zur Grundlage, in deren "Instruction" der Herzog der Beobachtung Rechnung trägt, daß sich "in diesen unsern letzten Zeiten sich ... die Wiedertäufer / Arianer, Sacramentirer, Jesuiten und dergleichen an allen Oertern häufig finden" (Hartknoch (*Preußische Kirchengeschichte*), S. 498. Historisch besteht somit ein Zusammenhang zwischen dem Mandat gegen die Wiedertäufer und dem Antitrinitarismus.

⁷⁶⁴ Vgl. dazu Komorowski (*Promotionen*).

annehmen, dass der Sozinianismus auch in der Zwischenzeit im politisch-administrativen und im akademischen Bereich wahrgenommen wurde. Nicht nur die Stadt Danzig dürfte die theologische Fakultät der Albertina oder einzelne ihrer Professoren um Rat für den Umgang mit den Sozinianern gebeten haben⁷⁶⁵.

Bei den angesprochenen Reaktionen handelt es sich um Dissertationsdisputationen an der Theologischen Fakultät der Königsberger Universität, genauer gesagt eine Inauguraldissertation (Christian Petri) sowie eine pro-gradu-Dissertation (Kaspar Movius)⁷⁶⁶, die beide durch die Sozinianer aufgeworfene Kontroversfragen behandeln und diese verbatim als theologische Gegner benennen.

In den Disputationen von 1624 werden die für die Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus 'klassischen' Streitfragen der ewigen Gottheit des Sohnes Gottes⁷⁶⁷ und des Wesens der Taufe⁷⁶⁸ behandelt. Wenn neben Calvinisten und 'Papisten' wie selbstverständlich die Sozinianer als der dritte konfessionelle Gegner genannt werden, darf man erstens schließen, dass die Sozinianer in dem durch Königsberg repräsentierten lutherischen 'Raum' als der dritte 'konfessionelle' Hauptgegner wahrgenommen wurden. Zweitens werden die Lehr'abweichungen' der altgläubigen und calvinistischen 'Großkirche' in der Zuordnung zu den sozinianischen Irrlehren als klar häretisch charakterisiert.

3.3 Abwehrmaßnahmen um 1640 und Calovs Königsberger Antisociniana

Die Häufung antisocinianischer Maßnahmen zu Beginn der 1640er Jahre deutet vermutlich darauf hin, dass um diese Zeit konkrete Gefahren drohten. Möglicherweise hatte die Zerstörung Rakows von 1638 einen verstärkten Zuzug von Sozinianern ausgelöst.

Hartknoch notiert für das Jahr 1640, man habe "mit den Arianern/Socinisten und Photinianern viel zu thun gehabt. Nemlich / es fiengen schon in den // vorigen Jahren die Arianer und Socinisten in dem gantzen Lande Preussen / Königlichen und Churfürstlichen Theils / hie und da einzuschleichen / und auch ihre heimliche Conventicula, den Gottesdienst nach ihrer Art zu verrichten / anzustellen. Dabeneben haben sie auch ihre Socinianische

⁷⁶⁵ Derartige Untersuchungen würden den Rahmen dieser Arbeit überschreiten; der kirchengeschichtlichen Forschung dürfte es schnell gelingen, die oben geäußerte Vermutung zu bestätigen.

⁷⁶⁶ Die erste Disputation vom Januar 1624 über das christologische Thema war eine 'Disputation pro Licentia', mit der das Promotionsverfahren insgesamt noch nicht abgeschlossen war. Die erste vollständige Doktorpromotion an der Theologischen Fakultät der Universität Königsberg war die von Movius, dessen Disputation über das photinianische Taufverständnis im Februar 1624 stattfand (vgl. Hartknoch (Preußische Kirchengeschichte), S. 537). Die Königsberger Universität besaß das Recht, in den oberen Fakultäten Doktorpromotionen abzuhalten, nicht durchgehend. (vgl. dazu Hartknoch (Preußische Kirchengeschichte), S. 546, 589); daher fand die nächste vollständige 'promotio Doctoralis' erst wieder 1640, erneut in der Theologischen Fakultät, statt.

⁷⁶⁷ Mylius, Georgius (Königsberg) und Christianus Petri (Preußen) Inauguralis disputatio theologica, de aeterna filii Dei, et deitate, ex V. I. Galat. I; & a patre generatione, ex v. 7, Psalmi 2: partim G. ENIEDINO, Photin.: partim IOH. CALVINO, partim ROB. BELLARM. & ALPH. SALMERONI, Jesuitis opposita. 26.1.1624 Regiomonti Boruss.: Segebadii, (84)S.

⁷⁶⁸ Behm, Johannes (Präs.) und Casparus Movius (Parchim/Mecklenburg, Pfarrer in Kauen/Litauen): Disputatio theologica, de sacramento baptismi contra Photinianos, Calvinianos & Pontificios. 27.2.1624. Regiomonti: Segebadii, (36) S. Hierbei handelt es sich um die erste Doktorpromotion an der Theologischen Fakultät der Universität Königsberg.

Bücher von Rackau aus Polen ... in Preussen häufig geschicket / und unter die Leute gebracht"⁷⁶⁹ Besonders im "Oberländischen Kreis" haben sie sich "sehr eingenistet", so dass "nicht allein Privat-Personen in den Häusern / sondern auch vornehme Stands-Personen und Familien und in ungescheuten Versammlungen solche ... ketzerische ... Lehre bekennen"⁷⁷⁰. In dieser Zeit ist auch von einem Valentin Baumgart, Magister der Philosophie, zu hören, der in Königsberg 1640 dem Sozinianismus abschwor.

Die staatliche Seite schritt ein: 1640 erließ Kurfürst Georg Wilhelm auf Antrag der preußischen Stände ein Edikt gegen die Antitrinitarier, Sozinianer und Photinianer⁷⁷¹; auch der universitäre Bereich wurde wieder aktiv: Die pro-gradu-Disputation von 1640, die unter der Leitung von Calovs Lehrer Myslenta (1588–1653) stattfand⁷⁷², verhandelt ebenfalls einen Topos der antisozinianischen Auseinandersetzung, die Inkarnation des Logos nach Joh 1⁷⁷³. Es wäre am Text zu prüfen, ob die Disputation auf die sozinianischen Bestreitungen Bezug nimmt, also im Kontext der sozinianischen Aktivitäten um 1640 steht.

Calov hat sich in seiner zweiten Königsberger Zeit (1637-1643) sehr produktiv mit dem Sozinianismus auseinandergesetzt⁷⁷⁴. 1638 veröffentlichte Calov zwei Antisoziniana⁷⁷⁵: in Fortsetzung der in Rostock begonnenen Widerlegung von Crells 'De Uno Deo Patre' die Zurückweisung des antitrinitarischen Hauptargumentes aus Joh 17, 3⁷⁷⁶ und einen 'Existenzbeweis' der Erbsünde⁷⁷⁷. 1639 erschien die 'Decas dissertationum', eine die methodischen Einsichten der Rostocker Schrift reflektiert verarbeitende Zusammenstellung von Disputationen, in denen Calov den Sozinianismus in seiner historischen und theologischen 'Gestalt' beschreibt und bewertet⁷⁷⁸. Ab 1640 trat die Auseinandersetzung mit christologischen und anthropologischen Thesen der Sozinianer in den Vordergrund. Die erste Schrift 1640 thematisierte den Zusammenhang zwischen der Verneinung der Inkarnation und der meritorischen Genugtuung Christi⁷⁷⁹, die zweite, ein Fakultätsgutachten, verhandelte die von einem Melchior Schäffer in der Öffentlichkeit kritisch verneinte Frage, 'ob sich der Herr Jesus selbst aus

⁷⁶⁹ Hartknoch (Preußische Kirchengeschichte), S. 592-593.

⁷⁷⁰ Hartknoch (Preußische Kirchengeschichte), S. 594.

⁷⁷¹ In dem Edikt vom 29. Oktober wird den "Amptleuten" des gesamten Herzogtums befohlen, Schriften der "Arianer/Socinisten und Photinianer" zu konfiszieren und Versammlungs- oder Schulorte (Häuser oder Höfe) beim Landesherrn oder den Preußischen Regimentsräten zu melden. Hartknoch (Preußische Kirchengeschichte), S. 594.

⁷⁷² Sie ist Teil der oben erwähnten nächsten vollständigen Doktorpromotion nach 1624.

⁷⁷³ Myslenta, Coelestin (Präs.) und Levin Pouchenius (Königsberg) Verbum caro factum à Johanne Evangelista v. 14. capituli I. descriptum. 1.1640 (Komorowski gibt kein Tagesdatum an). Regiomonti: Reusner, (4), 36 S.

⁷⁷⁴ Zu Calovs Biographie s. unten S. 192f.

⁷⁷⁵ Vgl. zum Überblick über Calovs Antisociniana die Seiten 193-201.

⁷⁷⁶ Calov, Abraham: Vindiciae dicti Joh. XVII, 3. Königsberg 1638.

⁷⁷⁷ Calov, Abraham: De Peccati originis existentia contra Socinianos. Danzig 1638.

⁷⁷⁸ Calov, Abraham: Decas dissertationum Regiomonti habitarum de Pseudo-Theologiae Socinianae ortu, Methodo, & Progressu, ratione salutis, summaque fidei, distinctione a Revelata & Naturali Theologia, Affinitate cum mataeologia Ethnica, Mahometana, Judaica, priscisque Haeresibus, cum Corollario de quibusdam εναντιοφανεϊαις dogmatum Socinianorum. Dantisci 1639.

⁷⁷⁹ Calov, Abraham: De haeticis, qui cum Deitatem supremam, tum meritoriam satisfactionem Domini Jesu abnegant Diatribe Historico-Theologica Regiomonti proposita Anno 1640.

eigener Kraft von den Toten auferweckt habe⁷⁸⁰. Auch 1641 veröffentlichte Calov zwei Schriften gegen die Sozinianer: Eine Disputationensammlung, welche explizit die Versöhnungslehre zum Gegenstand hatte⁷⁸¹ sowie eine Widerlegungsschrift zu der Kernaussage der sozinianischen Urstandslehre von der Sterblichkeit Adams⁷⁸².

Die letzte, 1643 publizierte antisozinianische Schrift der Königsberger Zeit nahm Stellung zur Genugtuung Christi als unabdingbarer Voraussetzung des menschlichen Heils⁷⁸³.

3.4 Spätere Maßnahmen gegen die Sozinianer

Der Sozinianismus hat sich im herzoglichen Preußen nie festsetzen können, die Gefährdungen behielten sporadischen Charakter. Dauerhafte und offene Gemeindebildungen, die um 1640 drohten, wurden durch den entschlossenen Widerstand der Stände und des Herrschers, Kurfürst Georg Wilhelm, verhindert. Der 'Große Kurfürst' (1640-1688) vertrat eine 'offenere Religionspolitik'⁷⁸⁴. Doch wurde auch er, besonders nach der Vertreibung des Sozinianismus aus Polen 1658, von den Ständen immer wieder gezwungen, eine harte Haltung gegen asylsuchende Sozinianer oder sozinianische Gemeindeverbände durchzuhalten. Calov hat seinen Landsleuten dabei Unterstützung geboten und möglicherweise auch politisch durch sie agiert⁷⁸⁵.

4. Der Sozinianismus in Danzig

4.1 Allgemeine Übersicht: Politische Stellung Danzigs zum Königreich Polen und konfessionelle Lage

Danzig war nach dem Thorner Frieden von 1466 wie Thorn und Elbing unter Beibehaltung der Selbstverwaltung in den polnischen Reichsverband einverleibt worden. Der Charakter der Städte war weithin "deutsch", auch die "umwohnende Landbevölkerung zum guten Teil eingedeutscht"⁷⁸⁶.

In dem schon 1524-1526 zur lutherischen Reformation übergegangenen Danzig⁷⁸⁷, dem nach einer Phase der Rekatholisierung, wie auch dem

⁷⁸⁰ Calov, Abraham: Schriftmäßiger wolgegründeter Gegenbericht auf die frage ob der Herr Jesus sich selbst aus eigener kraft von den todten auferwecket habe/wieder Mich. Schäfers ungegründeten Photinianischen bericht/im nahmen der Theol. Facult. zu Königsberg Anno 1640. ausgefertiget.

⁷⁸¹ Calov, Abraham: De Satisfactione Christi disputationes Quinque Regiomonti Anno 1640. & 41 habitae 1. de usu vocis satisfactionis Juridico. 2. de usu Theologico. 3. de natura satisfactionis, pro ut ea cum civili & criminali satisfactione confertur. 4. de Causis satisfactionis."

⁷⁸² Calov, Abraham: De immortalitate primorum parentum in statu integritatis disquisitio Theologica A. 1641. Regiom. instituta.

⁷⁸³ Calov, Abraham: ΔΙΑΤΡΙΒΗ ποδορομευτική mysterium de Satisfactione Christi ad salutem aeternam cognitu omnibus necessarium adserens. Quinq. disputationibus Regiomonti proposita A. 1642. & 43.

⁷⁸⁴ Vgl. oben S. 109.

⁷⁸⁵ Vgl. etwa die Bemerkungen bei Friedensburg (Wittenberg), S. 423 über die Spannungen zwischen den lutherischen Wittenberger Theologen und dem reformierten Berliner Kurfürsten Friedrich Wilhelm. Es wäre sicher eine eigene Untersuchung wert, Calovs Rolle als 'Widerpart des Großen Kurfürsten' auch in dieser Streitfrage nachzugehen. Zum Streit zwischen Calov und dem Großen Kurfürsten vgl. Wallmann (Widerpart).

⁷⁸⁶ Völker (Polen), S. 137.

⁷⁸⁷ Dazu Völker (Polen), S. 141-143.

übrigen Polnisch-Preußen, seit 1559 das Bekenntnis zur CA freigestellt war, hatte sich bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts eine Art von konfessioneller Mischkultur etabliert⁷⁸⁸. Neben der lutherischen gab es eine starke reformierte Gemeinde und einen nennenswerten Anteil an Altgläubigen. Im Weichseltal siedelte eine mennonitische Täuferkolonie, Anhänger der polnischen Brüder bzw. Sozinianer nahmen immer wieder in und um Danzig ihren Wohnsitz.

4.2 Danzig und der Sozinianismus vor Calov

Die antitrinitarische Bewegung lässt sich in Danzig und Umgebung früh nachweisen⁷⁸⁹. Schon um 1581 gewann Alciati in Danzig Anhänger für den Antitrinitarismus⁷⁹⁰; bis 1592 lebte dort Matthias Radecke, der Stadtsekretär, der seine Stellung aufgab, um sich dem Sozinianismus zuzuwenden⁷⁹¹. Auch berühmte Sozinianer hielten sich längere Zeit am Ort auf: Von 1605-1611 Christoph Ostorodt und von 1631 bis zu seiner Ausweisung 1643 Ruarus⁷⁹². Fock referiert, dass sich in Buskow und Straszin vor Danzig eine verhältnismäßig große sozinianische Gemeinde gebildet habe; in Danzig und in der Umgegend sollen sich zumindest zeitweilig auch Florian Crusius⁷⁹³, Michael Gittichius⁷⁹⁴, Wollzogen⁷⁹⁵, Wiszowaty⁷⁹⁶, Jeremias Felbinger⁷⁹⁷ und die beiden Sand⁷⁹⁸ aufgehalten haben.

⁷⁸⁸ Zur Verbreitung des Sozinianismus in Danzig vergleiche man:

1. Hirsch, Theodor: Geschichte des Academischen Gymnasiums in Danzig in ihren Hauptzügen dargestellt. Danzig 1837.

Schnaase, Eduard: Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs. Danzig 1863.

Schmidt, Paul: Die St. Trinitatiskirche zu Danzig, nach Vergangenheit und Gegenwart beschrieben. Danzig 1901.

Simson, Paul: Geschichte der Stadt Danzig, Bd. 1-2. Danzig 1913-1924 (Neudr. Aalen 1967).

Tazbir, Janusz: Sozinianismus in Gdąnsk und Umgebung. In: *Studia Maritima*, Bd. 1 (1978), S. 127-144.

Mokrzecki, Lech: Sozinianismus in den Diskursen der Danziger Professoren. In: Lech Szczucki ua. (Hg.): *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*. Warschau 1983, S. 183-192.

Müller, Michael G.: *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660)*. Berlin (Publikationen der Historischen Kommission zu Berlin) 1997.

Wollgast, Siegfried: Zum Sozinianismus in Danzig. In: *Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit*. Hrsg. von Sabine Beckmann und Klaus Garber. Tübingen 1005, S. 267 – 297.

Vgl. im Folgenden: Mokrzecki (Danziger Professoren).

⁷⁸⁹ Vgl. Hartknoch (Preußische Kirchengeschichte), S. 489. Man vergleiche zum Thema auch Fock (Socinianismus), S. 251-258.

⁷⁹⁰ Vgl. den Beleg bei Wollgast (Widerspiegelung), S. 159f.; zu Alciati s. oben S. 38 und S. 90.

⁷⁹¹ Zu Radecke vgl. oben S. 145, Anm. 670

⁷⁹² Vgl. Hartknoch (Preussische Kirchengeschichte), S. 819.; dazu auch Ruarus selbst in: *Epistolarum selectarum centuria altera et ultima, Amstelodami 1681*, S. 372-376.

⁷⁹³ Der im letzten Drittel des sechzehnten Jahrhunderts geborene Florian Crusius gehört zu den sozinianischen 'Bildungsbürgern': Er studierte ab 1611 in Königsberg klassische Literatur, Medizin und Philosophie, ab 1619 in Straßburg, wo er von Martin Ruarus für den Unitarismus gewonnen wurde. Seine zahlreichen Reisen führten ihn auch nach Danzig, aus dem er 1643 ausgewiesen wurde. Crusius, der als philosophischer Kopf gilt, starb 1650. Vgl. Bock (*Historia Antitrinitariorum*), T I, P 1, S. 209-217.

⁷⁹⁴ Zu Gittichius s. oben S. 148, Anm. 691.

⁷⁹⁵ Zu Wollzogen s. oben S. 151f.

⁷⁹⁶ Zu Wiszowaty s. oben S. 153.

⁷⁹⁷ Der Schlesier Felbinger wurde 1616 in Brieg geboren und starb 1687 in Amsterdam. Vgl. Bock (*Historia Antitrinitariorum*), T I, P 1, S. 340-355.

In den 30er Jahren müssen die sozinianischen Aktivitäten enorm an Kraft gewonnen haben. Hartknoch berichtet, dass "die Arianer und Socinisten in der Stadt Dantzig zimlich zu(nahmen)"⁷⁹⁹. 1631 erregte der offene Übertritt Joachim Stegmanns d.Ä.⁸⁰⁰, des reformierten Pastors an der St. Peter-und-Paul-Kirche, die Gemüter; um die Mitte der 30er Jahre verbreiteten verdeckt agierende sozinianische Prediger religiöse Propagandaschriften in der Stadt. Verschärft wurden die so provozierten religiösen Auseinandersetzungen durch den Umstand, dass die Sozinianer in und um Danzig häufig radikale politisch-soziale Überzeugungen vertraten.

Die offizielle Stellung des Stadtrates in der Sozinianerfrage war im Allgemeinen gemäßigt. Erst 1661 verfügte er ein allgemeines Ausweisungsdekret, das als späte Anwendung des polnischen Verfassungsgesetzes gerechtfertigt wurde. Der Zeitpunkt dieses Erlasses lässt vermuten, dass Danzig für die Ausgewiesenen zum nahen Zufluchtsort geworden war.

Der Breite der 'Invasion' entsprach die Intensität der Abwehr. Eine Vielzahl von Theologen aus Danzig und Preußen bekämpften den Sozinianismus literarisch.

Die Auseinandersetzung der Danziger Professoren und Pastoren mit dem Sozinianismus vollzog sich nach Mokrzecki, dessen Untersuchungen wir in der Folge wiedergeben⁸⁰¹, in mehreren Etappen⁸⁰². Die erste Phase bis 1670 ist dadurch charakterisiert, dass die Schriften gegen die Sozinianer einen unmittelbaren Bezug auf konkrete historische Geschehnisse oder aktuell durch die Sozinianer bestrittene Lehrinhalte haben. Veranlaßt durch die unmittelbare Bedrohung bestand der Zweck der Schriften darin, die Ausbreitung des sozinianischen Bekenntnisses zu verhindern. Dieser Typ von Schriften ist bis 1670, also über den Zeitpunkt der offiziellen Verbannung des Sozinianismus aus Polen hinaus, wegen der bleibenden Anwesenheit seiner Anhängerschaft in Danzig, vorherrschend⁸⁰³.

Die zeitlich ersten antisozinianischen Schriften stammen von Jakob Fabricius⁸⁰⁴ und dem reformierten Philosophen und Theologen Bartholomäus Keckermann⁸⁰⁵, die sich aber nur mit wenigen Schriften an der Auseinandersetzung beteiligt haben.

⁷⁹⁸ Christopher Sand d.Ä. (1611/Kreuzburg-1686/Königsberg) hielt als Privatdozent Kollegien an der Universität Königsberg, bevor er ab 1648 verschiedene politische Ämter übernahm (u.a. Brandenburgischer Rat). Vgl. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 741-744. Christopher Sand d.J. wurde 1644 in Königsberg geboren und starb, nachdem er die Stadt 1658 verlassen musste, 1680 in Amsterdam. Vgl. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 744-760.

⁷⁹⁹ Hartknoch (Preußische Kirchengeschichte), S. 824.

⁸⁰⁰ Zu ihm s. oben S. 150f.

⁸⁰¹ Mokrzecki (Danziger Professoren).

⁸⁰² Diese Einteilung ist nicht deckungsgleich mit der Perspektive dieser Arbeit, in der es eine Phase der Auseinandersetzung vor, mit und nach Calov gab. Sie alle gehören, in Mokrzeckis Einteilung übertragen, in die erste Etappe.

⁸⁰³ Die weiteren Phasen sind eine zweite von etwa 1670-1700 (Mokrzecki, S. 188-191) und eine dritte vom beginnenden 18. Jh. bis zum Ende des 1. Polnischen Reiches 1795 (Mokrzecki, S. 191).

⁸⁰⁴ Jakob Fabricius (unbekannt – 1628) war ab 1580 Rektor des Gymnasiums in Danzig und Pastor an der Grau-München-Kirche. Seine theologischen Überzeugungen sind als reformiert einzuordnen.

⁸⁰⁵ Der aus Danzig gebürtige Bartholomäus Keckermann (1571/3-1608) lehrte ab 1602 am akademischen Gymnasium seiner Heimatstadt. Für die wissenschaftliche Welt ist der Begründer der analytischen Methode als Logiker, Metaphysiker, Theologe, 'Geograph' oder Verfasser theoretischer politischer Schriften von Bedeutung; mit dem Sozinianismus hat er sich eher nebenher beschäftigt. Das BBKL vermerkt eine posthum 1612 publizierte ausdrücklich antisozinianische Schrift, die 'Goslavi a Bebelno Sociniani refutatio'.

Auch diese Kontroverse zwischen Goslaw und Keckermann bedarf näherer kirchengeschichtlicher Erhellung. Zu Keckermann vgl. van Zuylen, W.H.: Bartholomäus Keckermann. Tübingen 1934; Harm Klüeting, Art. Keckermann, RGG⁴, Bd. IV, Sp. 916f.; Erich Wenneker, Art. Keckermann, BBKL, Bd. 3, Sp. 1280-1283.

Gründlicher nahm sich danach Johann Botsack (1600-1674)⁸⁰⁶, Calovs Vorgänger als Rektor des Akademischen Gymnasiums (1631-1643), der Kontroverse an. Er setzte sich insbesondere mit dem 'konvertierten' Joachim Stegmann auseinander. Auf Botsacks 1633 erschienene "Einfältige Warnung für die Neue Photinianische oder Arianische Lehre" antwortete Stegmann mit einer 'Probe der Einfältigen Warnung' und eröffnete damit eine in mehreren kleineren Streitschriften geführte Auseinandersetzung, die mit Botsacks "Anti-Stegmannus das ist Wahrhaftige Gegen-Prob der falschen Prob Joachimi Stegmans" 1635 ihren Abschluss fand. 1642 veröffentlichte Botsack, das Danziger Milieu überschreitend, eine umfassende Widerlegung der antitrinitarischen Aussagen des Sozinianismus mit einem gegen Crells 'De Uno Deo Patre' gerichteten Traktat⁸⁰⁷. Im Zentrum dieser Kontroversen standen Trinitätslehre und Christologie, aber auch Fragen der Kirchenorganisation.

Sofern Mokrzeckis Urteil zutrifft, ist Botsack in der Bestreitung der Sozinianer methodisch ähnlich verfahren wie später Calov⁸⁰⁸: Die Argumentation hat strikt von der Schrift her zu erfolgen; eine wirkungsvolle Widerlegung des Sozinianismus darf sich überdies nicht auf die Zurückweisung einzelner Lehrabweichungen beschränken, sondern muss die Lehre als Ganze erfassen. Zur Strategie der Bekämpfung gehörte auch, dass Botsack seine Traktate in popularisierter Form umgehend zum Druck brachte.

An weiteren Streitern gegen den Sozinianismus aus dem Danzig-Königsberger Raum nennt Mokrzecki neben anderen Philipp Hartmann⁸⁰⁹, Paul Tarnow⁸¹⁰, Caspar Mauritius⁸¹¹, Phil. Heinrich Friedlieb⁸¹² und Johannes Böhm⁸¹³.

⁸⁰⁶ Zu Botsack auch Wollgast (Widerspiegelung), S. 159; Wollgast verweist für nähere Informationen auf Bock (Historia Antitrinitariorum), T. I, P. 2, S. 954f.

⁸⁰⁷ Botsack, Johann: Anti-Crellius, hoc et Johannis Crellii Franci De uno Deo Patre librorum duorum confutatio. Gedani 1642.

⁸⁰⁸ Vgl. dazu unten S. 236-254.

⁸⁰⁹ Philipp Hartmann (unbekannt – 1664); er war Pastor in Stralsund und verfaßte einen "Tractat von der Person Christi, dem racauischen Catechismo entgegengesetzt". Angabe aus Jöcher II, 1382-1383.

⁸¹⁰ Zu Tarnow vgl. oben S. 159.

⁸¹¹ Caspar Mauritius (1615-1675); nach seiner Magisterpromotion 1638 in Rostock wurde er dort 1644 Prof. der Logik und 1650 Professor der Theologie. Er schrieb Exercitationes anti-socinianas und ein πρώτον ψεύδος Socinianorum. Angaben aus Jöcher III, 305-306.

⁸¹² Phil. Heinrich Friedlieb (1603-1663) war Prof. Theol. in Greifswald sowie Pastor, Superintendent und Konsistorialassessor in Stralsund. Er verfaßte keine dem Titel nach ausdrücklich gegen die Sozinianer gerichtete Schrift. Derartige Passagen dürfte aber etwa seine 'Medulla theologiae theticae, polemicae & moralis' enthalten, die er 'der Hl. Dreieinigkeit' widmete. Bio-bibliographische Angaben aus Jöcher II, 762.

⁸¹³ Vermutlich meint Mokrzecki Johannes Behm (1578-1648). Er war in Königsberg seit 1612 ordentlicher Prof. Theol. Auch unter seinen bei Jöcher genannten Schriften findet sich kein dem Titel nach explizit antisozinianisches Werk. Dies könnten aber zumindest in Abschnitten seine dissertationes 'de generatione filii Dei ab aeterno' und 'de περιχορήσει duarum in Christo naturarum personali' sein. Angaben aus Jöcher I, 913-914.

4.3 Calov in Danzig (1643-1650)

Als Calov 1643 als Nachfolger Botsacks im Amt des Rektors am Akademischen Gymnasium und als Pastor an der Trinitatiskirche nach Danzig kam⁸¹⁴, wurde die Stadt – wieder einmal – von einer Welle des Sozinianismus beunruhigt⁸¹⁵.

Er trat seine Ämter mit einer öffentlichen Rede an, deren Titel sie als Warnung vor der sozinianischen Häresie und gleichzeitig als Kampfansage gegen sie ausweist: *Oratio Inauguralis Haeresin Socinianam fugiendam ac detestandam suadens*⁸¹⁶. Die Bekämpfung dieser Häresie war für Calov gerade im königlich-polnischen Danzig hoch notwendig, kannte er doch die örtlichen Verhältnisse und wusste von den zahlreichen Anhängern der sozinianischen Lehre in der Stadt, aber auch im königlichen und herzoglichen Preußen⁸¹⁷.

Vor allem die Sorge um die unvorsichtigen Gemüter der einfachen Gläubigen⁸¹⁸ nötigt zur Bekämpfung. Das gilt umso mehr, als sich die Häretiker, mit Ignatius gesagt, 'betrugsweise mit dem Namen Christi schmücken'⁸¹⁹. Die Aufdeckung des Betrugs muss aber eine Entlarvung der Lehre sein. Denn, so fährt Ignatius über die Häretiker fort: An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Das bedeutet aber für Calov: Nicht aus den Blüten eines dem Anschein nach gottgefälligen Lebens, dessen die Häretiker sich rühmen, sondern aus der Lehre, die sie 'hervortreiben'⁸²⁰: Der Sozinianismus geriert sich christlich, ja behauptet, die christliche Lehre von den Verunreinigungen des Antichristen befreit und in ihrer ursprünglichen, leicht fasslichen Klarheit wiederentdeckt zu haben; in Wahrheit aber, so Calovs entlarvende Analyse, ist das, was die Sozinianer Wiederentdeckung nennen, heidnisch-vernünftige Umformung; was bei ihnen 'Abscheidung antichristlicher Verunreinigungen' heißt, die Abstoßung genuin christlicher Lehren.

Den häretischen Charakter des Sozinianismus weist Calov an vier Eigenschaften nach:

1. Der Sozinianismus vertritt neue Lehren, die von der Norm der ältesten christlichen Wahrheit abweichen⁸²¹.

Das Gewicht dieser Charakterisierung ist für uns heute nicht einsichtig; es ist deshalb nötig, darauf hinzuweisen, dass es sich bei dieser Wertung des 'Alten' um ein vorneuzeitliches 'Dogma' handelt, das durch Calov allerdings in modifizierter Gestalt vertreten wird: In seiner *Metaphysica Divina* versteht er den Satz, '*Antiquissimum quodque verissimum*' als

⁸¹⁴ Zu Calovs vita s. unten S. 192f.

⁸¹⁵ Mokrzecki (Danziger Professoren), S. 186.

⁸¹⁶ SAS I, 1 - 13. Diese Rede kann auch als biographisches Zeugnis interpretiert werden. Aussagen im ersten Drittel der Rede (SAS I, 1-4) deuten Calovs Schicksal im Zusammenhang mit dieser Berufung an: Calov hatte sich Hoffnungen auf eine ordentliche Professur in Königsberg gemacht, doch wurde diese durch den 'Großen Kurfürsten' verhindert. Die Berufung nach Danzig war dann für Calov sehr glücklich und überraschend.

⁸¹⁷ "frequentes tum in Ducatu Prußiae, tum in hac quoque metropoli Regia proximis temporibus & seductiones subsequutae" SAS I, S. 4b.

⁸¹⁸ "incautas simpliciorum mentes" SAS I, S. 4b.

⁸¹⁹ "fraude circumferentes Christi nomen" SAS I, S. 4b.

⁸²⁰ "Ex fructibus ipsorum cognoscetis eos : hoc est, non e foliis & floribus, quibus superbiunt, sed e doctrina, quam protrudunt." SAS I, S. 4b.

⁸²¹ "principio ... prodit sese haeresis Sociniana ... ipsa novitate sua. In religione enim antiquissimum quodque verissimum." SAS I, S. 5a; die Zusammenstellung und Bewertung der sozinianischen Lehren zu Gott, Christus, Hl. Geist, Anthropologie, Angelologie und Rechtfertigung unter dem Gesichtspunkt der 'novitas' findet sich auf den Seiten 5b-7a.

'angehängten Folgesatz' (Πόρισμα) zur Darstellung der Wahrheit als einfacher Affektion des Seienden. Den Zusammenhang zwischen dem Alter und der Wahrheit religiöser Lehren erläutert er durch eine ontologisch-schöpfungstheologische Begründung: Die Wahrheit wird nicht durch den erkennenden Intellekt 'hergestellt', sondern 'liegt' als Maßstab der Wahrheit 'in den Dingen' - dies ist die grundlegende Überzeugung des erkenntnistheoretischen Realismus der lutherischen Orthodoxie. Die Norm der religiösen Wahrheit ist das ewige Wort Gottes, welches in den Worten der Hl. Schrift wiedergegeben ist. Daher ist jede Religion, die mit dem Bekenntnisgehalt der Schrift übereinstimmt, die älteste und wahrhaftigste Religion. Calov argumentiert also nicht primär mit dem Gewicht der Tradition gegen die 'unerhörten' und neuen sozinianischen Lehren; er weiß durchaus, dass das bloße Alter einer theologischen Lehre nicht Erweis ihrer Wahrheit sein kann, da auch der Teufel als Urheber aller Täuschung 'sehr alt' ist; 'novitas' steht synonym für das Abweichen vom ewigen Wort Gottes, das in der Schrift als Prinzip theologischer Wahrheit offenbart ist⁸²².

2. Der Sozinianismus installiert erneut schon bekannte häretische Behauptungen aus früheren Jahrhunderten, vor allem aus den Anfängen der Kirche, die von ihm radikalisiert werden⁸²³.
3. Der Sozinianismus schleift das Eigentümliche der christlichen Religion ab, so dass die Differenzen zum Judentum, Islam und Heidentum verschwimmen⁸²⁴.
4. Das systematische Hauptgewicht trägt die vierte Feststellung: "Die gesamte sozinianische Häresie fließt aus der unreinen Quelle einer verkehrten Vernunft hervor und strömt aus dieser fort"⁸²⁵.

Calov war den Sozinianern in der Folgezeit ein harter Gegner. Anders als Botsack hat er die Kontroverse, wenn man so will, öffentlich ausgetragen. Er führte nämlich lange Gymnasialdispute unter Beteiligung großer Schülerkreise durch. Im Verlauf der Jahre inszenierte er zwei Disputationszyklen. Den ersten Zyklus, der sich über 4 Jahre erstrecken sollte und in dem 18 Respondenten zu Wort kamen, begann er im Mai 1644; im Zug der Vorbereitung für das Thorner Religionsgespräch von 1645 häuften sich die Disputationen. Im Zentrum standen die Auseinandersetzungen über die Schrift als Fundament des Glaubens, einschließlich der Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für den Christen; zentralen Stellenwert besaß auch die Untersuchung und Widerlegung der 'christologischen Grundaussage' der Sozinianer, Christus habe die Menschheit am Kreuz nicht erlöst⁸²⁶. Der zweite Disputationszyklus mit 5 Respondenten dauerte vom April 1644 bis zum

⁸²² Vgl. Calov (SPh I, 346f.), zur Sache auch Wundt (Schulmetaphysik) S. 216.

⁸²³ "eadem ... jam pridem ab Ecclesia Jesu Christi universa damnatae haereses ex orco reducantur, & postliminio in Ecclesiam revocentur." SAS I, S. 7b; die Entfaltung erfolgt auf den Seiten 7b-9a. Diese Aussage ist mit der novitas insofern vereinbar, als sich die novitas wie gesagt zuerst auf das Abweichen von der katholischen Norm bezieht; zweitens vertreten die Sozinianer in der Tat im Lauf der Kirchengeschichte nicht aufgetretene Positionen (vgl. die erwähnte Auflistung SAS I, 5b-7a).

⁸²⁴ "latam aperiat portam ad *Judaismum, Mahometismum, Paganismum*." SAS 9a; die Entfaltung erfolgt auf den Seiten 9a-10a.

⁸²⁵ "*universa haeresis Sociniana ex impura scaturigine perversae rationis promanet, ac derivata sit*." SAS I, 10a. Zur Entfaltung der systematischen Kernthese vgl. unten im II. Teil die Seiten 256-263.

⁸²⁶ Calov, Abraham: *Theologia apostolica Romana oraculis LXXXII... succincte comprehensa et adversus varias corruptelas Pontificiorum, Calvinianorum, Socinianorum aliorumq. heterodoxorum luculenter adserta per Abrahamum Calovium. Dantisci 1648.*

September 1646⁸²⁷. Die Bedeutung des Todes Christi war nun das vorherrschende Thema⁸²⁸.

Nach Modrzejekis Urteil entsprachen Calovs methodologische Postulate, mit denen er die Widerlegung des Sozinianismus vornahm, dem Methodenstand der damaligen Historiographie: Damit die Bestreitung Beweiskraft besitzt, muss die Kritik aus den Quellen begründet werden. Erst von einem solchen methodisch begründeten und solide erarbeiteten Fundament aus lassen sich die sozinianischen Irrtümer 'erledigen'⁸²⁹.

4.4 Sozinianismusbekämpfung in Danzig nach Calov

Auch nach Calovs Wechsel nach Wittenberg gingen die antisozinianischen Aktivitäten der lutherischen Pastoren Danzigs weiter. Einer der gewichtigsten Polemiker war J. Albino, Pfarrer an der St. Johanniskirche; 1654 veröffentlichte er eine christologische Kontroversschrift, die überdies die Unsterblichkeit der Seele verteidigte und in toto ein Rundumschlag gegen Juden, Sozinianer, Wiedertäufer, Reformierte und Altgläubige war⁸³⁰. Johann Maukisch, der als Calovs Nachfolger im Rektorat des akademischen Gymnasiums das Amt von 1651 bis 1669 versah, ließ 1668 einen Disputationszyklus mit 12 Respondenten über verschiedene sozinianische Themen abhalten. Besonders griff er die ethischen Lehraussagen des für den Sozinianismus in Danzig charakteristischen radikalen Flügels an: In persona attackierte er den Arzt Daniel Zwicker, einen ehemaligen Lutheraner. Überdies setzte er sich mit der von den Sozinianern zur Beilegung des interkonfessionellen Streites entwickelten Friedensdoktrin auseinander, die nur vorgeblich den theologischen Gegner achte und gerecht beurteile.

In der zweiten Etappe der Auseinandersetzung, die etwa von 1670-1700 währte, herrschte in den antisozinianischen Schriften ein anderer Ton. Bei Samuel Schelwig⁸³¹, Gymnasialrektor von 1685 bis 1715, lässt sich eine veränderte Methodik der Problembehandlung erkennen. Es gibt nämlich keine namentliche und unmittelbare Auseinandersetzung mit den Sozinianern und den von ihnen vertretenen Glaubenslehren mehr. Die veränderte Situation ist vermutlich so zu definieren: Die Bestreitung der 'konfessionellen' Orthodoxien ging inzwischen nicht mehr nur von der mehr oder minder eindeutig benennbaren '4. Konfession' des Sozinianismus aus, sondern vollzog sich als diffuser Prozess der internen Veränderungen (Pietismus) in den 'Großkirchen', insbesondere aber im Gefolge der 'cartesianischen' Modernisierung. Viele der sozinianischen 'Lehren' waren inzwischen zu Momenten des 'Zeitgeistes' geworden, verloren dabei allerdings auch ihren gruppenspezifischen Charakter⁸³².

⁸²⁷ Calov, Abraham: *Dissertatio Anti-Crelliana ... de causis mortis Christi ... quam publice sententiarum collatini subiicit Abraham Calovius*. Dantisci 1646.

⁸²⁸ Zur Bibliographie von Calovs in Danzig erschienenen *Antisociniana* vgl. unten S. 197.

⁸²⁹ Zu Calovs methodischen Überlegungen s. unten S. 246-254.

⁸³⁰ Albino, Johannes: *Prodromus Triumphi Biblici, h.e. vindicatio S. Scripturae V. Testamenti a corruptelis et falsis detersionibus Judaeorum, Socinianorum, Anabaptistarum, Reformatorum, Pontificiorum aliorumq. seu Haereticorum seu Fanaticorum*. Gedani 1654.

⁸³¹ Bedauerlicherweise ließ sich nicht recherchieren; wer zwischen Maukisch und Schelwig Rektor am Akademischen Gymnasium war.

⁸³² Vgl. Mokrzejcki (Danziger Professoren), S. 189.

5. Der Sozinianismus in Wittenberg

5.1 Vorgeschichte

Die Universität Wittenberg hat auf die Sozinianer einen besonderen Reiz ausgeübt⁸³³. Das mag darin begründet gewesen sein, dass sie sich als Vollender der durch Luther begonnenen Reformation verstanden, und deshalb ein besonderes Interesse hatten, die Überlegenheit ihres theologischen Denkens gegenüber jenem 'reaktionären' Verständnis des Christentums darzutun und die 'auf halbem Wege stehen Gebliebenen' zur Konversion zu bewegen. Vielleicht wollten auch die verschiedenen bedeutenden Sozinianer, die aus Deutschland stammten und vormals Lutheraner gewesen waren (Völkel, Schmalz, Ostorodt), in der Auseinandersetzung mit den Wittenberger Theologen, welche zumindest in der Vorstellung der Sozinianer die prononciertesten Vertreter der 'abgestreiften theologischen Überzeugung' waren, ihre eigenen Ansichten der Feuerprobe des 'Vergangenen' aussetzen und sich auf diesem Weg an ihren alten Überzeugungen abarbeiten. Auffällig ist in jedem Fall, dass "fast alle, die unter den ... polnischen Brüdern ... in alter Zeit eine führende Stellung einnahmen, einst an der Leucorea studiert (haben)."⁸³⁴

Die Wittenberger sollten schon früh für die Parteien in Polen vereinnahmt werden: Lismanini⁸³⁵ berief sich auf antischolastische Äußerungen Luthers, um seine eigenen Vorbehalte gegen die philosophischen Termini des trinitarischen Dogmas zu begründen.

Die Wittenberger waren dagegen immer bemüht, jede Berührung mit den Antitrinitariern zu vermeiden: Gonesius, der Schüler Gribaldi in Padua⁸³⁶, war 1556 von der Secyminer Januarsynode nach Wittenberg geschickt worden, um Melanchthon seine antitrinitarischen Gedanken vorzutragen und sich von ihm belehren zu lassen; doch wies Melanchthon ihn sofort aus dem Hause. Obwohl er mit den unruhigen Köpfen am liebsten jede Berührung vermied, schrieb er 1559 dann doch auf Drängen des Fürsten Radziwill

⁸³³ Vgl. im Folgenden:

Friedensburg, Walter: Geschichte der Universität Wittenberg, Halle a.S. 1917.

Gensichen, Hans Werner: Die Wittenberger antisozinianische Polemik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung von Reformation und Humanismus. Göttingen 1942.

Wotschke, Theodor: Wittenberg und die Unitarier Polens. I. In: ARG (1917) XIV, S. 123-142.

Wotschke, Theodor: Wittenberg und die Unitarier Polens. II. In: ARG (1918) XV, S. 65-79.

Wotschke, Theodor: Polnische Studenten in Wittenberg. Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, N.F., Bd. II, H. 2, 1926, S. 169ff.

⁸³⁴ Wotschke (Wittenberg I), S. 123 nennt unter anderen 1. Stanislaus Lutomirski im Wintersemester 1537/38, unter dessen Superintendentur ab 1563 sich die unitarische Kirche konstituierte; 2. Gregor Pauli im Sommer 1550; 3. Martin Krowicki, dezidiertes Antitrinitarier, ab Oktober 1553; er wurde später der Superintendent der Lubliner Gemeinden; 4. Georg Schomann im April 1558; 5. Lelio Sozini vom Spätsommer 1550 bis Herbst 1551; 6. Franz Davidis, der spätere Führer der siebenbürger Unitarier hat seit 1545 in Wittenberg studiert (Weder Bock noch Sand vermerken überhaupt Davidis' Studium in Wittenberg. Wie lange Davidis an der Leucorea studierte, läßt sich aus den vorliegenden Quellen nicht klären). Zu Lutomirski, Pauli, Schomann und Davidis vgl. oben S. 86-91 und S. 96-98 passim.

⁸³⁵ Wotschke (Wittenberg I), S. 125 nennt keine Jahreszahl; die Äußerung dürfte aber Anfang der 1560er Jahre erfolgt sein. Zu Lismanini vgl. sonst oben S. 86.

⁸³⁶ Zu Gribaldi vgl. oben S. 50f.

gegen die polnischen Unitarier⁸³⁷. Als 'politischer' Grundsatz galt jedoch im (philippistischen) Wittenberg eher ein taktisches Stillschweigen. Erasmus Gltzner, der 1565 zum Superintendenten der großpolnischen lutherischen Kirche gewählt wurde, wollte seine Schrift gegen die polnischen Tritheisten in Wittenberg veröffentlichen lassen. Paul Eber sandte sie ihm jedoch 1564 mit der Begründung zurück, dass man sich durch die Publikation nur zu vermeidende Streitigkeiten auf den Hals laden würde⁸³⁸. Die ersten scharf polemischen Texte gegen die polnischen Antitrinitarier aus dem 'Reich' kamen denn auch aus Leipzig (Alesius), Wismar (Wigand) und von dem allseitig umtriebigen Jakob Andreae⁸³⁹.

Allerdings war auch in Wittenberg die irenische Verweigerung der Auseinandersetzung nicht durchzuhalten. Mit Rücksicht auf die zahlreichen Studenten aus Ungarn, die von den Entwicklungen in Siebenbürgen betroffen waren, richtete die theologische Fakultät am 23. August 1564 und am 7. Juni 1568 zwei Sendbriefe an die Ungarn⁸⁴⁰. 1569 nahm dann Georg Major (1502-1574) die direkte Auseinandersetzung auf; in seiner Schrift "Über den einen Gott und die drei Personen, gegen Franz David und Georg Biandrata" widersprach er dem Zentraldogma der vorsozinianischen Unitarier⁸⁴¹. In einer binnenlutherisch ausgerichteten christologischen Kontroversschrift der Fakultät von 1571⁸⁴² findet sich auch eine gegen die neuen Antitrinitarier in Siebenbürgen und Polen gerichtete Passage. Als deren Anführer werden unter anderen Alciati, Gonesius, Gribaldi, Gentile, Biandrata, Lelio Sozini und Davidis genannt. Die Liste ist ein Indiz für die Stärke des Einflusses der italienischen Antitrinitarier aber auch für die noch völlig ungeklärte Lehrbildung. Der Verfasser weiß von drei Gruppen unter jenen Ketzern: Tritheisten, die behaupten, es gebe drei ungleiche Personen in der Gottheit, Arianer, die entweder den Gottessohn als geschaffen oder als präexistent, aber dem Vater subordiniert verstehen und drittens die Mehrheitsfraktion der Samosatener, die über die arianischen Reduktionen hinaus auch die Präexistenz des Logos verneinen. Über jene etwas statischen Etikettierungen mit den Ketzernamen der Alten Kirche hinaus wird der neue Antitrinitarismus insgesamt und besonders dessen christologische Irrlehre von der auf Christus übertragenen Gottheit auf Servet zurückführt⁸⁴³.

Ruhe vor den Emissären der polnischen Ecclesia Minor fand man an der Leucorea aber nicht.

Propagandisten gegen die Trinitätslehre waren vermutlich die 1571 immatrikulierten Chrzonstowski und Sieniński und 1575 Hieronymus Moskorowski - obwohl manches

⁸³⁷ CR IX, Nr. 6705, Sp. 763-775.

⁸³⁸ "alioqui non libenter has disputationes in hanc academiam attrahamus evulgatione talium scriptorum"
Zitiert nach Wotschke (Wittenberg I), S. 126, Anm. 1

⁸³⁹ Wotschke vermerkt leider weder Schriften noch Erscheinungsjahre.

⁸⁴⁰ Vgl. *Consilia theologica Witebergensia I*, Wittenberg 1664, S. 656-660.

⁸⁴¹ Major, Georg: *De uno deo et tribus personis adversus Franciscum Davidis et Georgium Blandratam*. Zitiert nach Wotschke (Wittenberg I), S. 126. Gegen diese Schrift erschien eine "Refutatio" der Unitarier und noch 1569 eine erneute Gegenschrift Majors, die "Commonefactio ad ecclesiam catholicam orthodoxam de fugiendis et execrandis blasphemii Samosatenicis, Arianis, Eunomianis et aliis contra Blandratam et alios nonnullos huius sectae renovatores". Titel aus Wotschke (Wittenberg I), S. 126.

⁸⁴² Von der Person und Menschwerdung unsers HERRN Jhesu Christi / der waren Christlichen Kirchen Grundfest. Wittenberg 1571.

⁸⁴³ Zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 34.

dafür spricht ist, dass er zu dieser Zeit noch rechtgläubig war; der seit 1584 inskribierte Woidowski war sicher sozinianischer Emissär⁸⁴⁴.

In Wittenberg für den Unitarismus gewonnen wurde Johann Völkel aus Grimma⁸⁴⁵. Völkel, der 1578 als kurfürstlicher Stipendiat die Leucorea bezog und sein Studium bis zum Magistergrad vorantrieb, wurde wie erwähnt der Amanuensis Fausto Sozzinis. Bei seinen Glaubensgenossen hieß er 'der Wittenberger Magister'⁸⁴⁶.

Nicht nach Wittenberg, sondern nach Marburg gehört der trinitätstheologische Articulos de Trinitate⁸⁴⁷ von Aegidius Hunnius (1550-1603), der allerdings nach dessen Wechsel an die Leucorea im Frühjahr 1592 dort in 4. Auflage anno 1595 nachgedruckt wurde. Insofern im Vorwort des gegen den Bremer Reformierten Joseph Grabe (1541-1626) gerichteten Werkes die 'rezenten' Häretiker Servet, Gentile, Biandrata, Davidis, Gribaldi, Alciati, sowie die Heidelberger Apostaten Neuser und Sylvanus erwähnt werden, ist auch dieser Titel von Hunnius der frühen Wittenberger Polemik gegen den Antitrinitarismus zuzurechnen.

5.2 Initialzündung: Die Widmung des Rakauer Katechismus an die Theologische Fakultät der Universität Wittenberg und das sozinianische Siegesbewußtsein

Ernst wurde die Auseinandersetzung dann im neuen Jahrhundert⁸⁴⁸. Valentin Schmalz widmete am 1. Mai 1608 die "Angeblich auf Verlangen vieler frommherzige(r) Leute deutscher Nation"⁸⁴⁹ "aus Bewilligung und Gutdünken aller Gemeinden in Polen"⁸⁵⁰ angefertigte deutsche Übersetzung des Rakower Katechismus der Theologischen Fakultät der Wittenberger Universität⁸⁵¹:

"weil wir gerne wollten, daß solche heilige Wahrheit nicht allein vor schlechte und einfältige Leute, sondern auch für die allerklügsten kommen möge. Dieweil wir uns ihrer nicht schämen, sondern allezeit und an allen Orten bereit sind, dieselbe aus Gottes Wort zu verantworten. Darnach darum daß wir für billig geachtet, daß die christliche Wahrheit des Evangelii, wie sie ihren Anfang in dieser hochlößlichen Universität durch den fürtrefflichen Mann D. Luther genommen und von dannen in die ganze Christenheit

⁸⁴⁴ Zu Woidowski oben S. 155.

⁸⁴⁵ Zu Völkel vgl. oben S. 146.

⁸⁴⁶ Wotschke (Wittenberg I), S. 127.

⁸⁴⁷ Hunn, Aegidius: Articulos de trinitate per quaestiones et responsiones, per tractatus solide, et indubitatis testimoniis sacrarum literarum contra quasvis haereticorum veterum et recentium blasphemias strophas et corruptelas firmissime communitus. Wittenberg 1589, Neudruck 1607.

⁸⁴⁸ Es überrascht, dass zwischen 1570/80 und 1608 keine literarischen Aktivitäten der polnischen Brüder gegen die Wittenberger Theologische Fakultät vermerkt sind. Möglicherweise gibt es 'innersozinianische' Gründe: Die Rakower Gemeinschaft befand sich noch in einer Phase der Selbstklärung und dogmatischen Vereinheitlichung; auch war die Auseinandersetzung mit der Bruderschaft in Litauen noch nicht entschieden (vgl. dazu oben S. 94). Man darf spekulieren, daß die Ecclesia Minor das verdeckte Werben als erfolgversprechender ansah.

⁸⁴⁹ Wotschke (Wittenberg I), S. 133, Anm. 1

⁸⁵⁰ Wotschke (Wittenberg I), S. 133.

⁸⁵¹ Nach Wotschke (Wittenberg I), S. 133 ist Adressat der Widmung die Universität Wittenberg, nicht nur die Theologische Fakultät.

ausgegangen, also auch mit Wucher und mit größerer Vollkommenheit sich wieder zu ihr kehre und ihr zu betrachten fürgelegt werde. So aber jemand gedenket, daß Gott alles, was durch den Antichrist in so viel hundert Jahren verderbt gewesen, in so wenig Jahren durch D. Luther und andere seine Mitgehülften sollte gänzlich gebessert haben, der betrachtet nicht, was Gott für eine Weise und Weisheit gebraucht in solchen Werken, daß er nämlich nicht alles auf einmal, sondern bei wenigen offenbart, damit die menschliche Schwachheit durch die Vollkommenheit seiner Offenbarung nicht überfallen und unterdrückt werde. Es hatte Gott durch Luther den Menschen so viel offenbart, daß fromme Herzen eine große Hülfe hatten, die ewige Seligkeit, die durch den Antichrist verwickelt und verdunkelt war, zu erlangen, dafür sein heiliger Name gelobet sei. Weil aber über das noch viel andere Lehren hinderstellig waren, die den Menschen zu derselbigen Seligkeit sehr hinderlich sein können, hat Gott auch dieselben durch seine Diener allgemach zu erkennen gegeben und anstelle des greulichen und langwierigen Irrtums seine heilige Wahrheit von Tag zu Tag je vollkommlicher zeigen wollen. Dazu wir denn glauben, daß er nach seinem tiefen Rat auch unsere Gemeinden in Polen gebraucht, durch welche er viel übriger falscher Lehren, so vom Antichrist erdichtet sind, von anderen Gemeinen aber aus Unverstand verteidigt werden, aufräumet"⁸⁵².

Die sozinianische Selbsteinschätzung beruht auf jener im italienischen Häretikertum ausgebildeten geschichtstheologischen Überzeugung, Gott offenbare die in ihm liegende Wahrheit sukzessive, nach Maßgabe seines Willens, an ausgewählte Einzelne⁸⁵³. Sie ist ergänzt um die 'pädagogische' These, Gott richte die 'Dosierung' der offenbarten Teilwahrheiten am nur begrenzten menschlichen Vermögen, 'neue' Wahrheiten zu fassen, aus. Luther hat demnach nur begonnen, das 'soteriologische' Lügengebilde des Antichristen zu zerstören; die Ecclesia Minor setzte nach ihrem Selbstverständnis auf Gottes Ratschluss hin die Reformation Luthers fort und vollendete das von ihm begonnene Werk, indem sie die vom Antichristen eingeführten, den Heilswerb erschwerenden Lehren identifizierte – gemeint sind u.a. die Lehren von der Trinität oder der stellvertretenden Genugtuung Christi - und aus dem christlichen Lehrgebäude ausschied⁸⁵⁴.

In den Sätzen der Dedikation an die Wittenberger Fakultät sprach sich somit das hohe Selbstbewusstsein der Sozinianer aus, 'die christliche Wahrheit des Evangelii', die in der Leucorea ihren Anfang genommen hatte, in endgültig geläuterter Gestalt, wie man aus der Schrift zu erweisen bereit und fähig sei, an ihren Ursprungsort zurückzutragen.

⁸⁵² Zitiert nach Wotschke (Wittenberg I), S. 133f.

⁸⁵³ Vgl. dazu oben S. 66.

⁸⁵⁴ Zu dieser an der soteriologischen 'Relevanz' orientierten sozinianischen Einteilung der Dogmen bzw. der Schwere dogmatischer Irrtümer vgl. unten S. 223-225.

5.3 Reaktionen Wittenberger Professoren

Wolfgang Franz (1564 – 1628), der in der sozinianischen Korrespondenz mit dem Decknamen 'Gallus' bezeichnet wurde, nahm unter den Wittenbergern als erster die Provokation auf⁸⁵⁵. Schon am 1. August 1609 veröffentlichte er zwölf Disputationen über die zehn ersten Artikel der Augsburger Konfession⁸⁵⁶, in denen er sich eingehend mit den "Erneuerern der gesamten Kirche"⁸⁵⁷ auseinandersetzte. Begleitend und unterstützend las Franz ein Kolleg gegen die 'Photinianer'. Ein gutes Jahr später, am 13. August 1610, ließ er zur Widerlegung weitere zwölf Disputationen über die Artikel 11-21 der Confessio Augustana ausgehen⁸⁵⁸ und schließlich 1611 noch 7 Disputationen über den zweiten Teil des Bekenntnisses. Diesen waren drei Disputationen über die Trinität beigefügt⁸⁵⁹. Diese umfangreichen Disputationen erschienen 1611 und 1613; schließlich wurden sie 1620 in einer weiteren Gesamtausgabe publiziert⁸⁶⁰.

Franz' Entgegnungsschriften, so viel lässt sich im Vorgriff sagen, sind keinesfalls zwingend in der Argumentation – sie bieten eine biedere Kombination aus traditioneller Exegese und dogmatischem Ernst⁸⁶¹; Schmalz jedenfalls fühlte sich durch Franz' Antworten nicht in Verlegenheit gebracht, auch in Wittenberg selbst blieben die durch die sozinianischen Schriften ausgelösten Irritationen virulent.

Unterdessen bezog die Obrigkeit Stellung. Vom 20. März 1612 datiert ein kurfürstliches Schreiben an die Universität Wittenberg, dass an der Universität "etliche gefährliche phrasen de praedicationibus passionibus, sacramentalibus et inusitatis aufkommen"⁸⁶². Diese Ermahnung war klar gegen sozinianische Umtriebe gerichtet.

Schmalz antwortete auf Franz 1614; seine Gegenschrift nahm nur zur ersten und dritten Disputation von 1609 und 1611 Stellung⁸⁶³. Er widmete die Schrift erneut der Wittenberger Theologischen Fakultät und gab in der Widmung "der Hoffnung Ausdruck, daß die übrigen Professoren der Leucorea besser als Franz durch den Rakower Katechismus über die unitarische Kirche unterrichtet sein würden."⁸⁶⁴ Obwohl im Ton locker, fast journalistisch, macht Schmalz in seiner Entgegnung unmissverständlich

⁸⁵⁵ Vgl. im Folgenden Wotschke (Wittenberg I), S. 136.

⁸⁵⁶ Augustanae confessionis articuli priores decem disputationibus duodecim breviter explicati auctore Wolfgango Franzio. Ex his 12 disputationibus, lector, imprimis etiam hodiernorum Photinianorum seu, ut vulgo vocantur, Arianorum de articulis istis religionis christianae placita vel dogmata cum brevibus eorundem refutationibus animadvertes, ita ut omnia reliqua, quae praeter locum de merito Christi disputant, nihil nisi anabaptisticas aut alias veterum haereticorum palliatas offucias agnoscere et discere possis.

⁸⁵⁷ "reformatores totius Ecclesiae" zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 44.

⁸⁵⁸ Augustanae confessionis articuli posteriores undecim disputationibus duodecim breviter explicati auctore Franzio. Ex his quoque disputationibus, lector, in specie reliqua de iisdem articulis hodiernorum Photinianorum seu, ut vulgo vocantur, Arianorum dogmata cum brevibus eorundem refutationibus deprehendes.

⁸⁵⁹ Addita sunt in fine tres aliae de tribus personis divinitatis, in quibus demonstratur, qua methodo Antitrinitarii hodierni potenter et feliciter confutandi et reprimendi.

⁸⁶⁰ Die erste Gesamtausgabe unter dem Datum 12. Januar 1611 ist den Städten Danzig, Thorn und Elbing gewidmet. Vgl. Wotschke (Wittenberg I), S. 137, Anm. 1.

⁸⁶¹ Zur näheren Charakterisierung vgl. unten S. 182.

⁸⁶² Zitiert nach Friedensburg (Wittenberg), S. 401, Anm. 1.

⁸⁶³ Schmalz, Valentin: Refutatio thesium D. Franzii, quas de praecipuis christianae religionis capitibus a. 1609 et 1611 disputandas proposuit, scripta a Valentino Smalcio Gothano, coetus Racoviensis in Polonia minori minister, edita vero a. 1614 Racoviae typis Sternacianis.

⁸⁶⁴ Wotschke (Wittenberg I), S. 138.

klar: Nebenbei könnt ihr mit uns nicht umgehen⁸⁶⁵. Denn in der von den Sozinianern aufgeworfenen Kontroverse geht es 'ums Ganze', mit den Worten Schmalz' 'um die wahre Ehre unseres höchsten Gottes und Jesu Christi und unser aller ewiges Heil'⁸⁶⁶. Für das sozinianische Verständnis dieser 'theologischen Sachen' streitet er spitzfindig in der Auslegung einzelner Exegetica; rational-platte Logik dient als Kriterium des Dogmas⁸⁶⁷.

Die Refutatio ist getragen von Schmalz' Siegesbewusstsein, der das lang dauernde Schweigen der Fakultät, des offiziellen Widmungsempfängers, als Eingeständnis ihrer Niederlage wertet: 'Sie wagen sich nicht in die offene Auseinandersetzung und suchen das Treffen auf Nebenkriegsschauplätzen. Sie fliehen das Licht, entkommen ihm aber nicht. Sie suchen ein Mittel, um sich gegen unsere Wahrheit, die sie nicht widerlegen können, einzumauern. Ein solches gibt es nicht.'⁸⁶⁸ Die Lutheraner versteht Schmalz in der Kontroverse aber nicht als Gegner, sondern als schwache Brüder, die in verschiedenen Artikeln der christlichen Religion irren⁸⁶⁹. Im Hochgefühl sozinianischer Überlegenheit bieten die in der Erkenntnis der christlichen Wahrheit am weitesten fortgeschrittenen Christen ihren 'Brüdern' die Kirchengemeinschaft unter der Bedingung an, dass alle sich einmütig um ein gottgefälliges Leben mühen⁸⁷⁰.

Die Polemik der Schrift war anmaßend. Schmalz "schmäht den Wittenberger Professor mehr, denn daß er ihn zu widerlegen sucht. Über die Trinitätslehre gießt er alle Schalen seines Spottes ..., ohne auf die ... Franzschen Disputationen ... auch nur einzugehen."⁸⁷¹

Der Geschmähte, der seit August 1614 erneut Disputationen gegen die Unitarier, diesmal konzentriert auf ihre Bestreitungen der stellvertretenden Genugtuung Christi, abhielt, erhielt Schmalz' Schrift im Juni 1615. In der 14. Disputation vom 27. September 1615 ging Franz dann das erste Mal auf Schmalz' Entgegnung ein. Er musste dabei feststellen, dass Schmalz zu den Disputationen des Jahres 1611 über den zweiten Teil der Confessio Augustana und im Besonderen über die Trinität überhaupt keine Stellung bezogen hatte. Dennoch setzte sich Franz in den folgenden Disputationen unverdrossen und gründlich mit Schmalz auseinander bis hin zur zwanzigsten und letzten Disputation am 6. März 1616. Noch in diesem Jahr

⁸⁶⁵ "quasi aliud agentes", Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichten (Wittenberg), S. 45. Zur beweistheoretischen Bewertung des monierten 'Nebenher-Umgehens' s. unten S. 182.

⁸⁶⁶ "agitur ... vera Dei illius summi, et Jesu Christi gloria: agitur nostra omnium aeterna salus" Schmalz, Refutatio, Einleitung. Zitiert nach Gensichten (Wittenberg), S. 44.

⁸⁶⁷ Vgl. dazu unten in Kapitel 2 zur Auseinandersetzung um die Schriftlehre; zu Schmalz' Unterscheidung zwischen supra und contra rationem vgl. den Exkurs 'Die Entwicklung der sozinianischen Positionen', S. 320f.

⁸⁶⁸ "Non audent scilicet isti cominus pugnare nobiscum et aperto Marte: itaque eminus et per cuniculos omnia agunt. Fugiant lucem: sed tamen eam non effugient. Medium aliquid quaerunt, ut veritati non cedant, quam refutare nequeunt: Sed non datur ullum" Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichten (Wittenberg), S. 46.

⁸⁶⁹ "(non) ut adversus hostes Christianae Religionis, sed ut adversus Fratres, ex nostro sensu infirmos, et in quibusdam Christianae religionis articulis adhuc errantes, scribimus." Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichten (Wittenberg), S. 43.

⁸⁷⁰ "Credimus ... omnes illos, Lutheranos et Calvinistas, et alios, qui a papatu defecerunt, in unam Ecclesiam congregari posse si Spiritu Jesu Christi se regi paterentur, et charitatis officii potius, quam istis odiis mutuis certarent. Nam ... inter quos Deus studium pietatis secundum Christi praecepta viget, ii omnes pro Christi Ecclesia haberi possunt et debent." Schmalz (Refutatio), S. 282, zitiert nach Gensichten (Wittenberg), S. 163.

⁸⁷¹ Wotschke (Wittenberg I), S. 138.

erschienen dann diese 20 Disputationen als Replik auf Schmalz' 'Refutatio'⁸⁷².

Widerlegt und entschärft waren die gefährlichen Lehren allerdings durch Franz' Bestreitungen nicht. Denn 1614 – Franz war immer noch am Disputieren - wurde die sozinianische Gefährdung immer drängender. Aus Briefen dieses Jahres ist bekannt, "daß Wittenberger Studenten aus Krakau und Rakow sich sozinianische Schriften erbateten."⁸⁷³

Umfassendere Gegenmaßnahmen wurden notwendig; Albert Grawer (1575 - 1617) in Jena, der wie Franz auf Schmalz antwortete, regte an, "die sächsischen Universitäten möchten gemeinsam eine Widerlegung des Sozinianismus veröffentlichen"⁸⁷⁴. Der Plan kam allerdings nie zur Ausführung, nicht zuletzt wegen des frühen Todes von Grawer (30.11.1617). Der junge Professor Balthasar Meisner, der sich nur mit Schwierigkeiten über Rathmann in Danzig in den Besitz sozinianischer Schriften bringen konnte⁸⁷⁵, begann 1614 mit Disputationen, die im Unterschied zu Franz ausdrücklich gegen die Sozinianer gerichtet waren. Doch scheinen diese verboten worden zu sein, weil man fürchtete, dass die sozinianischen Schriften durch die Disputationen unter den Studenten verbreitet würden⁸⁷⁶. In der philosophischen Fakultät griff um diese Zeit Jakob Martini in die Debatte ein. 1614 und 1615 erschienen die beiden Bücher seines Werkes "De tribus Elohim", von denen das erste gegen den siebenbürgischen Superintendenten Georg Enjedin, das zweite gegen den polnischen Adligen Adam Goslaw von Bebeln⁸⁷⁷ gerichtet war⁸⁷⁸.

1615 begann die sogenannte 'causa Vogel' erste Kreise zu ziehen: Vogel war wie andere Unitarier nach Soners Tod von Altdorf aus an andere lutherische Universitäten gezogen, um für seinen Glauben zu werben⁸⁷⁹. Für sein propagandistisches Wirken in Wittenberg nutzte er den erwähnten, von Franz am 24. August 1614 eröffneten Disputationszirkel. Sein doppelbödiges Engagement zeigt sich darin, dass er bei der siebten Disputation vom 8. November 1615 als Respondent auftrat⁸⁸⁰. "Unauffällig konnte er in diesen Disputationen und in den Gesprächen der Studenten über ihren Verlauf seine Bedenken gegen die Kirchenlehre äußern und Zweifel an ihr zu wecken suchen."⁸⁸¹ Mittlerweile war man 1615 in Nürnberg auf

⁸⁷² Schola sacrificorum patriarchalium sacra, hoc est Assertio solidissima satisfactionis a d. Jesu Christo pro peccatis totius mundi praestitae in sacrificiorum veterum typis fundata et recentibus Arianis seu Photinianis eandem negantibus per disputationes XX opposita in academia Witebergensi. Ubi simul respondetur ad ea praecipua, tum quae Faustus Socinus in libro de servatore, tum quae V. Smalcus in libro W. Franzii disputationibus super Augustanam confessionem editis opposito adversus eandem excogitavit et eructavit 1617 Wittebergae.

⁸⁷³ Näheres dazu bei Wotschke (Wittenberg II), S. 65.

⁸⁷⁴ Wotschke (Wittenberg I), S. 140.

⁸⁷⁵ Dazu Wotschke (Wittenberg I), S. 140-142.

⁸⁷⁶ Grawer an Meisner unter dem Datum vom 6. Januar 1614: "Libri illorum iamiam leguntur a multis etiam iunioribus." Zitiert nach Wotschke (Wittenberg I), S. 142.

⁸⁷⁷ Zu Goslaw s. oben S. 148.

⁸⁷⁸ Vgl. zu dieser Schrift auch die Bemerkungen Wallmanns in seinem Aufsatz 'Philipp Jakob Spener und György Enyedi. Zur Auseinandersetzung der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts mit dem Unitarismus', in: *Studia Humanitatis. Publications of the centre for renaissance research*, 11, S. 362f.

⁸⁷⁹ Näheres bei Wotschke (Wittenberg II), S. 66-70 und bei Wollgast (Philosophie), S. 379f.; vgl. auch oben S. 158f.

⁸⁸⁰ Disputatio VII. de Messia probans contra Judaeos Jesum Christum esse verum Messiam. In academia Wittebergensi praeposita praeside Dn. Jacobo Martini respondente Johanne Vogelio Noribergensi ad diem 8. Novembris. Wittebergae 1615.

⁸⁸¹ Wotschke (Wittenberg II), S. 68.

die unitarischen Umtriebe in Altdorf aufmerksam geworden. Ende Oktober des Jahres wurde Meisner von dem Verdacht gegen Vogel in Kenntnis gesetzt. Aufgefordert, verschiedene Glaubensfragen zu beantworten, bekannte sich Vogel in seiner Antwort vom 3. Januar 1616 zum Unitarismus. Nach Bewilligung vom 23. März 1616 durch Kurfürst Johann Georg wurde Vogel an den Nürnberger Rat ausgeliefert. Er widerrief in einer Erklärung vom 26. Januar des Folgejahres feierlichst und stellte ein orthodoxes Glaubensbekenntnis auf⁸⁸².

Vogel wurde nach seinem Widerruf 1621 Rektor an der Egidien-, 1633 Rektor an der Sebalder Schule.

Sein gleichfalls zum Widerruf gebrachter Gefährte Peuschel wurde später Pfarrer zu Kalchreuth und dann Diakon bei St. Jakob.

Vogel hatte angegeben, bei verschiedenen Studenten in Wittenberg starke Zweifel an orthodoxen Lehraussagen geweckt zu haben. Der Kurfürst ordnete am 8. März 1616 an, die theologische Fakultät habe den Rakower Katechismus in einer offiziellen Gegenschrift zu widerlegen und damit die ausgesprochene Widmung definitiv zurückzuweisen.

Es sollten noch zwei Jahre vergehen, bis die Fakultät dieser Anordnung nachkam. Durch die Ereignisse veranlasst, scheint aber Leonhard Hutter (1563 - 1616) im Frühjahr 1616 beschlossen zu haben, Christologie und Trinitätslehre in seinen Vorlesungen eingehend in kontroverstheologischer Ausrichtung zu behandeln. Er schrieb wegen der antitrinitarischen Umtriebe an Kurfürst Johann Georg und am 11. Mai an den Hofprediger Höe. Mit Datum vom 26. Juli 1616 genehmigte der Kurfürst, "daß wegen des einreißenden Photinianismi der Artikul de sacrosancta trinitate von D. Huttern etwas weitleuftiger und in mehreren lectionibus als sonst das Dekret besagt, tractiret ... werde."⁸⁸³ Allerdings starb Hutter bereits am 23. Oktober desselben Jahres, so dass die Aufgabe von Jüngeren übernommen werden musste.

Wittenberg scheint von den sozinianischen Sendboten nicht länger heimgesucht worden zu sein, nachdem die Universität durch das Aufsehen, welches die causa Vogel erregt hatte, gegen die Freunde der polnischen Brüder sehr wachsam geworden war. Zum akademischen Hauptort der versteckten unitarischen Propaganda wurde nun die Universität Leiden⁸⁸⁴.

Die letzten Studenten, die sich als Anhänger des Sozinianismus identifizieren lassen, bezogen 1621 die Universität Wittenberg. Es handelt sich um die Adligen Sigismund und Johann Christoph von Sack⁸⁸⁵. 1633 weilte ein Andreas Ganoroschi in Wittenberg und versuchte für seinen sozinianischen Glauben Stimmung zu machen. Er bemühte sich um Unterredungen mit Jakob Martini und Hülsemann und soll bis in die Nacht mit Studenten strittige Glaubensartikel besprochen haben. Mit dem Datum vom 2. April 1635 sandte er Crells "De Uno Deo Patre" von Berlin aus an einige Studenten – zu einer Zeit also, als bereits Calovs erste gegen Crell

⁸⁸² Schmalz veröffentlichte zu diesem Glaubensbekenntnis, das bald in seine Hände kam, noch 1617 eine Widerlegung: *Refutatio Orationum, Johannis Vogelii et Joachimi Peuschelii, quibus Photinismus se hoc anno Altorfi retractasse gloriantur. Racoviae 1617.*

Über das weitere Schicksal des Juristen Uffinger vermerken Wollgast und Wotschke nichts.

⁸⁸³ Zitiert nach Wotschke (Wittenberg II), S. 71.

⁸⁸⁴ Dazu Wotschke (Wittenberg II), S. 75.

⁸⁸⁵ Wotschke (Wittenberg II), S. 75.

gerichtete antisozinianische Schriften erschienen waren. Die Professoren erhielten jedoch Kenntnis von dieser Zusendung und erstatteten am 18. April dem Kurfürsten Bericht. Ihrer Einschätzung nach wurden "Krells Argumente vielfältig allhier schon widerlegt und den studiosis ihre Nichtigkeit vor Augen gestellet"⁸⁸⁶.

Ende 1618 erfolgte endlich die längst anstehende Widerlegung durch die gesamte theologische Fakultät. Im Rückblick geurteilt kann man das zehn Jahre andauernde Schweigen der Fakultät als Versäumnis werten; aus der geschichtlichen Perspektive geurteilt ist zu berücksichtigen, dass man als Fakultät sich nicht von 'dahergelaufenen Häretikern' zu einer Antwort nötigen lässt⁸⁸⁷.

Das Gutachten, dessen Hauptautor Friedrich Balduin (1575-1627) war, erschien zuerst auf Deutsch: "Aussführliche unnd gründliche Widerlegung des deutzschen arianischen catechismi"⁸⁸⁸, 1620 auch auf lateinisch, nun ausdrücklich mit dem Autorennamen Balduin⁸⁸⁹. Die Wittenberger Professoren waren von der Überzeugung durchdrungen, dass sie es im Sozinianismus mit "einer gantz newen Religion" zu tun haben, dem Islam vergleichbar⁸⁹⁰.

Mit dem Entschluss zur öffentlichen Entgegnung gaben die Professoren ihre Zurückhaltung auf. Auch Nikolaus Hunn, der Nachfolger Hutters, veröffentlichte 1618 antisozinianische Schriften, das "Examen errorum Photinianorum" und eine "Disputatio de baptisimi sacramento Photinianis erroribus opposita" - bevor er 1623 nach Lübeck als Hauptpastor an St. Marien ging. 1619 gab Martini das dritte Buch seines Werkes "de tribus Elohim" heraus; es war erneut direkt gegen eine Person gerichtet, nun den Schlesier Martin Seidel. Meisner veröffentlichte im selben Jahr seine "Brevis consideratio theologiae Photiniana". 1620 erschien von Magister Johann Georg Fickler eine kleine Kritik des Unitarismus⁸⁹¹. Auch Franz griff 1622 wieder in die Auseinandersetzung ein und führte die Kontroverse mit Schmalz fort⁸⁹². 1624 ließ der Meisnerschüler Andreas Keßler sein "Examen logicae Photiniana" drucken; zudem wurden in jenen Jahren eine Reihe von antisozinianischen Disputationen unter dem wechselnden Vorsitz Balduins, Franz', Martinis, Meisners und anderer gehalten⁸⁹³.

⁸⁸⁶ Wotschke (Wittenberg II), Beilage VII. Über Ganoroschis Wirken in Berlin vgl. Wotschke (Wittenberg II), S. 76; zu dieser Sache auch Friedensburg (Wittenberg), S. 414, Anm. 3.

⁸⁸⁷ Das Motiv des langen Schweigens erläutert die Vorrede: "daß viele gelehrte ... Leute ... anfangs gezweifelt hätten, ob es ratsam sei, daß man dieser längst verdammtten Lehre in öffentlichen Schriften gedenken sollte. Als aber solch Gift je mehr und mehr um sich gegriffen, also daß es auch in junger Leute Hände und Herzen in Deutschland kommen, hat man es nicht mangeln lassen, dawider publice und privatim zu lehren." (abgedruckt in Wotschke (Wittenberg II), S. 71f. Anm. 2).

⁸⁸⁸ Consilia theologica Witebergensia I; Wittenberg 1664, S. 661-763.

⁸⁸⁹ Die lateinische Fassung ist in der Ausgabe der Consilia theologica von 1664 nicht abgedruckt.

⁸⁹⁰ Die Äußerung stammt aus der Stellungnahme der Fakultät aus dem Jahr 1619.

⁸⁹¹ Fickler, Johann Georg: Haeticorum novorum Photinianorum postulata iniquissima XII propriis ipsorum verbis proposita et ex verbo dei examinata.

⁸⁹² Vindiciae disputationum theologiarum pro Augustana confessione habitaram adversus Valentinum Smalcium adornatae a W. Franzio.

⁸⁹³ Eine Auswahl bieten die Consilia theologica Witebergensia I von 1664 auf den Seiten 763-768. 1625 wurden gesammelte Disputationen der Wittenberger Professoren Mylius, Gesner, Runge, Hutter, Balduin und Franz durch Balduin, Meisner und Nikolaus Hunn in Auswahl herausgegeben (Friedensburg (Wittenberg), S. 407, Anm. 3): "Disputationes theologicae in academia Wittenbergensi ... publice habitae auctoribus et praesidibus ... Cum triplice indice. Wittenbergae ap. Casparum Heyden Bibliopolam." In die Consilia theologica wurde diese Disputationensammlung nicht aufgenommen. Es wäre zu prüfen, ob wegen des Todesjahres der

Jakob Martini, der seit 1623 die 'Lectio controversiarum' innehatte⁸⁹⁴, veröffentlichte 1633, vielleicht als einen auf didaktische Zwecke zusammengestellten Ertrag seiner antisozinianischen Veröffentlichungen, eine synoptische Darstellung der neuartigen Kernlehren der Sozinianer und der lutherisch-orthodoxen Gegenargumente und -lehren⁸⁹⁵. Nach 1633 nahm die Wittenberger antisozinianische Polemik deutlich ab. Von Martini soll noch 1647 eine antisozinianische Schrift erschienen sein⁸⁹⁶. Die Entgegnung auf Crells und auf Schlichtings Schriften übernahmen andere, allen voran Calov.

Von sozinianischer Seite waren die Schriften der Wittenberger Professoren nicht unbeantwortet geblieben. Die Rakower Synode von 1626 beauftragte Petrus Morzkowski, einen Schüler Crells, gegen Andreas Keßler und Jakob Martini zu schreiben; an Ruarus richtete sie die Aufforderung, verschiedene Bücher Sozzinis ins Deutsche zu übertragen. Zu einer polemischen Entgegnung durch Morzkowski kam es jedoch nicht, weil Crell, der nach Schmalz' Tod die geistige Führung der polnischen Brüder innehatte, dem Austausch von Streitschriften abgeneigt war⁸⁹⁷. Erst Jonas Schlichting nahm 1635 die literarische Polemik wieder auf.

Formal entgegnete er auf Meisners "Consideratio" von 1619, inhaltlich führte er jenes 'alte' 'ökumenische' Ansinnen weiter, aus dem heraus die Sozinianer für eine Union zwischen sich und den Evangelischen warben. Es lässt sich schwer entscheiden, ob diesem Werben eine ernsthafte Überzeugung entsprach, ob es Ausdruck der vordringlich politisch-taktierenden Suche nach einem Bündnispartner war oder ob allein der Zweck, die Evangelischen mit einem Bündnisangebot 'anzulocken' und über den Weg der prüfenden Auseinandersetzung mit dem sozinianischen Gedankengut zu 'infizieren', die Äußerungen bestimmte. Klar ist hingegen, dass bereits Fausto Sozzini Unionsgedanken, jedenfalls auf die polnischen Verhältnisse bezogen, geäußert hatte⁸⁹⁸. Die Möglichkeit eines solchen Zusammengehens begründete er systematisch aus der Unterscheidung zwischen heilsnotwendigen und 'das Heil nicht verhindernden' Lehren⁸⁹⁹. Die Lehrdifferenzen zwischen den Evangelischen und den Sozinianern seien zwar massiv, beträfen aber keine heilsnotwendigen Lehren; erst in diesem Fall aber sei eine Unio unmöglich. Sozzinis Ansinnen hatte Meisner in seiner "Consideratio" scharf zurückgewiesen.

Auf Anregung Crells hatte die Rakower Synode von 1624 dem ehemaligen Wittenberger Studenten Podlodowski den Auftrag gegeben, den Unionsgedanken von Fausto Sozzini aufnehmend und verteidigend, in einer eigenen Schrift für die Union zwischen den Evangelischen und den Sozinianern zu werben. An diesen ökumenischen Vorstoß Crells anknüpfend ließ Schlichting dann 1635 seine Schrift gegen den inzwischen

Verfasser (Aegidius Hunn, Mylius) einige Disputationen nicht vor 1608 zu datieren sind, also vor der Widmung des Rakower Katechismus.

⁸⁹⁴ Friedensburg (Wittenberg), S. 410.

⁸⁹⁵ Martini, Jakob: Synopsis totius religionis Photinianorum novorum, ex illorum institutione brevi, Volkelio, Ostorodo aliisque huius sectae scriptoribus repetitae et breviter confutatae.

⁸⁹⁶ Wotschke (Wittenberg II), S. 79, nennt keinen Titel.

⁸⁹⁷ Wotschke (Wittenberg II), S. 76f.

⁸⁹⁸ Fausto Sozzini äußerte diese Überlegung 1599 in der Schrift "Liber suasorius, cui titulus est: Quod regni Poloniae homines vulgo Evangelici dicti..." (Dazu Wotschke (Wittenberg II), S. 77f. Anm. 3).

⁸⁹⁹ Dazu unten S. 223-225.

längst verstorbenen Meisner drucken⁹⁰⁰, die er 1636 erweitert herausgab⁹⁰¹. Er versuchte, den Evangelischen nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit einer Unio bzw. der Übernahme wesentlicher Elemente des sozinianischen Lehrbegriffs aufzuweisen, beeinträchtigten doch die evangelischen Lehren von der Prädestination und der Rechtfertigung allein durch den Glauben den Ernst sittlichen Strebens. 'Sozinianisch aufgeklärt' könnten die Evangelischen das Heil gewiss erlangen.

Im Folgejahr 1637 erschien eine weitere Schrift Schlichtings, in der er die Kontroverse mit Meisner über die Trinität, die Geltung und Vollständigkeit der Moralvorschriften der beiden Testamente und über den Stellenwert der 'Sakramente' Abendmahl und Taufe fortführte⁹⁰². Der Grund, aus dem Schlichting erneut gegen Meisner schrieb, bleibt im Dunkeln. Anders als im Fall der 'Unionschrift' hätte Schlichting dem Kontroversgegenstand nach auch gegen andere Autoren schreiben können. Möglicherweise galten Meisners Schriften als prononciert-'orthodoxe' Äußerungen, in welchen die behandelten Fragen grundlegend-verbindlich erörtert werden; vielleicht wollte Schlichting auch die lutherisch-sozinianische Kontroverse an der Stelle ihres Abbruchs wieder aufnehmen und ab dort aufarbeiten.

Von Calov wird diese Schrift jedenfalls als aktuell-verbindliche Darlegung der traktierten Elemente des sozinianischen Lehrbegriffs, breit rezipiert – besonders in deren Aussagen über die 'Rationalität des Glaubens' und die hermeneutische Leistung der Vernunft bei der Schriftauslegung.

Schlichtings Schriften markieren das "Ende der (sozinianischen; Vf.) Polemik, welche die Widmung des Rakower Katechismus eingeleitet hat."⁹⁰³

Calovs Streitschriften gehören nicht mehr in die Darstellung der antisozinianischen Schriften Wittenberger Theologen, denn seine gewichtigen antisozinianischen Texte entstanden mehr als ein Jahrzehnt vor seinem Wechsel nach Wittenberg (1650)⁹⁰⁴.

5.4 Die sozinianische Herausforderung und die 'Systematik' der Reaktionen

In der Methode und dem Aufbau der Entgegnungen der Wittenberger Theologen ist deutlich eine Entwicklung zu erkennen. In Majors 'Grundfest', die freilich noch nicht gegen ein ausgeführtes sozinianisches Lehrsystem gerichtet ist, lässt sich das folgende Reaktionsmuster auf die Antitrinitarier erkennen: Deren Lehren werden in die altkirchlichen Ketzereien 'eingebaut' und gegen diese die richtige orthodoxe Lehre wiederholt; die Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Lehren der Antitrinitarier wird eher beiläufig geführt. Ein solches Vorgehen übersah jedoch die

⁹⁰⁰ Schlichting, Jonas: Quaestio, num ad regnum Dei possidendum necesse sit in nullo peccato evangelicae doctrinae adverso manere, contra Balthasarem Meisnerum a Jona Szlichtingio a Bukowiec disputata. Typis Pauli Sternacii 1635.

⁹⁰¹ Schlichting, Jonas: Quaestiones duae, una, num in evangelicorum religione dogmata habeantur, quae vix ullo modo permittant, ut qui ea amplectatur, nullo in peccato perseveret, altera, num in eadem religione quaedam concedantur Christi legibus inconcessa, contra Balthasarem Meisnerum a Jona Schlichtingio disputatae. Typis Pauli Sternacii anno 1636.

⁹⁰² Jonae Schlichtingii de S. Trinitate, de moralibus veteris et novi testamenti praeceptis itemque de sacris eucharistiae et baptismi ritibus adversus Balthasarem Meisnerum disputatio. A. 1637.

⁹⁰³ Wotschke (Wittenberg II), S. 79.

⁹⁰⁴ Calov hat sich auch in Wittenberg noch mit den Sozinianern auseinandergesetzt. Vgl. dazu unten S. 199.

entstandenen Probleme und erwies sich bald als unwirksam. Schmalz monierte daher: 'Anfangs versuchten die orthodoxen Theologen uns in der Weise zu antworten, dass sie aus unseren Schriften solche Ausführungen herausgriffen, die ihrer Meinung nach auf besonders schlagende Weise Verqueres darboten; dagegen sind sie dann eher blind angerannt als dass eine Antwort zur Sache erfolgt wäre'⁹⁰⁵.

Franz beabsichtigte, nicht nur isolierte Lehren, sondern das Ganze der sozinianischen Lehre zu widerlegen. Er entgegnete auf den Rakower Katechismus methodisch mit einer kontroverstheologisch zugespitzten Auslegung und Verteidigung der CA. Franz ordnete jedem Artikel der Augustana eine, gelegentlich auch zwei Disputationen zu, die in sich in kurze Thesen aufgegliedert waren. Dass Franz die Auseinandersetzung auf der Ebene des Bekenntnisses führte, mag damit zusammenhängen, dass die Sozinianer der Wittenberger Fakultät ebenfalls ein Bekenntnis gewidmet hatten, so dass Franz dem Verfahren nach altes Bekanntes, die CA, gegen Neues, die Rakower Lehren, setzte. Dabei blieb unberücksichtigt, dass der Rakower Katechismus seine Lehren mit Argumenten, die aus der Exegese und 'der Vernunft' gewonnen waren, begründet.

Innerhalb der sozinianischen Gemeinschaft differenzierte Franz zwischen zwei Gruppen: Er unterschied eine kleine, von ihm Arianer genannt, zu denen er Gentile und den von Fausto Sozzini abgelehnten Erasmus Johannes zählte, sowie eine größere der Photinianer, zu denen Servet, Lelio, Fausto und die meisten der Antitrinitarier gehörten⁹⁰⁶. Anders als die Arianer verneinen die Photinianer jegliche Form der Präexistenz Christi; daraus folgerte Franz, dass in der Gotteslehre gegen die Sozinianer die Ewigkeit des Sohnes exegetisch zu begründen sei. Das Verfahren macht die Begrenztheit seines Ansatzes deutlich, da Franz statt einer systematischen Debatte, also der Auseinandersetzung mit den sozinianischen Bestreitungen bzw. den Voraussetzungen, die in sie eingehen, beim Schriftbeweis für die Ewigkeit des Sohnes bleibt. Daher erklärte Schmalz, es sei 'per se ridiculum', ausgeführten dogmatischen Beweisgängen lediglich mit Thesen, d.h. mit unbegründeten Gegenbehauptungen, zu antworten⁹⁰⁷. Zwar urteilt Gensichen, Franz' Vorgehen sei durch Schmalz' Vorwurf nicht getroffen, da dessen Thesen nicht nur "einfache Behauptungen" enthalten, sondern sich "um eine geordnete Beweisführung" bemühen⁹⁰⁸; doch moniert Schmalz' Einwand des 'nebenher Widerlegens' eigentlich, Franz reiße einzelne Lehren aus dem sozinianischen Lehrsystem und führe *am Maßstab der CA* Widerlegungen isolierter Glaubenssätze durch; so aber werde nur eine Behauptung gegen die andere gesetzt. Die Begrenztheit von Franz' Verfahren wird auch daran deutlich, dass er aufgrund der Vorgabe des CA-Aufrisses nichts zur Schriftlehre und nichts zur allgemeinen Gotteslehre

⁹⁰⁵ "ad nostra scripta // respondere ita conati sunt, ut hinc inde excerpta quaedam, quae ad faciliora illis, vel cavillationibus exposita esse videbantur, ventilarent et exagitarent potius, quam veram ad ea responsionem afferent" Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 53f.

⁹⁰⁶ Den Bezug auf Photin stellte Fausto, wie Franz weiß, selber her: "Is fuit Photinus quondam Sirmii Episcopus, quem certum est, ipsissimam nostram sententiam et sermone et scriptis acriter defendisse." (Faustus Socinus, Disputatio de Jesu Christi Filio Dei natura, S. 239, nach Franz A IV, 62 (zitiert nach Gensichen (Wittenberg)), S. 102, Anm. 36.

⁹⁰⁷ Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 54.

⁹⁰⁸ Gensichen (Wittenberg), S. 54.

entgegnet; ja eine Erörterung der Trinitätslehre lehnt er eigentlich ab, da es sich um ein Mysterium handele, welches die Ratio nicht erfassen könne⁹⁰⁹.

Anders als Franz folgt Balduin in der Widerlegung dem Aufbau des Rakower Katechismus; zudem bezog er Schmalz' Refutatio von 1614 in seine Entgegnung mit ein. Weil sie die Stärke der Argumente Balduins offensichtlich bemerkten, wurde die von ihm verfasste Entgegnung der Fakultät von den Rakowern schlicht ignoriert. Methodisch ging Balduin, bei aller Übereinstimmung der materialen Argumentation in der Lehre, über Franz hinaus. Während Franz primär nur mittels von Schriftbeweisen für die eigene Sache opponierte, widerstritt Balduin auch den exegetischen Grundlagen der sozinianischen Behauptungen⁹¹⁰.

Balduins Verfahren dürfte in einem Brief Mentzers an Meisner charakterisiert und für gut befunden worden sein: Zu den strittigen Lehrpunkten wird zuerst aus der Schrift die orthodoxe Lehre begründet; dagegen wird die sozinianische (photinianische) Lehre gesetzt - mit besonderem Augenmerk auf Lehrabweichungen der Sozinianer untereinander - und die Argumentation untersucht, auf welche diese sich stützt; im dritten Schritt werden die sozinianischen Schriftverkehungen zurückgewiesen. Auf diese Weise sei eine zusammenfassende Entgegnung möglich; insbesondere müsse nicht jede einzelne sozinianische Schrift bestritten werden⁹¹¹.

Zudem scheint Balduin zu dem zentralen und zentralisierenden Vorwurf durchgedrungen zu sein, dass die Sozinianer den Gehorsam zum neuen Essential des Glaubensbegriffs gemacht haben⁹¹².

Aber auch die Grenzen dieses Verfahrens werden wiederum deutlich: Balduin hatte, wie bereits Franz, festgestellt, dass auch das anthropologische Feld strittig sei. Doch weder das Verständnis der Differenz zwischen dem status integritatis und dem status corruptionis ließ sich im Aufriss der CA oder des Rakower Katechismus darstellen, noch konnte das angesichts der sozinianischen Hochschätzung der Ratio überraschende vollständige Ausfallen einer natürlichen Theologie im Rahmen der Gliederung erörtert werden. Erst Nikolaus Hunn thematisierte eigens die anthropologischen Differenzen in der Doppelung De Deo und De homine⁹¹³.

⁹⁰⁹ "ratio non intelligat mysteria Dei". Diese Aussage Franz' zitiert Gensichen (Wittenberg), S. 66 aus Schmalz (Praefatio Refutationis).

⁹¹⁰ Vgl. Gensichen (Wittenberg), S. 131; vgl. dazu die Belege unten, S. 188.

⁹¹¹ "Quare haec mihi methodus videtur commodissimum, quia instructi estis libris photinianis, ut primo omnium vera nostra sententia de singulis articulis proponatur, quantum fieri potest ipsis scripturae verbis cum annotatione fundamentorum, deinde opponatur ordine doctrina photiniana (et ubi illa a se ipsa dissentiat vel authores non convenient, annotetur) et argumenta examinentur, denique scripturae dicta vindicentur a depravationibus. Ubi dispositio capitum christianae religionis facta fuerit, poterunt singulis aliquot articuli assignari ad tractandum. Sic tractatus evadet unus, ut non opus sit singulis photinianis opponere singulares refutationes." Mentzer an Meisner vom 13. November 1618. Zitiert nach Wotschke (Wittenberg II), S. 72, A. 1.

⁹¹² Gensichen (Wittenberg), S. 142.

⁹¹³ Vgl. Gensichen (Wittenberg), S. 70 und S. 74. Gensichen vermerkt nicht, auf welche Schrift Nikolaus Hunns er sich bezieht. Budde (Isagoge), S. 1066b, nennt verschiedene Antisociniana Hunns: Das 'Examen errorum Photinianorum, de religionis ac fidei fundamento', 'de cognitione Dei', 'de nominibus Dei', 'de statu hominis primo integritatis, & secundo peccati'. Es wäre zu prüfen, welche Schrift Hunns für diese methodische Erweiterung einschlägig ist.

5.5 Der Stand der orthodoxen Sozinianismusbekämpfung vor Calov, verdeutlicht am Beispiel der Auseinandersetzung mit der sozinianischen Schriftlehre bei Franz und im Wittenberger Fakultätsgutachten

Wir geben, der Zielsetzung unserer Arbeit entsprechend, am Beispiel der Auseinandersetzung um die Schriftlehre als Prinzip theologischer Einsicht den Stand der Kontroverse zwischen der lutherischen Orthodoxie und dem Sozinianismus vor Calovs Eintritt in die Kontroverse wieder. Franz hatte, wie erwähnt, nach den Vorgaben des Aufrisses der CA keine ausgeführte Prinzipienlehre. Erst Balduin, der dem Aufbau des Rakower Katechismus folgte, setzte sich mit der Schriftlehre als Prinzipienfrage auseinander. Dem ersten Artikel des Rakower Katechismus folgend bringt Balduin einen ganzen Abschnitt über die Schrift, in dem er die Schriftlehre der Sozinianer kritisch untersucht, und zwar unter den dem Rakower Katechismus entnommenen Gesichtspunkten der *certitudo*, *sufficiencia* und *perspicuitas* der Schrift⁹¹⁴.

Balduin konsenterte mit den Sozinianern darin, dass die Schrift, nicht das Bekenntnis, die anerkannte Richterin der Kontroversen in Glaubensdingen sei. Seinen Grundsatz, *sacra scriptura iudex controversiarum*, bestätigte der Rakower Katechismus. Auf Frage 1 nach der Definition der christlichen Religion ('Wie ist die christliche Religion definiert?') gibt er bekanntlich als Antwort: Es ist der von Gott her offenbarte Weg, das ewige Leben zu erlangen⁹¹⁵. Die anschließende Frage, wo dieser Weg aufgetan sei, beantwortet er mit einem Verweis auf die Schrift: In den heiligen Schriften, besonders denen des Neuen Testaments. Über den Gebrauch der Schrift waren aber beide völlig uneins. Schmalz sagt, als sei es selbstverständlich, klar seien die Glaubenssätze in der Schrift nur in solchen Dingen, die zum Heil notwendig seien (*in rebus ad salutem prorsus necessariis*).

Damit verneinen die Sozinianer, dass Deduktionen zulässig seien, um solche Hauptpunkte zu gewinnen. Heilsnotwendiges muss wörtlich in der Schrift stehen.

Deduktionen sind im orthodoxen Verständnis exegetisch begründete Verdeutlichungen von biblischen Sachverhalten, die den materialen Aussagen nach auf der *Analogia fidei* beruhen, der formalen Transparenz halber auch im Medium der aristotelischen Syllogistik dargeboten werden können. Die Sozinianer bestreiten, dass 'nur' latent Gesagtes explizit gemacht werde und unterstellen, dass jegliche 'Ableitung' ein Mehr und somit ein 'Anderes' an Sinn in eine Schriftaussage einträgt.

Strittig ist auch die Bestimmung der Eigenschaften der Schrift. Die *certitudo* begründet der Rakower Katechismus mit dem göttlichen Menschen Christus und den Wundern, die er vollbracht hat. Die Gewissheit der Schrift, wie der christlichen Religion, begründe sich aus der Autorität und Wahrhaftigkeit ihres Stifters.

Dagegen wandte Balduin ein: Wer garantiert die Autorität der *Zeugen* dieser Wunder? Positiv bot Balduin dann den Apparat der externen und internen Maßstäbe (*κριτήρια*) auf, um die Autorität der Zeugen zu erweisen. Seine Begründung ist derjenigen der Sozinianer überlegen, weil die Sozinianer in

⁹¹⁴ Vgl. im Folgenden Gensichen (Wittenberg), S. 53-69.

⁹¹⁵ Vgl. oben S. 112.

einem Zirkelschluss gefangen sind: Christi Wirken konstituiert die Würde der Schrift; die Schrift wiederum ist die einzige Urkunde für Christi Wirken. Die *sufficientia* der Schrift begründen die Sozinianer damit, dass in ihr der Glaube an Christus vollkommen beschrieben werde. Dem entgegnet Balduin, diese Begründung beruhe auf der Voraussetzung des falschen Glaubensbegriffes, der Glaube als Gehorsam versteht.

Hinsichtlich der Durchsichtigkeit (*perspicuitas*) behauptet der Rakower Katechismus, besonders das NT sei trotz mancher Schwierigkeiten leicht und klar fassbar in solchen Dingen, die heilsnotwendig sind (*facilis et perspicua in iis quae ad salutem prorsus sunt necessaria*). Diese grundsätzliche Bestimmung wird dahingehend differenziert, dass gesagt wird, jeder kann es verstehen, wenn er nur nach Wahrheit strebt und göttliche Hilfe erfleht, - denn dann wird ihm das Geschenk des Hl. Geistes gegeben.

Die scheinbar supranaturale Rede vom Geist ist aber keineswegs klar, wie der Rakower Katechismus insinuiert, sondern schlicht eine Ausrede, die durch den bei Ostorodt durchbrechenden Rationalismus ad absurdum geführt wird. Ihm zufolge ist der Hl. Geist nämlich als innerliche Wirksamkeit nicht erforderlich, bemerkt doch Ostorodt in diesem Zusammenhang: Gott wäre ungerecht, "wo es nicht in des menschen macht were/göttliche sachen/wenn sie ihm eusserlicher weise von Gott offenbaret werden/zu verstehen und zu begreifen"⁹¹⁶. Diese Widersinnigkeiten deckt Balduin scharfsichtig auf: Der Geist sei bei Ostorodt nur "ehrendhalben" erwähnt.

Noch strittiger ist das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament. Bereits Franz hatte die Missachtung des AT bei den Sozinianern beklagt⁹¹⁷; in der Tat spricht der Rakower Katechismus ihm die *sufficientia* ab: das Wesentliche der christlichen Religion sei nicht in ihm enthalten. Aufgrund der sozinianischen Christologie gab es keinerlei präexistentes Wirken Christi zur Zeit des AT; entsprechende 'Belege' sind exegetisch auszuräumen. Bei Schmalz wird dann bereits der völlige Bedeutungsverlust des AT und in dessen Konsequenz der Verzicht darauf deutlich: Die christliche Religion bedarf keiner Hilfe von anderswo her (*nec alienae opis ullo modo indiget (religio Christiana)*). Dem widersprach Balduin klar und ausführlich: im AT sei auch das Wesentliche der christlichen Religion enthalten, nämlich die Lehre von Christi Person und Amt, wie es in der Verheißung vom Weibessamen und in den prophetischen Weissagungen ausgesprochen, sowie im levitischen Opfer und durch andere "typi und Vorbilder" vorgebildet sei.

In der Folge der unterschiedlichen Gewichtung der Testamente wird das Verständnis des Kanons strittig. Generell finden sich nach dem Rakower Katechismus im Kanon unterschiedlich relevante Aussagen, die sich danach unterscheiden, ob sie Heilsnotwendiges oder nicht Heilsnotwendiges zum Inhalt haben. Kriterium der Zuordnung ist: alles, was unbedingt geglaubt und getan werden muss, ist heilsnotwendig. Die sozinianische Lehrentwicklung zeigt, dass damit der Willkür die Tore geöffnet waren; am

⁹¹⁶ Ostorodt (Unterricht) S. 12, zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 60.

⁹¹⁷ Gensichen vermutet im sozinianischen Denken Spuren des Erasmus, der im *Enchiridion* (Ausgabe Holborn von 1933, S. 71) fordert: "*Ubique contempta carne Scripturae, maxime veteris testamenti*", zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 61, Anm. 20.

Ende wurde der Bestand der heilsnotwendigen Dogmen auf einen kleinen Fundus moralischer Grundsätze reduziert.

Gegen dieses Verfahren erhoben sich die lutherischen Proteste, im besonderen gegen die sozinianische Bewertung der Ratio: Bereits bei Franz (Vorrede 1610) findet sich heftige Kritik: 'Sie führen freilich allein, allein, allein und nichts anderes im Mund als die Heilige Schrift und brüsten sich damit, Einzelnes, Alles und das Ganze ganz und gar allein wörtlich aus der Schrift belegen zu können; tatsächlich sind sie aber auf keine andere Auslegung der Schrift aus, als diejenige, die die menschliche Vernunft als mit sich übereinstimmend und ihr geeignet billigt. Daher seien die Sozinianer an erster Stelle von der Einsicht zu überzeugen, dass die Vernunft die göttlichen Mysterien nicht zu begreifen vermag'⁹¹⁸. Balduin hat es dann auf den Begriff gebracht: Die Lehren des Rakower Katechismus sind 'Vernünftigkeit mit Schriftstellen verbrämt'.

Nach Franz' Analyse der hermeneutischen Leistungskraft der Ratio versuchen die Sozinianer alle Schriftaussagen derart 'einzurichten' (moderari), dass sich aus ihnen kein Sinn ergibt, der der Vernunft entgegensteht⁹¹⁹. Schmalz bestreitet diesen Vorwurf: Die Grundlagen (fundamenta et principia) der christlichen Religion erfordern nur die einfache Zustimmung (simplicem assensum) und sind ohne weiteres zu verstehen. Andere Stellen, die ohne Auslegung (interpretatio) nicht ohne weiteres zu begreifen sind, werden aber nicht nach Gutdünken der Vernunft, sondern aus den 'Interpretationsvorgaben' der Schrift selber gewonnen, so dass dem sozinianischen Anspruch nach jede Auslegung gleichsam aus dem Mund des Hl. Geistes als Lehrmeister hergeholt ist⁹²⁰. Nur dem Anspruch nach entspricht dieses hermeneutische Verfahren der orthodox-lutherischen Regel *sacra scriptura suae ipsius interpres*. Die Täuschung wird daraus deutlich, dass Schmalz auch sagt, maßgeblich sei als Grundsatz für die Auslegung der Schrift, dass kein Bruchstück der christlichen Religion der Vernunft entgegenstehe⁹²¹. Schärfer noch formuliert dies sein Gebot, 'es dürfe nichts in Dingen, die das Heil und die Religion betreffen, im Glauben angenommen werden, was der Vernunft entgegenstehe. Denn alles, was sich auf das Heil und die Religion bezieht, sei von Gott so offenbart, dass es mit der Vernunft übereinstimme.'⁹²²

⁹¹⁸ "quod licet unice, unice, unice nihil aliud in ore habeant, quam Scripturam sacram, adeoque singula, cuncta et omnia non nisi ex iisdem sibi vel literaliter demonstrari jubent, quod tamen (inquam) nullam Scripturae interpretationem aliam quaerant et admittant, nisi eam quam ratio humana sibi congruam et idoneam probet. Itaque convincendi sunt ante omnia de eo in singulis articulis pro nata occasione, quod ratio non intelligat mysteria Dei". Franz, A V, 106 (Vorrede von 1610), zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 64, Anm. 27.

⁹¹⁹ "Omnia dicta Scripturae ita conentur moderari, ne sensus ex illis rationi contrarius oritur" Franz, Index zu A V, 106, zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 65, Anm. 30.

⁹²⁰ "ex ipsis sacris litteris earundem interpretationem petendam esse docemus adeoque ex ore magistri Spiritus Sancti toti petemus" Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 65, Anm. 31.

⁹²¹ "nos sentire, nullam religionis Christiane partem rationi contrarium" Schmalz (Refutatio), S. 165, zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 66, Anm. 34.

⁹²² "Nihil recipiendum esse in rebus ad salutem et religionem pertinentibus, quod rationi sit contrarium. Omnia enim, quaequaque ad salutem et religionem pertinentia, a Deo sunt revelata, rationi consentanea esse, certissime persuasum habemus" Schmalz (Refutatio), S. 372, zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 66, Anm. 34.

Auf Franz' Einwand, die Vernunft könne die Mysterien nicht erfassen⁹²³, hatte Schmalz entgegnet: Die erleuchtete Vernunft begreift die Mysterien auf das Beste; sie versteht auch, dass die Mysterien der Vernunft nicht entgegenstehen, mit ihr vielmehr ganz und gar übereinstimmen⁹²⁴. Was Schmalz unter dieser Erleuchtung der Vernunft versteht, wird aus ihrem Gegensatz deutlich, der *insipientia*, dem *nolle ratione uti*. 'Erleuchtet' heißt daher 'voll die Vernunft gebrauchen', eventuell verbunden mit dem Einschub religiöser Erfahrung.

Somit ergeht der Vorwurf gegen die Sozinianer zu Recht, denn die *ratio illustrata* fällt, da jegliches Wirken des Hl. Geistes abgeblendet wird, mit der natürlichen Vernunft zusammen. Diese Schlussfolgerung wiesen die Sozinianer freilich ab und zogen sich auf die Position zurück, die christliche Religion sei über die Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft⁹²⁵.

Dass die kritische Analyse der sozinianischen Verhältnisbestimmung von Ratio und Schrift zutreffend ist, zeigt sich an deren Folgen für die Exegese, den Verkehungen und Erweichungen des Textsinns⁹²⁶. Dies lässt sich am Beispiel des sozinianischen Umgangs mit der ntl. Auslegung von Jes 53 demonstrieren. Die Sozinianer behaupten, sich primär an den Text des NT zu halten. Bezüglich Jes 53, das im NT auf Christus bezogen wird, widersprechen sie aber dem NT und halten sich an einen selbst-konstruierten historischen Sinn der AT-Stelle – mit dem Argument, die NT-Deutung von Jes 53 sei ein menschlich-beliebiges Unterfangen. Der heutige Urteiler, der sich an den AT-Text hält, weist die neutestamentliche Deutung mit seinen vernünftigen Kriterien zurück – und schiebt den alttestamentlichen Text gleichzeitig historisch ab. So schreibt Schmalz: "Ist also nicht von nöhten / dass die Prophetischen Weissagungen alleweg also verstanden werden/wie sie im Newen Testament angezogen sind/sondern da ist alle weg auff den context der Propheten zu sehen/unnd nicht auff den/der die Weissagung allegirt/dieweil derselbe aus gewissen ursachen oft nur alludiret auff solche Weissagungen/bissweilen sonst auff seine mass die application zu seinem vorhaben machet"⁹²⁷.

Schmalz' Behauptung, die Beanspruchung von Jes 53 durch den neutestamentlichen 'Schriftsteller' sei Ausdruck einer bedarfsbezogenen Beliebigkeit, moderne Auslegung aber habe sich an den aktuell-gültigen Standards exegetischer Einsicht auszurichten, weist Balduin zurück. Erstens widerspreche sie dem von den Sozinianern zumindest dem Wortsinn nach beanspruchten Prinzip von der Selbstausslegung der Schrift. Zweitens impliziere das Abweichen von der Schrift als verbindlicher Grundlage der Auslegung die Einführung jeweils aktuell als begründet erachteter – und somit beliebiger - exegetischer Kriterien. Die leitende Perspektive der Exegese dürfe aber nicht sein, wie ein Text ausgelegt werden kann, sondern

⁹²³ "ratio non intelligat mysteria" Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S.

66.

⁹²⁴ "ea omnia (mysteria) optime intelligit, et nihil rationi ea repugnare perspicit: imo maxime eidem consentanea esse, iudicat" Schmalz (Praefatio Refutationis), zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 66, Anm. 36.

⁹²⁵ "supra rationem est Christi religio: At non contra rationem" Schmalz, Praefatio. Zu dem Komplex vgl. unten S. 320.

⁹²⁶ Das heutige Urteil stellt mit Gensichen fest, daß die sozinianischen Auslegungen mehr Verkehungen als sachliche historische Richtigkeit bieten.

⁹²⁷ Schmalz (Refutatio), S. 505, zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 68f., Anm. 40.

wie er ausgelegt werden muss, um nämlich als eindeutige Anrede in Gesetz und Evangelium zur Sprache zu kommen.

Joh 8, 58, die Hauptstütze für die Lehre von der Präexistenz Christi, macht den Sozinianern erkennbar Schwierigkeiten. Dagegen bringen sie in sophistisch-gewundenen Argumentationen die 'Ausrede' vor, es sei zu lesen, "bevor Abraham wird, bin ich" (priusquam Abraham fiat, ego sum). Mit dieser Selbstprädikation Jesu werde das 'Vatersein' Abrahams für viele Völker an die Erhöhung Christi gebunden: Bevor Abraham ein Vater vieler Völker wird (was erst nach der ascensio Christi geschehen kann), bin ich, nämlich das Licht der Welt; wie aus dem Kontext zu entnehmen sei. Balduin wendet sich direkt gegen die sozinianische Exegese: Selbst wenn der Aorist ἐγένετο der grammatischen Richtigkeit nach zur Angabe der Vergangenheit *oder* des Futur gebraucht werden *kann*, soll doch allein der Sinnzusammenhang der Stelle ergeben, wie sie verstanden werden *muss*. Wollte Christus nur als das Licht der Heiden begriffen werden – wie erklärte sich dann das feindselige Verhalten der Juden? Außerdem rede Christus hier nicht von seinem Amt, sondern von seinem Wesen (εἰμι). Franz hingegen hatte sich in seiner Entgegnung mit einem Hinweis auf Röm 4, 10ff. begnügt: denn daraus gehe klar genug hervor, dass Abraham schon mit der Beschneidung zum Vater vieler Völker wurde.

Das Ziel der Schriftexegese, eindeutige Auslegung zu begründen, ist selber, wie oben zur Auslegung von Jes 53 angesprochen, umgriffen von dem Ziel, die Schrift als eindeutige Anrede zur Sprache zu bringen. Neben der allgemein-hermeneutischen und seelsorgerlichen Aufgabe ist damit auch eine kontroverstheologische Funktion der Exegese angesprochen. Die Bedeutung von Joh 10, 17 (Darum liebt mich mein Vater, weil ich mein Leben lasse, um es wieder zu nehmen) halten die Sozinianer für nicht eindeutig; ihre Exegese stellt verschiedene Deutungsmöglichkeiten unentschieden nebeneinander. Balduins Urteil über ein solches Vorgehen trifft die exegetischen Beliebigkeiten der Sozinianer im Allgemeinen: "Ein Christlich Hertz wird den sachen nachdenken/ob solch//liderlich ding in anfechtungen auch könne den stich halten"⁹²⁸. Exegese vollzieht die Applikation der Schrift als Anrede Gottes, welche die Gewissen der Menschen zu ihrem Heil oder ihrem Unheil erreicht. Ihre heilvolle Aufgabe, hier die Tröstung der Gewissen, könnte die Schrift, verbleibt die Bedeutung ihrer Aussagen im Beliebigen, nicht erfüllen. Über die eingeforderte Notwendigkeit eindeutiger Auslegung will Balduin die Sozinianer zugleich 'in deren Gewissen packen': "Balduin ist sich darüber klar, daß man die Gegenseite faktisch nicht zum Schweigen bringen kann. Aber man muss und kann sie so widerlegen, daß ihre fortgesetzte Unbelehrbarkeit sie mit ihrem Gewissen in Konflikt bringt."⁹²⁹

⁹²⁸ Balduin (Gutachten), S. 571, zitiert nach Gensichen (Wittenberg), S. 165f., Anm. 24.

⁹²⁹ Gensichen (Wittenberg), S. 166.

C. Calov als Sozinianismusbekämpfer

1. Historisch-biographischer Kontext der antisozinianischen Schriften Calovs

1.1 Einleitende Bemerkungen

Calov gehört in die zweite Periode der Auseinandersetzung zwischen Luthertum und Sozinianismus⁹³⁰; dem Range nach ist sein Platz in der ersten Reihe. Schon seinen Zeitgenossen galt Calov als *der* große lutherische Bestreiter des Sozinianismus.

Die Vielzahl und Gründlichkeit der Bestreitungen aus dem lutherischen Raum könnte zu dem Schluss veranlassen, die Kraft der Argumente des Sozinianismus sei gebrochen, der Sozinianismus widerlegt gewesen, habe also seine Expansionszeit schon hinter sich gehabt, als Calov um die Mitte der 30er Jahre in die Debatte eingriff. Diese Annahme ist unzutreffend. Auch uns wird sich zeigen, dass er weder nachflackernde Schwelbrände austrat noch Altbekanntes ein weiteres Mal aufkochte.

Die gewichtigste antitrinitarische Schrift des Sozinianismus, Crells 'De Uno Deo Patre', die den Diskussionsgang mit den Wittenberger Professoren von ungefähr 1610 bis 1625 verarbeitete und summierte, erschien 1631; Schlichtings die Diskussion mit den Wittenbergern weiterführende Veröffentlichungen erschienen in kurzer Abfolge 1635, 1636 und 1637. Zu bedenken ist auch, dass trotz oder vielleicht gerade wegen der politischen Bedrängnisse in Polen der Sozinianismus in den 'deutschen' Städten wie Danzig oder Königsberg, die im polnischen Einflussbereich lagen und in denen sich schon zuvor Sozinianer angesiedelt hatten, ein Herd beständiger Unruhe blieb wie die oben skizzierten Ereignisse der 1630er Jahre in Danzig und zu Beginn der 1640er Jahre in Königsberg gezeigt haben.

Auch wenn die sozinianischen Hauptschriften, mit Ausnahme des Crellschen Werkes schon früher erschienen waren, so ist doch der Sozinianismus, und das gilt bis weit über seine Vertreibung von 1658 hinaus, geistig agil und widerstandsfähig geblieben. In dieser Lage wird Calov in der Kontroverse mit dem Sozinianismus bald zur beherrschenden Person. Auf einem bis dahin nicht erreichten Niveau methodischer Reflexion und Quellenkenntnis besitzen Calovs antisozinianische Schriften eine solche argumentative Wucht, dass sozinianische Gegenschriften fast völlig unterbleiben⁹³¹. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts, als Calovs wichtige antisozinianischen Schriften erschienen sind, ist die Kontroverse, jedenfalls auf akademischer Ebene, für die lutherische Orthodoxie entschieden.

⁹³⁰ Vgl. dazu oben die historiographischen Lokaldarstellungen auf den Seiten 158-188.

⁹³¹ Mir ist eine einzige Schrift gegen Calovs Anti-Crell bekannt und zwar von Daniel Zwicker (s. Wotschke (Wittenberg II), S. 79). Auch was die sozinianischen Reaktionen auf Calovs Schriften angeht, dürfte der kirchengeschichtlich-bibliographischen Forschung noch mancher Fund gelingen.

1.2 Calovs Bedeutung für die antisozinianische Kontroverse nach dem Urteil seiner Zeitgenossen

Calovs antisozinianischen Schriften haben die Zeitgenossen "einhellig als seine besten"⁹³² bezeichnet. Die Widmungstexte, welche der Gesamtausgabe der antisozinianischen Schriften Calovs von 1684 beigegeben sind, geben die Bedeutung der antisozinianischen Kontroverse und Calovs Stellung in ihr zu erkennen. Die Reihe eröffnet ein Brief Nikolaus Hunns vom 13. Mai 1637 an den 25jährigen Abraham Calov in Reaktion auf dessen Promotionsdisputation vom April 1637 und eine ebenfalls gegen die Sozinianer gerichtete Folgeschrift⁹³³.

Hunn, seit 1624 Superintendent in Lübeck, erinnert in diesem lebensgeschichtlich wie menschlich ergreifenden Dokument an seine eigenen, als Professor in Wittenberg begonnenen, doch unvollendet gebliebenen Antisociniana und fordert den jungen Calov auf, die Sache gründlich anzugehen⁹³⁴. Das Beispiel der Alten Kirche zeige, welch große Bedrängnis von der anitritinischen Häresie ausging. Daher tue es Not, diesen gefährlichen Irrtum im Keim zu ersticken; gelingen kann solches nur durch eine umfassende, vollständige Widerlegung des Gegners, die vom Kern der Kontroverse ausgehend argumentiert und dem Gegner jegliche Ausweichmöglichkeiten verstellt. Der hierzu erforderliche methodische Zugriff scheint Hunn selbst – nach eigenem Urteil – nicht gelungen zu sein. Der Ältere reicht daher in stilisierender Aufnahme der Aussage Johannes des Täufers in Joh 3, 30 die Verantwortung in Last und Würde an den Jüngeren weiter: "Leichter als ich wirst Du dieses Ziel erreichen; denn Du sollst wachsen, während es mir beschieden ist, beiseite zu treten."

Calov hat diesen Anspruch eingelöst. Der Leipziger Theologieprofessor Johann Adam Scherzer (1628-1683) weist - am Ende des Jahrhunderts - in der Praefatio zu den 154 Disputationen seines 1683 gedruckten Collegium Anti-Socinianum auf Calovs Socinismus Profligatus (1652 lt. und 1677 dt.) als die grundlegende kontroverstheologische Widerlegungsschrift hin⁹³⁵.

Calovs Antisociniana dürften in der gelehrten Welt bald den Rang von Standardwerken mit überkonfessioneller Ausstrahlung erlangt haben. Durch

⁹³² Vgl. Johannes Wallmann, Art. Calov, TRE 7, S. 567, Z. 48f.

⁹³³ Brief Nikolaus Hunn an Abraham Calov: "litteras tuas ... una cum disputatione inaugurali, nec non altera seductioni Photiniana opposita" Vorgedruckt der dreibändigen Sammelausgabe von A. Calov, *Scripta Antisociniana* (= SAS), Ulm 1684, Band I. Bei der fraglichen Schrift handelt es sich vermutlich um die auf Calovs Inauguraldisputation folgende Schrift über das 'Vatersein' des Hl. Geistes in bezug auf die Kreaturen. Vgl. dazu unten S. 241f.

Diesen Brief Hunns ließ Calov vor seinem 'Erstling', der Widerlegung Crells 'De Uno Deo Patre' und vor der Sammelausgabe der *Scripta Antisociniana* von 1684 abdrucken. Vgl. SAS I, Dedicatio und SAS I, S. 279, Z. 18-32.

⁹³⁴ "exopto igitur ex animo, ut ad istiusmodi plenam, maximeque // solidam confutationem Photinianismi animum applices, idque tempestive, dum ingenium viget maxime, nec tamen plenam confutationem in publicam lucem producas, quam ad umbilicum deductam, saepius attentissime examinatum; & ita munitam, ut adversariis rima elabendi nulla pateat: si laborem istum sanctissimum absolveris ... de Christi Ecclesia quam praeclarissime mereberis, licet etiam aliud meritum, aut salutaris opera in Ecclesiae commodum nulla accesserit. Quantum enim hoc? adeo periculosum errorem in herba suppressere, qui antiquam Ecclesiam ferme totam suppresserat: ideo magnum ab eo malum, nisi fortiter vincatur, indubie metuendum. Facilius autem ... scopum consequeris, atque ego; te enim oportet crescere, me autem minui" Brief Nikolaus Hunn an Abraham Calov, vorgedruckt SAS I.

⁹³⁵ "Vestigia vero PRINCIPIS THEOLOGORUM, MAGNI nostri ... CALOVI, ipsiusq. Socinismus Profligatum, ne aureum hoc opus discentium manibus excuteremus". Johann Adam Scherzer, Collegium Anti-Socinianum CLIV. Disputationibus publicis absolutum, Praefatio ad Lectorem, Leipzig 1683, vorgedruckt SAS I.

Ruarus erfuhr Calov, dass seine frühen Rostocker Disputationen auch im katholischen Bereich, repräsentiert durch den Jesuiten Dionysius Petavius (1583-1652), Professor an der Sorbonne, verbreitet waren⁹³⁶.

Neben solchen 'Mitteilungen' sind der Sammelausgabe Widmungsgedichte beigegeben. Das erste, von Christoph Schultetus (1602-1649) verfasste, rühmt Calov als Kämpfer gegen die vier häretischen Könige, den Papst, Calvin, Photin und Weigel, und ihren zahlreichen krieglerischen Anhang. Alle vier berennen die Trutzburg des Glaubens (acropolis fidei), die offenbarten heiligen Lehraussagen der Confessio Augustana, mit hitziger Wut und erregtem Geist. Alle hat Calov bekämpft, besonders aber die Sekte Photins zurückgedrängt, ja vernichtet und zerstört⁹³⁷.

Elias Veiel (1635-1706) überblickt in der historischen Rückschau die lange Reihe orthodoxer Theologen, die den Sozinianismus bekämpften: 'die Hydra des Sozinianismus, die alle Grundlagen unseres Heils grausam zerstört, haben viele bekämpft, Stegmann, Thumm, Gerhard, die beiden Hunn, Meisner, Grawer, Botsack, Tarnov, Feuerborn, Franz und Scherzer. Doch *der eine* Calov vermochte mit gesammelter Kraft das feindliche Feldlager zu schleifen⁹³⁸. Veiel will sagen: Aus der Reihe dieser Großen ragt Calov dadurch hervor, dass er der sozinianischen Hydra nicht nur einen Kopf abgeschlagen und damit das Hervorwachsen vieler neuer Köpfe provoziert hat; vielmehr ist es ihm gelungen, den Gegner in seinen befestigten Rückzugsräumen zu vernichten, indem er die ganze Hässlichkeit dieser Theologie zu Tage gebracht und das Monster damit geblendet hat, so dass er als Einzelner mehr auszurichten vermochte, als alle anderen zusammen.

Carl Ludwig Stromeyer benennt die historischen Bezüge der Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus, die dem modernen Leser die Bedeutung jener Kontroverse und Calovs Rolle in ihr deutlich vor Augen stellen: Es ist der Ehrentitel von Chemnitz, derjenige unter den lutherischen Theologen zu sein, der den römischen Jupiter fällt; Mentzer wird in vergleichbarer Weise der 'Calvinistenhammer' genannt; als sich nun die Irrtümer Sozzinis durch das Wirken Crells und Schmalz' und ihrer 'Geistesverwandten' verbreiten, wurde Calov von Gott angeregt, diese Irrlehren bald nach ihrem Entstehen zu vernichten⁹³⁹. Stromeyer stellt die

⁹³⁶ "Dionysii Petavii Soc. Jesu, Judicium de Scriptis Anti-Socinianis D. CALOVII, e relatione MARTINI RUARI, Socinianorum sui temporis antesignani. Danzig 1642", vorgedruckt SAS I. Mit Ruarus, aus dessen Händen Calov diese Notiz erhalten hat, stand Calov, was das moderne Vorurteil verwundert, in einer gelehrten Korrespondenz.

⁹³⁷ "Quatour haereticos Reges, cum milite multo, Papam, Calvinum, Photinum, Weigeliumque Acropolin Fidei, Augustae confessaque Sacra Dogmata qui impugnant calamis & mente furente, Invadis ... PHOTINI inprimis SECTAM ... expugnet, sternat, subigatque."

Carmen von Christoph Schultetus, Doktor der Theologie, Pastor an St. Jacobi in Stettin und Assessor des kirchlichen Konsistoriums, vorgedruckt SAS I.

⁹³⁸ "non uno fundamina cuncta salutis Nostrae crudelis destruit Hydra modo".

"Est opus ... quem dum sumere potentes // Verbo, Stegmannus, Thummus, atque Gerhard. Martini, Hunniades, Meisner, Grauerus, ... // Botsaccus, Tarnov, Feurborn, & Frantzius ... // Et ... Scherzerus".

"Viribus at cunctis collectis Unus in unum Hostica Calovius castra repente ruit."

Carmen von Elias Veiel, Superintendent von Ulm, Professor und Direktor des dortigen Gymnasiums, vorgedruckt SAS I.

⁹³⁹ "Propria CHEMNITII laus haec: quo vindice totus //

Papatus, & Romanus ille Jupiter //

Prostratus : ratione pari MENZERUS, opinor, //

Calvinianorum vocatus malleus //

... //

Cum surrexisset soboles insana Socini, //

Sozinianer in eine Reihe mit den geschichtsmächtigen, den Bestand des Luthertums gefährdenden konfessionellen Gegnern, mit Calvinismus und Papsttum. Und wie in den Auseinandersetzungen mit jenen Mächten *ein* Theologe Besonderes geleistet hat, so tat sich in der Sozinianismuskontroverse Calov hervor.

Christoph Wagner (1645-1714), ein Calovschüler, Diakon an der Ulmer Trinitatiskirche, steigert und beschließt das Lob, indem er Calov in seinen inspirierten Schriften als *Werkzeug Gottes* gegen die todbringenden Dogmen Sozzinis rühmt⁹⁴⁰. Auch wenn der rhetorische Charakter dieser Texte ernüchternd bedacht wird, bleiben sie als Dokumentationen der starken Wirkungen einer großen Persönlichkeit unübersehbar.

1.3 Die Bekämpfung des Sozinianismus als lebensgeschichtliches Datum in der vita Calovs

Calovs Leben und Wirken ist weder biographisch noch bibliographisch voll erschlossen.

Die Feststellung Wallmanns aus dem Jahr 1992, dass Abraham Calov seinen Biographen noch nicht gefunden habe⁹⁴¹, gilt weiterhin⁹⁴². Die äußeren Daten, deren Wiederholung für unsere Zwecke ausreicht, sind bekannt: 1612 geboren in Mohrungen/Ostprien studierte Calov von 1626-1634 an der Universität Königsberg Philosophie (Magistergrad 1632) und Theologie (bei Joh. Behm und Coelestin Myslenta). Von 1634-1637 war er an der

Erroribus per Crellios & Smalcios //
 Vulgatis, vindex divino percitus oestro //
 CALOVIUS mox excitatus a DEO, //
 Has ut quisquillas & nugamenta Socini //
 Everteret ...//".

Carmen von M. Karl Ludwig Stromeyer, Prediger am Münster und Professor am Gymnasium in Ulm, vorgedruckt SAS I.

⁹⁴⁰ "CALOVIUM dices Organon esse DEI" und "Contra Socini dogmata pestifera".

Das Gedicht lautet:

"Si numeres annos, libros, pia facta, labores //
 CALOVII, reputes maxima dona Viri.
 Si pietas, bonitas, miserorum cura paterna,
 Candida mens, sanae religionis amor,
 Ac studium pacis verae, damnatio falsae,
 Integritas vitae si Tibi nota Viri est,
 Si praesens, illustre, mero pretiosius auro,
 Sinceris oculis intuearis opus,
 Ac libres animo nervos & pondera rerum,
 Contra Socini dogmata pestifera,
 Si videas Zelum, divini Flaminis ignem,
 Quo Vir pro Christo totus ubique calet.
 Selectum, sanctum, summum, nullique secundum
 CALOVIUM dices Organon esse DEI.

Carmen von M. Christoph Wagner, Diakon an der Ulmer Trinitatiskirche, vorgedruckt SAS I.

Zwar bezieht sich die Bezeichnung Calovs als Werkzeug Gottes auf das gesamte Lebenswerk Calovs, d.h. sein akademisches Wirken, die persönliche Frömmigkeit, seine geistigen Fähigkeiten und sein kontrovers theologisches Wirken "pro Christo"; doch wird als einzige der bestrittenen Häresien der Sozinianismus ausdrücklich genannt.

⁹⁴¹ Wallmann (Lutherische Konfessionalisierung), S. 47.

⁹⁴² Vgl. jetzt die konzentrierte Übersicht bei Jung (Heilige Schrift) über Calovs Leben (4-7) und Werk (7-9). Jung stellt auch die wichtigsten Fundorte zur bio-bibliographischen Orientierung zusammen; zu ergänzen ist: Jörg Baur, Art. Calov, RGG⁴, Bd. I, Sp. 15f.

Universität Rostock eingeschrieben. Er hielt bereits theologische und philosophische Kollegs und promovierte am 22. Juni 1637 unter Joh. Quistorp I. zum Doktor der Theologie. Von 1637-1643 lehrte Calov erneut in Königsberg, seit 1640 als theologischer Extraordinarius. 1643 wechselte Calov nach Danzig, wo er bis 1650 als Pastor an der Trinitatiskirche und als Rektor des akademischen Gymnasiums wirkte. Ab 1650 war Calov bis zu seinem Tod 1686 Professor der Theologie an der Universität Wittenberg.

Aus den gegenwärtig vorhandenen bibliographischen Zusammenstellungen⁹⁴³ ist zu schließen, dass die Bekämpfung des Sozinianismus in der Hauptsache eine Kontroverse des *jungen* Calov war. Man darf ergänzen: es war *die* Kontroverse des jungen Calov. Bis zur Begegnung mit dem Synkretismus Calixts waren die Sozinianer sein polemischer Hauptgegner.

Mit einem Publikationshoch von 1637 bis 1641 verfasste Calov bis in die Mitte der 40er Jahre gegen die Sozinianer gerichtete Schriften in einer solchen Anzahl und Differenziertheit, dass man geradezu von einer 'antisozinianischen Phase' der Publikationen Calovs sprechen kann. Nach Calovs eigener Publikationsliste in der 2. Auflage des Socinismus profligatus (lt.; 1668) erschien bis 1658, an allen Orten seines theologischen Wirkens, beinahe jedes Jahr eine antisozinianische Publikation⁹⁴⁴. Das Hauptgeschäft der inhaltlich umfassenden Widerlegung war bis Mitte der 40er Jahre erledigt, danach haben die Schriften sammelnden oder vervollständigenden Charakter; immerhin verfasste Calov bis 1653 neue Schriften zu exegetisch-systematischen Kontroversen. Danach reduzierte sich die Auseinandersetzung mit den sozinianischen Lehren auf Teilkontroversen im Rahmen umfassender Publikationen, auch erschienen vermehrt Neuauflagen älterer Schriften.

Mit der Veröffentlichung des dreibändigen Sammelwerkes, den Scripta Antisociniana von 1684, einer Zusammenstellung seiner wichtigsten Kontroversschriften, umgreifen gegen die Sozinianer gerichtete Schriften beinahe vollständig den akademischen Publikationszeitraum Calovs. Denn seine antisozinianischen Schriften reichen als theologische und als philosophische Werke zurück bis in die erste Phase seiner wissenschaftlichen Publikationen⁹⁴⁵. 1635 schließt die Pars Generalis seiner Metaphysica Divina die 1632 mit der Publikation des 'Tractatus de methodo docendi et disputandi' begonnene Phase methodologischer und philosophischer Schriften ab. Bereits in den kontroversen Abschnitten des

⁹⁴³ Vgl. die unveröffentlichte (allerdings noch ergänzungsbedürftige) Calov-Bibliographie von Volker Jung (dazu Jung selbst in Jung (Schrift), S. 7, Anm. 52), auf die ich mich bei den folgenden bibliographischen Angaben beziehe. Bibliographische Angaben über seine bis dato veröffentlichten Antisociniana gibt Calov selbst in der 2. Auflage des Socinismus profligatus von 1668.

⁹⁴⁴ Vgl. dazu unten S. 195 - 201 und im Anhang die Publikationsliste von Calovs Antisociniana.

⁹⁴⁵ Es ist meiner Ansicht nach angemessen, für den Publikationszeitraum von 1632-1635/37 von einer Phase zu sprechen, da die Werke von der Erstpublikation des Tractatus de methodo docendi et disputandi (vermutlich Königsberg 1632) bis zur Publikation der Metaphysica Divina Pars Generalis (Rostock 1636) – abgesehen von dem ersten in Rostock erschienenen Werk, der Stereoma Sacratissima Testatoris Christi (Rostock 1635) –, ausschließlich methodologische und philosophische Arbeiten enthalten. Darauf folgt eine 'Übergangsschrift' (Consideratio Rationalis theologici Nic. Vedelii; Rostock 1636), in der Calov den methodischen Ansatz seiner Metaphysica Divina gegen den reformierten Theologen Nic. Vedelius anwendet. 1637 wird der 'Tractatus' von 1632 neu aufgelegt.

Allgemeinen Teils der *Metaphysica Divina* (1635) werden einschlägige sozinianische Lehren ausführlich widerlegt⁹⁴⁶.

Noch eindeutiger steht die Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus am Beginn der theologischen Arbeiten Calovs. Zwar erschien als erste theologische Schrift 1635 in Rostock das gegen die reformierte Abendmahlslehre und den kurbrandenburgischen Hoftheologen Bergius in Berlin gerichtete "*Stereoma Sacratissima Testatoris Christi*". Doch bereits ein Jahr später kam die Sozinianer in einer Disputation, einer Auslegung der CA mit der besonderen Stoßrichtung gegen moderne Häretiker (1636⁹⁴⁷), ins Visier. Calovs nächste theologische Publikationen richteten sich gegen das 1631 erschienene Werk Crells '*De Uno Deo Patre*'.

Grenzt man die bibliographischen Auflistungen biographisch ein, so ergibt sich das folgende Bild: Während der Studienjahre in Königsberg von 1626-1634 erschienen keine antisozinianischen Schriften. Die Publikation des Allgemeinen Teils der *Metaphysica Divina* mit ihren ausführlichen gegen die Sozinianer gerichteten Abschnitten zu Beginn der Rostocker Zeit lässt jedoch annehmen, dass Calov bereits in Königsberg Vorarbeiten für dieses Werk angefertigt hat. Wenn dies zutrifft, spricht Vieles dafür, dass Calov die sozinianische Kontroverse über Myslenta kennengelernt hat⁹⁴⁸. In der Rostocker Zeit von 1634-1637 erschienen bereits erste grundlegende antisozinianische Schriften.

Das Publikationshoch fällt in die zweite Königsberger (1637-1643) und in die Danziger (1643-1650) Zeit. Auch in Wittenberg hat Calov in den ersten Jahren noch 'neue' Antisociniana verfasst. Dass die explizite exegetisch-systematische Auseinandersetzung mit ausschließlich sozinianischen Lehren danach endet, hat seinen Grund darin, dass, wie erwähnt, die Kontroverse im akademischen Bereich etwa ab der Mitte des Jahrhunderts für die lutherische Orthodoxie entschieden war.

⁹⁴⁶ Vgl. Calovs Angabe in der 2. Auflage des *Socinismus profligatus* (1668): "plurima in *Metaphysicae Divinae* parte Generali, & Speciali Anno 1635. Rostochii, & Anno 1651 Lubecae edita contra eosdem (Socinianos) disputata sunt." (Fehlt: Seitenangabe). Calovs Angabe ist so zu lesen, daß 1635 der Allgemeine Teil allein erschien, die Ausgabe 1651 enthielt den inzwischen fertiggestellten 'Besonderen Teil der Metaphysik'.

⁹⁴⁷ *Augustana Confessio quantum ad articulos fidei e verbo Dei adversus modernos haereticos consequentiis perpetuis firmata disputationibus XXIV comprehensa, quas concedente et moderante ... Iohanne Quistorpio ... publice proposuere praesides et autores viginti et unam Abraham Calovius ... Rostochii, J. Reusner, 1636. Zitiert nach Kaufmann (Rostocker Theologieprofessoren), S. 672. In Calovs Liste erscheint sie mit der Bemerkung 'Multa in Exegemate August. Confess. Anno 1635. Rostochii edito, & Anno 1665. Witebergae regocnito, & locupletato.*

Die unterschiedlichen Jahreszahlen können sich dadurch erklären, daß Calov die Disputation bereits 1635 gehalten hat, während sie im folgenden Jahr gedruckt wurde.

⁹⁴⁸ Die Frage, wodurch Myslenta mit dem 'Problem des Sozinianismus' bekannt wurde, ist näherer historischer Untersuchung wert. Man hätte auf Umtriebe in Preußen, aber wegen der Beziehungen zwischen Danzig und Königsberg durchaus auch auf Anfragen des Danziger Senats, der früh mit dem Problem konfrontiert wurde, zu achten.

1.4 Überblick über die antisozinianischen Schriften Calovs

1.4.1 Antisociniana in Rostock

In Rostock erschien nach der Pars Generalis der *Metaphysica Divina* von 1635 als erste genuin theologische antisozinianische Schrift 1636 die erwähnte Doktordisputation⁹⁴⁹, die Auslegung der CA gegen moderne Häretiker. Im Lauf des Jahres 1636 hat Calov von der Theologischen Fakultät den Auftrag erhalten, Crells Schrift 'De Uno Deo Patre' zu widerlegen⁹⁵⁰. In die bewegte Entstehungsgeschichte der zu erarbeitenden Widerlegungsschrift, die zugleich als Inauguraldisputation Verwendung finden sollte, gibt Calov in der Praefatio ad Lectorem detaillierten Einblick⁹⁵¹. Sie erschien 1637 unter dem Titel 'Dissertationes Theologicae Rostochienses'.

Der Inhalt ist in den umfangreichen Titelangaben skizziert⁹⁵²: Calov setzt ein mit der sprachlich-funktionalen Untersuchung über den angemessenen Gebrauch und Nutzen der ontologischen Begriffe Essenz und Person; darauf folgt die breit entfaltete Untersuchung über das den trinitarischen Personen gemeinsame äußere Vatersein Gottes. Der dritte Teil behandelt die sozinianische Jesulogie unter dem ordnenden Gesichtspunkt, dass sich das Sein Jesu im sozinianischen Verständnis der eigentlichen Mitteilung der Gottheit an etwas außerhalb Gottes Befindliches verdankt. Der vierte Abschnitt thematisiert den 'Geist' der Sozinianer, der im inneren Wesen der Gottheit durch eine uneigentliche Mitteilung der Gottheit entstehe; hier gibt bereits der Titel mit dem Ausdruck 'sozzinisch-crellsche Mitteilung' einen Hinweis auf ein Ergebnis der Untersuchung, die Differenz im Geistverständnis zwischen Fausto Sozzini und Crell. Der fünfte Abschnitt entfaltet in der Gegenfolie das orthodoxe Verständnis von der 'Mitteilung' der Gottheit, das innertrinitarisch in Zeugung und Hauchung wie auch außertrinitarisch in der Inkarnation jeweils eigentliche Mitteilung der Gottheit ist. Der letzte Abschnitt bietet eine kirchengeschichtliche Untersuchung über die Lehre von dem einen Gott, der Vater, Sohn und Hl. Geist ist, im Verständnis der vornizänischen Väter.

Das hier entworfene umfängliche Widerlegungswerk hat Calov als eigenständige Schrift nie abgefasst, sehr wohl aber die skizzierten thematischen Blöcke nach und nach bearbeitet.

Die von Calov in der Praefatio angesprochenen Erörterungen über die 'vis excludendi', das Hervorgehen des Sohnes und des Hl. Geistes ohne Abhängigkeit vom Vater und die Analyse der Subjektausdrücke der negativen Thesen Crells, Jesus Christus und Hl. Geist, finden sich in der Parascuee nicht, ebenso wenig die Widerlegung der exegetischen und

⁹⁴⁹ Vgl. oben S. 194.

⁹⁵⁰ "demantata mihi erat a Verer. Facult. Theologica hujus Universitatis Refutatio Librorum Ioh. Crellij, de uno Deo Patre" SAS I, 276, 2-3.

⁹⁵¹ "Ne lateat te, Lector benevole, ratio & scopus harum dissertationum, brevibus heic de iis monendus es." SAS I, 276, 1f. Zur Untersuchung der Praefatio vgl. unten S. 236-246.

⁹⁵² "Dissertationes Theologicae Rostochienses 1. de usu terminorum Eßentiae & Personae Ecclesiastico in articulo de SS. Trinitate. 2. Externo Paternitatis Divinae respectu communi secundum Scripturam Patri, Filio, & Spiritui Sancto. 3. Communicatione Deitatis Neo-Photiniana propria, at κατ' ἑξῆς, seu CHRISTO Photinianorum. 4. Communicatione Deitatis Socino-Crelliana, κατ' ἑσῶ, at impropria, seu Spiritu Sancto Photinianorum. 5. Communicatione Deitatis orthodoxa, eaque propria tum externa, tum interna. 6. Fide Catholica Patrum ante Concilium Nicenum de uno Deo, Patre, Filio & Spiritu Sancto Rostochij e Bibl. Hallervord. Anno 1637." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachttext.

metaphysischen Argumente Crells. Ob Calov die konzeptionellen Erörterungen qua 'Begriffs- und Sachklärungen' je ausgeführt hat, ließ sich nicht feststellen; sicher ist, dass er in seinen exegetischen Widerlegungen auf derartige Ergebnisse rekurriert⁹⁵³. Die materialen exegetischen Argumente Crells hat Calov nach und nach widerlegt.

1.4.2 Antisociniana der zweiten Königsberger Zeit

Um zuerst einmal die 'werksgenetisch' abschließenden Folgepublikationen in der Auseinandersetzung mit Crells *De Uno Deo Patre* anzuführen: Bereits 1638 veröffentlichte Calov in Königsberg nach ihrer öffentlichen Disputation die Auseinandersetzung mit Crells Hauptargument aus Joh 17, 3⁹⁵⁴. Vollständig, d.h. mit der Zurückweisung der materialen exegetischen und metaphysischen Argumente, erschien die Widerlegungsschrift gegen Crell erst 1644, also nach Calovs Wechsel nach Danzig⁹⁵⁵.

In der Zwischenzeit sollte sich Calov weiter intensiv mit dem Sozinianismus auseinandersetzen: In Königsberg veröffentlichte er bereits 1638 eine Streitschrift zur Urstandslehre, in der er im Modus der exegetischen Kontroverse die sozinianischen Bestreitungen der Erbsünde zurückwies⁹⁵⁶. Mit der anschließend verfassten Dissertationensammlung (*Decas dissertationum*, 1639) löste Calov das systematische Versprechen der *Parasceue* ein, eine methodisch-grundlegende Schrift gegen die sozinianische Lehre zu erarbeiten. Calov untersuchte darin den Sozinianismus unter mehreren Gesichtspunkten: nach seinem Entstehen, seinem exegetisch-argumentativen Verfahren, nach seinem Heilsverständnis, hinsichtlich des Unterschiedes zur offenbarten und – aus orthodox-christlicher Perspektive geurteilt – hinsichtlich des nicht eben klaren Unterschiedes zur natürlichen Theologie, auf seine Verwandtschaft mit dem philosophisch bestimmten Weltverständnis der Heiden, der islamischen und jüdischen Lehre und ausgewählten Häretikern; den Abschluss bildete eine Methodenschrift über den Maßstab der Widersprüchlichkeit sozinianischer Lehraussagen und deren Aufdeckung⁹⁵⁷.

⁹⁵³ Etwa SAS I, S. 347a-b in der Widerlegung des aus Joh 17, 3 gewonnenen Argumentes Crells. Zur Exklusivpartikel vgl. dann unten in der Darstellung der Kontroverse um die Schriftlehre S. 325.

⁹⁵⁴ Calov, Abraham: *Vindiciae dicti Joh. XVII, 3*, Königsberg 1638. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

⁹⁵⁵ Calov, Abraham: *Examen duorum librorum Joh. Crellii de Uno Deo Patre accurato studio Anno 1644. institutum*. Zu dieser in der zweiten Ausgabe des *Socinismus profligatus* knapp zitierten Schrift findet sich bei Jung eine nähere inhaltliche Beschreibung: "Dissertationes Theologicae Rostochienses, zusammen gebracht/und loco *Parasceues* in refutationum librorum Joh. Crellii de uno DEO Patre/wie denn der Hoch-verdiente Nicolaus Hunnius, Ihn mit hoch-wichtigen beweglichen Ursachen zu Widerlegung der Socinianischen Sect anermahnet hat/) nebenst der in augurali praemittiret worden/unter denen die Dissert. *De Fide Trinitatis* von Ihm folgend/sub titulo, *Confessio Martyrum & Doctorum de Fide Trinitatis* völliger ausgefertigt/und in Wittenberg zu zweien mahlen ediret worden/massen auch die völlige Refutatio gedachter Photinianischer Bücher Joh. Crellii, durch Göttl. Verleihung/hernach gründlich ausgearbeitet/und *Theologiae naturali und revelatae* einverleibet ist: Davon er den Anfang/nehmlich von den *Vindiciis dicti Joh. XVII, 3* zu Königsberg/Disputatione publica, progeusmatis causa, Anno 1638, exhibiret hat."

⁹⁵⁶ Calov, Abraham: *De Peccati originis existentia contra Socinianos*. Danzig 1638 (Angabe aus Jungs Bibliographie); diese Schrift erwähnt Calov in seiner Werkzusammenstellung in Soc. Prof. ²1668 nicht.

⁹⁵⁷ Calov, Abraham: *Decas dissertationum Regiomonti habitarum de Pseudo-Theologiae Socinianae ortu, Methodo, & Progressu, ratione salutis, summaque fidei, distinctione a Revelata & Naturali Theologia, Affinitate cum mataeologia Ethnica, Mahometana, Judaica, priscisque Haeresibus, cum Corollario de quibusdam εναντιοφανεϊαις dogmatum Socinianorum*. Dantisci Anno 1639. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

In den folgenden Schriften begann Calov sich über die Gotteslehre hinaus christologischer Themen anzunehmen. Nach und nach scheint er die Themen der Hauptschriften Fausto Sozzinis 'herunterzuarbeiten'. Die nächste Schrift ist gegen jene Häretiker gerichtet, die mit der göttlichen Natur Christi zugleich und folglich auch seine meritorische Genugtuung verneinen. Beide Implikationen der sozinianischen Jesulogie werden besprochen (1640)⁹⁵⁸. Das christologische Thema verfolgte Calov dann weiter. Im selben Jahr (1640) setzte er sich mit der Schrift des Sozinianers Schäfer auseinander, der den gemeinsozinianischen Einwand gegen die orthodoxe Christologie entfaltet hatte, der 'Christus der Orthodoxen' könne sich nicht selbst vom Tode auferweckt haben⁹⁵⁹.

Die nächste Schrift ist eine Sammlung von Disputationen, in denen Calov sich erneut mit dem zweiten Hauptpunkt der antisozinianischen Kontroverse, der Versöhnungslehre auseinandersetzte⁹⁶⁰. Erneut dann 1641 verfasste Calov eine weitere Schrift anthropologischen Inhalts, über die Beschaffenheit des Menschen im Urstand⁹⁶¹. Explizit wies er die sozinianische Lehre vom depravierten Sein Adams zurück⁹⁶². Die zweite Königsberger Zeit abschließend, ließ Calov erneut eine Schrift zum Verständnis der Satisfaktion Christi, diesmal zur Frage ihrer Heilsrelevanz, drucken⁹⁶³.

1.4.3 Antisociniana in Danzig

In Danzig erschien gleich 1644 als erstes Calovs Eingangsrede, die bereits erwähnte *Oratio Inauguralis*, vom Dezember 1643 im Druck⁹⁶⁴. Im selben Jahr veröffentlichte er, als systematischen Abschluss der Rostocker Arbeiten gegen Crell, das bereits erwähnte Examen des Crellschen Doppelwerkes⁹⁶⁵. 1646 erschien ein weiteres gewichtiges Werk, die 'Theologia naturalis et revelata', in der die Widerlegung der beiden Bücher Crells in einen umfassenderen Zusammenhang gestellt ist. In Aufnahme der Gliederung der Gotteslehre in der CA erörtert Calov zwei Themen, ob Gott ist und wie Gott beschaffen ist. Im Rahmen des ersten Themas setzt er sich mit den sozinianischen Aussagen zur natürlichen Theologie auseinander; im

⁹⁵⁸ Calov, Abraham: De haereticis, qui cum Deitate supremam, tum meritoriam satisfactionem Domini Jesu abnegant Diatribe Historico-Theologica Regiomonti proposita Anno 1640. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachttext.

⁹⁵⁹ Calov, Abraham: Schriftmäßiger wolgegründeter Gegenbericht auf die frage ob der Herr Jesus sich selbst aus eigener kraft von den todten auferweckt habe/wieder Mich. Schäfers ungegründeten Photinianischen bericht/im nahmen der Theol. Facult. zu Königsberg Anno 1640. ausgefertigt. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachttext.

⁹⁶⁰ Calov, Abraham: De Satisfactione Christi disputationes Quinque Regiomonti Anno 1640. & 41 habitae 1. de usu vocis satisfactionis Juridico. 2. de usu Theologico. 3. de natura satisfactionis, pro ut ea cum civili & criminali satisfactione confertur. 4. de Causis satisfactionis. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachttext.

⁹⁶¹ Calov, Abraham: De immortalitate primorum parentum in statu integritatis disquisitio Theologica A. 1641. Regiom. instituta. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachttext.

⁹⁶² Dazu s. oben S. 119f.

⁹⁶³ Calov, Abraham: ΔΙΑΤΡΙΒΗ προδορομευτική Mysterium de Satisfactione Christi ad salutem aeternam cognitu omnibus necessarium adserens. Quinq. disputationibus Regiomonti proposita A. 1642. & 43. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachttext.

⁹⁶⁴ Calov, Abraham: Oratio inauguralis de haeresi Neo-Photiniana, Dantisci A. 1643 habita. Soc. Prof. ²1668, Nachttext.

⁹⁶⁵ Vgl. oben Anm. 955.

Rahmen des zweiten Themas untersucht Calov die kontroversen Bestimmungen der Gottesnamen und erörtert die Frage, ob im Rahmen der sozinianischen Jesulogie und Geistlehre die Einheit der göttlichen Essenz gewahrt sein könne. In dieser Perspektive steht Crells Antitrinitarismus exemplarisch für den heidnisch-vernunftbegründeten Einspruch gegen die offenbarte Theologie⁹⁶⁶.

Auch die christologischen Erörterungen hat Calov in Danzig weiterverfolgt. Das Kernthema der Satisfaktion Christi nahm Calov, nun in spezifisch antisozinianischer Stoßrichtung, von der Frage nach den Ursachen des Todes Christi her in den Blick (1645/1646)⁹⁶⁷. Bei dieser Veröffentlichung dürfte es sich um eine Frucht der oben erwähnten Gymnasialdisputationen handeln. Die nächste von Calov erwähnte antisozinianische Schrift ist eine Auslegung des Römerbriefes in 18 Disputationen (1647/1648). Hier zeigt sich, dass Calov den Sozinianismus im Rahmen umfassenderer systematischer oder kontroverstheologischer Erörterungen als Teil eines umfassenderen Ganzen zu behandeln beginnt⁹⁶⁸. Ein Nachklang der Königsberger Arbeiten ist die kontroverstheologische Auslegung zum Hebräerbrief, in der zwar die Sozinianer als theologischer Gegner im Vordergrund stehen, aber nicht mehr allein bestritten werden (1649)⁹⁶⁹. In Danzig verfasste Calov auch bereits in den Jahren von 1648-1650 die deutsche Fassung seines antisozinianischen Hauptwerkes 'Socinismus profligatus', die "Völlige Entdeckung der socinianischen Secte" (gedruckt erst 1677). Auch dieses explizit antisozinianische Werk belegt, dass Calov von der Auseinandersetzung in Einzelfragen zur kontroverstheologischen Gesamtwiderlegung fortgeschritten ist.

Die folgenden Schriften Calovs sind bereits Vorarbeiten zu seiner Dogmatik, dem *Systema Locorum Theologicarum*. Die einschlägigen kontroverstheologischen Abschnitte sind breit, aber nicht mehr allein gegen Sozinianer gerichtet⁹⁷⁰.

⁹⁶⁶ Calov, Abraham: *Theologia naturalis et revelata secundum tenorem Augustanae Confessionis, quinque libris adserta: QUORUM*
I. *DECRETUM NICENAE SYNODI DE TRIBUS PERSONIS IN UNA DIVINA ESSENTIA contra Socinianos propugnat.*

II. *ΘΕΟΓΝΩΣΙΑΝ NATURALEM adversus eosdem, Flacian. & Hoffmann. Demonstrat, & ab abusu, maxime contra Nic. Vedel. vindicat.*

III. *ONOMATOLOGIAN SACRAM DE NOMINIBUS DEI EBRAEIS ET GRAECIS contra Enjedin. Socin. Crell. &c. adstruit.*

IV. *MONAPXIAN DIVINAM tuetur, & Pagano-Socinianam πολυθεότητα profligat.*

V. *EXAMEN LIBRORUM JOH. CRELLII DE UNO DEO PATRE instituit, adeoque SS. Trinitatis mysterium a Socin. Impugnatione adserit. Leipzig 1646. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.*

⁹⁶⁷ Calov, Abraham: *Nova Declaratio de Causis mortis Christi ad elidendum fidem Catholicam de satisfactione Christi a Joh. Crellio, Franco nuper producta, ad lancem S. litterarum examinata, & Quinq. publicis Disputationibus Dantisci discussa Anno 1645 & 1646. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.* Calov entgegnet damit Crells 'Declaratio sententiae de causis mortis Christi'. Racouiae 1618.

⁹⁶⁸ Calov, Abraham: *In Theologia Apostolica Romana Anno 1647. & 1648. disputationibus XIX. Dantisci proposita variae corruptelae Socinianorum discussae sunt. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.*

⁹⁶⁹ Calov, Abraham: *Vestibulum Epistolae ad Ebraeos Regiomonti Praelectionibus publicis propositum, Dantisci Anno 1649 editum, praeter alios, cum primis Socinianis oppositum est. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.*

⁹⁷⁰ Calov, Abraham: *Institutionum Theologicarum Parte I. Dantisci XXII, & parte II. ibidem X. disputationibus publicis Anno 1648. 1649. & 1650 proposita multa etiam contra Socinianos tractata. Quae postea fusius expedita T. I. & II. Systematis Theologici Anno 1655. Witebergae: accesseruntq. illis duo alii System. Theol. Tomi Anno 1659. & 1661 in quibus itidem multa, maxime Tom. III. Syst. adversus Anti-Trinitarios fidem Catholicam adserente, contra Socinianos tractata. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.*

1.4.4 Antisociniana in Wittenberg

Nach Wittenberg gewechselt, setzte Calov im Schwerpunkt exegetische Untersuchungen gegen die Sozinianer fort. Am Anfang stand eine Abhandlung über die Begründung des trinitarischen Seins Gottes aus alttestamentlichen Aussagen (1651)⁹⁷¹. Darauf folgte im selben Jahr die Auseinandersetzung mit der 'revolutionärsten' exegetischen Behauptung des Sozinianismus, die vorgebliche ontologische Aussage von Joh 8, 58 über das ewige Sein Christi sei historisierend aufzulösen in die Prophezeiung, bevor Abraham zum Vater vieler Völker wurde, bin ich (Christus) das Licht der Welt geworden⁹⁷². 1652 untersuchte Calov die sozinianischen Exegesen der 'klassischen' christologischen Loci zur Präexistenz Christi und seiner Schöpfungsmittlerschaft (Kol 1, 16; Joh 1, 1)⁹⁷³. Ebenfalls 1652 erschien gleichsam als Ernte der vielen Einzeluntersuchungen Calovs antisozinianisches 'Hauptwerk', die lateinische Fassung des Socinismus profligatus, der, formal wie eine Dogmatik aufgebaut, die sozinianischen Lehren vollständig über sämtliche systematischen Loci widerlegt⁹⁷⁴.

Die Exegese der umstrittenen christologischen Schriftstellen setzte Calovs nächste Schrift (1654) fort, in der Calov explizit die Präexistenz Christi in einem Zweischnitt des exegetischen Nachweises, vor seiner Geburt und vor Erschaffung der Welt, als Aussage der Schrift aufwies⁹⁷⁵. In den letzten 'neuen' antisozinianischen Schriften stand die historische Kontinuität des trinitarischen Glaubens im Vordergrund⁹⁷⁶. Dass Calov 1658 ein 'Bekenntnis der Märtyrer des christlichen Glaubens' veröffentlichte, nahm möglicherweise Bezug auf die Ereignisse in Polen: Vor der Gegenfolie wahren christlichen Märtyrertums wird es den Sozinianern und ihren Sympathisanten verwehrt, die Verfolgungssituation für ihre Interessen zu instrumentalisieren, etwa durch die Provokation emotional getragener Annahmen über den Zusammenhang zwischen ihrem Opfermut und dem Charakter der sozinianischen Lehre.

Die Disputationen der Jahre 1648-1650 sind Vorarbeiten zu dem ab 1655 in Wittenberg erschienenen Systema. Das Zitat selber stammt aus der zweiten Auflage des Socinismus profligatus lt. von 1668; so erklärt sich, dass Calov die Jahreszahl der in Wittenberg erschienenen Loci-Bände bereits im Zusammenhang mit den genannten Danziger Disputationen anführt.

⁹⁷¹ Calov, Abraham: Adsertio invicta pluralitatis in Personarum Divinarum e V.T. stabilita Ao. 1651 Witebergae disputati ordinaria proposita. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

⁹⁷² Calov, Abraham: De Filii Dei Pro- $\nu\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota$ ante-Abrahamica, eaque divina e Joh. IIX. 58. disput. inauguralis Dan. Voit. Witeberg. Anno 1651. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

⁹⁷³ Calov, Abraham: Vindiciae succinctae loci Classici Col. I. 16. adversus Neo-Photinianos, Witebergae. Ao. 1652. und Calov, Abraham: $\tau\omicron\ \eta\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \alpha\rho\chi\eta\ \tau\omicron\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ e Joh. I.1. aeternam Verbi asserens existentiam, adversus strophas infelices perduellium aeternae Deitatis Verbi hostium Witebergae Anno 1652. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext. Zu diesem Topos bereits oben S. 188.

⁹⁷⁴ Nach Jung ist diese Schrift bereits 1646 während der Danziger Zeit erschienen.

⁹⁷⁵ Calov, Abraham: Demonstratio invicta Prae-existentia Filii Dei Ante-Marianae & antemundanae, e Scripturae testimoniis ab exceptionibus Photinianorum solide vindicatis & pro asserenda fide Catholica luculenter confirmatis Anno 1654. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

⁹⁷⁶ Calov, Abraham: Fides Veterum, & imprimis Fidelium Mundi ante diluvianum, in Christum verum Deum & hominem, ejusque passione meritoria Anno 1655. disput. Inaugurali Christiani Bilefeldi proposita und Calov, Abraham: Confessio Martyrum & aliorum fidelium, ac imprimis Ecclesiae Doctorum post S. Apostolorum excessum sub decem insignibus persequutionibus, & usque ad concilium Nicenum, voce, scriptis, publicis edita, ac morte innumerorum Confessorum obsignata de SS. & individua Trinitate, disputat. publ. exhibita Witebergae Anno 1658. Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

Abschließend führt Calov solche Werke an, in denen die sozinianische Häresie traktiert, aber nicht als Hauptgegner bekämpft wird. Die Nennung der Sozinianer bzw. die gemeinsame Bestreitung verschiedener Häretiker hat die systematische These zum Hintergrund, dass die Häresien konvergieren und gemeinsame Elemente besitzen. Zu dieser Gruppe von Schriften zählt Calov seine Schrift gegen den Arminianismus von 1655⁹⁷⁷, Abschnitt drei der 'Harmonia Haeretica', in dem Calixts Synkretismus mit der arminianisch-sozinianischen Häresie verglichen wird⁹⁷⁸, die gegen Grotius gerichteten Passagen in der Biblia Illustrata des Alten Testaments⁹⁷⁹ und schließlich die gegen seinen ehemaligen Kollegen am Danziger Gymnasium, Hermann Nicolai, gerichteten Streitschriften⁹⁸⁰. Der Kreis schließt sich mit der Neuauflage seines theologischen Frühwerkes, der 1635 in Rostock abgehaltenen Disputation über die CA⁹⁸¹.

An weiteren, verstreuten Orten der Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus nennt Calov Vorreden zu verschiedenen exegetischen Schriften⁹⁸²; auch die programmatischen Stellungnahmen der Universitäten Königsberg und Wittenberg zu virulenten dogmatischen Kontroversen, an deren Abfassung Calov beteiligt war, enthielten derartige Auseinandersetzungen⁹⁸³.

Im Jahr 1677 gab Calov dann endlich das deutsche Pendant zum Socinismus profligatus, die "Völlige Entdeckung der neuen socinianischen Secte", zum Druck⁹⁸⁴.

Die abschließende Sammlung der Scripta Antisociniana von 1684 bot dann eine Zusammenstellung der thematischen Hauptschriften. Hierzu gehören die Schriften gegen Crell aus der Rostocker Zeit mit den in Rostock

⁹⁷⁷ "Multa etiam contra Socinianos in consideratione Arminianismi Anno 1655. Witebergae edita." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext. Der Volltext des Titels lautet: Consideratio Arminianismi Sententiam novellae Sectae de omnibus Religionis Christianae capitibus Declarationibus Remonstrantium, e Scriptis cumprimis publicis fideliter exhibens, eandemque e Sacris literis, e Patrum Orthodoxorum monumentis succincte refellens, 27 Disputationibus in – quae Wittebergae est, Universitate, proposita. Praeside Abraham Calovio. Wittenberg 1655.

⁹⁷⁸ "Multa in Harmonia Calixtino Haeretica Sectione III. Arminiano-Sociniana Anno 1654. & 1655." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext. Welche 1654 erschienene Schrift Calov meint, ist mir nicht ersichtlich. 1655 erschien in Wittenberg die "Harmonia Calixtino-haeretica, novatores modernos, maxime Georg Calixtum nec non Christian Drejerum pernitioniae in plerisque fidei Articulis cum Calinianis, Pontificii, Arminianis et Socinistis, adversus Scripturam S. & Ecclesiam Catholicam collusionis ac conspirationis convincens."

⁹⁷⁹ "Multa in Annotatis super libros Universos Vet. Test. Hug. Grotio magnam partem Socinizanti oppositis Anno 1658. & seqq." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

Calov hat Grotius' Exegesen als Gegenfolie für seine eigenen Kommentare verwendet. Die Anti-Grotiana veröffentlichte Calov zu den meisten, wenn nicht allen Büchern des Alten und Neuen Testaments in regelmäßiger Folge auch nach 1668. Sie bilden den Grundstock für die Biblia Illustrata des Alten (Erscheinungsjahr 1672) und des Neuen Testaments (Erscheinungsjahr 1676).

⁹⁸⁰ "Nonnulla etiam in Scriptis Anti-Nicolaitanis Anno 1658." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext. Der 1605 in Danzig geborene Heinrich Nicolai war als Professor für Logik und Mathematik am Danziger Gymnasium zeitweilig Calovs Mitarbeiter. 1649 wurde er, wohl nicht ohne Beteiligung Calovs, aus diesem Lehramt entfernt. Er starb in Danzig 1660. Vgl. Bock (T I, P 1), S. 526-547.

⁹⁸¹ "Exegema Augustanae confessionis" Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext. Diese Schrift erschien 1665 in Wittenberg

⁹⁸² "In praelectionibus publicis in Epistol. ad Ebraeos, & ad Romanos, nec non de colloquiis Christi, item de λογοφανείας V. T. variae itidem contra Socinianos expedita sunt." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

⁹⁸³ "Programmata & Regiomonti & Witebergae proposita non paucae imprimis de locis Scripturae Classicis, nec non disputationes specialis, de diversis materiis, v.g. de gemino Christi ascensu in caelum, de peccato originali &c. Socinianorum corruptelas, & heterodoxias refellunt." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

⁹⁸⁴ "Germanica totius Socinismi Confutatio adhuc ἀνεκδοτος est." Angabe aus Soc. Prof. ²1668, Nachtext.

konzipierten aber nicht mehr gedruckten Erweiterungen, die Königsberger Disputationensammlung, drei Untersuchungen aus der 'Theologia Naturalis et Revelata', über die Natürliche Theologie, die Namen Gottes und die Einheit der göttlichen Essenz; ebenso zählen zu den 'Grundschriften' thematisch wichtige Schriften zur Satisfaktionslehre und Anthropologie (Urstandslehre), exegetische Grundlagen'widerlegungen' und schließlich die lateinische und deutsche Version des Socinismus Profligatus⁹⁸⁵.

2. Calovs Wertung des Sozinianismus

In der Königsberger Decas Dissertationum von 1639⁹⁸⁶ führt Calov die Widerlegung des Sozinianismus in Aufnahme jener methodischen Einsichten fort, die er als Gewinn der beweisstrategischen Reflexionen zur umfassenden und abschließenden Widerlegung Crells angekündigt hatte⁹⁸⁷. Diese Disputationensammlung ist als Vorarbeit zu einer das Gesamte der Lehre umfassenden synoptischen Untersuchung der sozinianischen Pseudo-Theologie konzipiert und macht als solche mit dem Sozinianismus in seiner systematischen Eigenart und seiner geschichtlich-theologischen Entwicklung bekannt⁹⁸⁸. Der erste Abschnitt behandelt unter Berücksichtigung biographisch-'psychologischer' Elemente die historische Entstehung des Sozinianismus (§§ 1–59), untersucht das leitende Prinzip oder Verfahren seiner Ausbildung – hier liefert Calov eine Analyse der systematischen Kernforderung des Sozinianismus, der Entsprechung von Schriftaussage und Vernunft –, skizziert den Verlauf der theologischen Ausgestaltung und belegt in allen dogmatischen Loci, dass die sozinianischen Lehraussagen ein 'rationales Gegenkonzept' der orthodoxen Heilsgrundlagen bieten (§§ 60–172)⁹⁸⁹. Der zweite Abschnitt handelt über die Differenz des Sozinianismus zur wahren Theologie des Hl. Geistes (§§ 163–173) und sein unklares Verhältnis zur natürlichen Theologie, aufweisbar an partieller Übereinstimmung mit deren Einsichten (§§ 173–179) und charakteristischen Differenzen zu den rational begründeten theologischen Überzeugungen (§§ 180 – 184). Im dritten Abschnitt beurteilt Calov den Sozinianismus aus dem Vergleich mit dem 'Gentilismus', also der heidnischen Religion (§§ 185-187), dem 'Mahometismus' (§§ 190-209) und 'Judaismus' (§§ 210-227) und schließlich den innerkirchlichen Häresien als seinen Vorläufern (§§ 228-259).

⁹⁸⁵ Vgl. im Anhang das Inhaltsverzeichnis dieser Sammelausgabe mit der Aufstellung der Schriften.

⁹⁸⁶ Calov, Abraham: Decas Dissertationum, de Pseudo-Theologias Socinianae ortu, methodo, et progressu. Abgedruckt in SAS I, S. 13-47b.

⁹⁸⁷ Dazu s. unten S. 245f.

⁹⁸⁸ Im Vortext schreibt Calov: "Sisto Tibi Prooemiales quasdam Dissertationes: Quas considerationi Pseudo-Theologias Socinianae praemittere volui, ut partim Isagoges instar essent ad accuratius examen, partim etiam commonefacerent de nonnullis historiam concernentibus. Erat enim constitutum synoptice hic sub incudem revocare universam eorundem Mataeologiam." SAS I, 13, Vorrede zur Decas Dissertationum, Z. 1-4.

⁹⁸⁹ Vgl. das Fazit in § 146: "Ita ergo sese habet *Universa Pseudo theologia Sociniana*: Cujus delineationem hic exhibere volui ... ut quod demonstrare cepi tanto luculentius evaderet, nimirum totam illam haeresin magis e lacunis corruptae rationis, quam e // fontibus divinae revelationis profluxisse" SAS I, 31a-b.

In dem abschließenden Corrolare⁹⁹⁰ wird das für die Widerlegung der sozinianischen Lehraussagen erforderliche kontroverstheologische Verfahren erörtert.

2.1 Begrifflich-methodische Vorverständigungen über die Betrachtungsweise des Phänomens 'Sozinianismus'

In den einleitenden Paragraphen (I-VII) handelt Calov über die Betrachtungsweisen (realis, nominalis etc.) des Themas. Die Untersuchung hat an erster Stelle eine Erörterung der theologischen Spezifika (Res) des Sozinianismus zur Aufgabe; erst wenn 'die Sache' festgestellt ist, kann in Übereinstimmung mit ihr eine die lehrmäßigen Eigentümlichkeiten verdichtende dogmatisch-terminologische 'Etikettierung' erfolgen⁹⁹¹.

Dann sind die Vorgehensweise und die Anforderungen der Sacherörterung näher zu bestimmen. Diese kann die sozinianische Theologie als Ganze betrachten, so dass sie aufzeigt, wie die sozinianische Glaubenslehre insgesamt beschaffen ist; oder sie richtet sich auf die einzelnen Glaubensartikel, die in der Zusammenstellung die sozinianische Glaubenslehre vollständig ausmachen⁹⁹². Diese beiden Herangehensweisen sind nicht als exklusive Alternative zu verstehen, sondern bringen verschiedene Gesichtspunkte der Betrachtung, das Gesamte der Lehre als systematische Einheit und als aus Teillehren Zusammengefühtes, zum Ausdruck. Die im Folgenden ausgeführten Differenzierungen gelten für beide Herangehensweisen: Die Sacherörterung kann die sozinianische Theologie als 'wesenhaft Ganzes aus sich heraus' (totum per se & essentielle) oder als 'aus ihren Bestandteilen zusammengestelltes Ganzes' (totum per accidens) betrachten. Im ersten Fall wird das gesamte 'Lehrgebäude' in dem inneren Zusammenhang allein seiner systematisch zentralen Lehrinhalte betrachtet. Der zweite Betrachtungsmodus nimmt ebenfalls das Gesamte der sozinianischen Lehre in den Blick, allerdings ohne jene ordnende Systematik zwischen den Kernlehren herzustellen und ohne die Lehren von minderer systematischer Relevanz auszusondern⁹⁹³.

Die beiden spezifisch konstituierten 'Ganzen' können wiederum auf zwei unterschiedliche Weisen betrachtet werden. Die Betrachtung 'hinsichtlich der gestaltgebenden Form' (formaliter) eruiert den inneren Zusammenhang

⁹⁹⁰ "I. De ἐναντιοφανεῖα Dogmatum Socinianorum juxta Disput. Seriem" (SAS I, 47b-48a) und "II. De contradictionibus Socinianorum quoad propriae sententiae professionem", Unterpunkte II-IX (SAS I, 48a-51b). Dazu unten S. 246-254.

⁹⁹¹ "Praemittenda enim rei consideratio nominis impositioni, siquidem nomina rerum indoli convenire debeant." SAS I, 13a, § 2.

⁹⁹² "Quantum ad rem ipsam: dupliciter considerari potest Theologia Sociniana: 1. ὁλικῶς, ut exhibet totam fidei Sociniana doctrinam. 2. μερικῶς quoad dogmata partialia, vel articulos fi- // dei, qui conjunctim accepti constituunt integram fidei Sociniana doctrinam." SAS I, 13a, § 3.

⁹⁹³ "dupliciter spectari potest: 1. ceu totum per se & essentielle. 2. ceu totum per accidens vel accidentale. Illud, cum doctrina fidei integra, quoad essentialia sua consideratur citra ea, quae accidentaliter ad eandem spectant. Hoc cum universa fidei Socini, & qui Socino adhaerent, doctrina, tam in accidentalibus, quam essentialibus suis dogmatibus spectatur." SAS I, 13b, § 4.

"Cum enim essentialia inter se cohaereant, unumque ab altero dependeat & respectum habeat ad aliud, ita ut mutuo concurrant ad constituendam Theologiam Socinianam, qua talem; inter accidentalialia vero non sit nexus ejusmodi, sive quoad se mutuo, sive respectu essentialium // dogmatum: proinde illa seorsim unum per se, at cum his conjunctim unum per accidens inferre dicuntur, ut terminos istos analogice hic applicem." SAS I, 13b-14a, § 5.

oder das verbindende Element (*unio aliqua*), welches zwischen den wesentlich oder außerwesentlich (*per accidens*) zusammengehörenden Lehrstücken besteht. Die Betrachtung 'hinsichtlich der Sachbestandteile' (*materialiter*) richtet sich auf die Einzellehren in ihrer additiven Vollständigkeit, ohne zu betrachten, was ihre Einheitlichkeit herstellt und ohne nach der inneren Systematik der Verbindung und der Anordnung zu fragen⁹⁹⁴.

Calov wird in der Folge über die sozinianische Theologie als wesenhaft konstituiertes Ganzes (*totum essentiale*) handeln. Um das Gesamte ihres Wesens bestimmen zu können, sind ihr ursprungshaftes Hervorgehen (*origo*) sowie ihre Differenz (*distinctio*) zu jedweder anderen Form der Theologie zu betrachten⁹⁹⁵.

Ab Paragraph VII stellt Calov in Anwendung der entfalteten terminologischen Kategorisierungen die *Origo*⁹⁹⁶ dar: *Materialiter* sei Lelio, *formaliter* Fausto Sozzini der Begründer des Sozinianismus; denn Lelio habe das, was als sozinianische Theologie bekannt ist, ausgedacht und erfunden, während Fausto die verstreuten Teillehren Lelios zu einem Lehrgebäude gestaltet habe⁹⁹⁷. Die 'materiale' Rückführung des Sozinianismus auf Lelio belegt Calov daran, dass die christologischen Kernlehren des Sozinianismus und die Auffassung vom Herrenmahl, von denen alle übrigen Dogmen des Sozinianismus 'konstruiert' abhängen, von Lelio eingeführt wurden⁹⁹⁸. Calovs Zuordnung wird auch durch Fausto Sozzinis Bekenntnis bestätigt: Lelio sei derjenige Theologe seiner Zeit gewesen, der am genauesten über die christlichen Dogmen nachgedacht habe und der von Gott derjenigen Offenbarungen gewürdigt worden sei, die Gott unter allen Menschen verbreitet wissen wollte⁹⁹⁹; und dieser allein war sein einziger Lehrmeister¹⁰⁰⁰. Mit dem aristotelischen Begriffspaar 'materialiter-formaliter' sagt Calov: Lelio hat den Rohstoff an theologischen Überzeugungen beigetragen. Diese wurden von Fausto nicht nur in eine systematisch folgerichtige Ordnung gestellt; sie haben vielmehr erst in dem bzw. als der Gesamtzusammenhang des von Fausto gestalteten Lehrgebäudes ihr spezifisches Gepräge als sozinianische Lehrmeinung erhalten. Es war somit Fausto, der die Natur, die Eigenart und das Wesen (*forma*) dieser neuen Theologie bestimmt und sie umfassend dargestellt hat

⁹⁹⁴ "Porro *utrumque totum* consideratur adhuc bifariam: 1. *Formaliter* in quantum est totum, seu ratione partium inter se cohaerentium, per unionem aliquam, sive per se cohaereant, sive per accidens tantum concurrant ad totius constitutionem. 2. *Materialiter* ratione eorum, quae totum constituunt, quomodocunque, prout universa quidem respiciuntur, at non sub unione, vel ratione ipsius connexionis & dispositionis." SAS I, 14a, § 6.

⁹⁹⁵ "Dicam primo de Theologia Sociniana, in quantum ea *totum essentiale* constituit: cujus notanda tum *origo*, tum ab alia quavis Theologia *distinctio*." SAS I, 14a, § 7.

⁹⁹⁶ SAS I, S. 14a – 20b.

⁹⁹⁷ "Origo hujus Theologiae, si *materialiter* spectatur, ad *Laelium Socinum Senensem* refertur: si *formaliter*, ad ... illius e fratre nepotem *Faustum Socinum Senensem*: quandoquidem ab *illo* sit *potissimum* ratione *inventionis*; ab hoc (Fausto) ratione *dispositionis*." SAS I, 14a, § 8.

⁹⁹⁸ "Prius (der materiale Ursprung des Sozinianismus durch Lelio) constat (I.) e dogmatum essentialium inductione. Dogma ... de JESU CHRISTI persona ... de officio Christi mediatorio ... opinio(nem) de Coena Domini"; "nullus pene sit Theologiae hujus essentialis articulus, quin a praedictis pendeat" SAS I, 14a, § 9.

⁹⁹⁹ "unicum suae aetatis, cum morum integritatis ... tum ... sacrarum literarum peritiae, divinarumque oraculorum intelligentiae exemplar; cui uni patefecerit Deus, quae omnibus manifesta esse voluit" SAS I, 14a, § 10.

¹⁰⁰⁰ "Quin etiam in UNIVERSA ipsa divinarum rerum scientia ... praeter UNUM Laelium patrum meum ... vel potius praeterea paucula quaedam ab ipso conscripta, & multa annotata NULLUM PRORSUS MAGISTRUM me habere contigit." SAS I, 14a, § 10. Die Hervorhebung durch Großbuchstaben dürfte von Calov stammen.

(constituit)¹⁰⁰¹. Die Richtigkeit dieser genetischen Interpretation lässt sich aus Faustos eigenen Schriften ebenso belegen¹⁰⁰² wie aus dem Urteil Moskorzowskis, des zeitgenössischen Herausgebers von Faustos Schriften, der in seiner Einleitung erklärt, in der von Fausto gelehrten Religion sei der Weg zur höchsten Seligkeit wieder entdeckt¹⁰⁰³.

Höchst charakteristisch für das Selbstverständnis des Sozinianismus als theologische Gruppierung ist die im Folgenden von Moskorzowski geäußerte Einschätzung, der Weg zur höchsten Seligkeit sei vor Christus den Menschen noch nicht offenbart worden und bald nach Christi Verkündigung wieder in Vergessenheit geraten¹⁰⁰⁴.

2.2 Calovs Geschichtsdarstellung

In der anschließenden spezifizierten Erläuterung des Entstehens der sozinianischen Theologie stellt Calov Lelio und Fausto Sozzini, die Gründerväter dieser Lehre, vor¹⁰⁰⁵. Für die historisch-biographische Darstellung rezipiert Calov mit Przyrkowskis 'Vita Fausti Socini' von 1637 die neueste sozinianische Literatur. Der Leser kennt die Lebensläufe der beiden Sozzini bereits, so dass im Referat an den Kenntnissen und Einsichten der modernen Forschung als Gegenfolie deutlich werden wird, was Calov eventuell abblendet bzw. welche Informationen ihm nicht zugänglich waren. In Calovs Darstellung bildet die Faktenaufzählung die Grundlage. Natürlich bewertet er das 'objektiv Präsentierte': Sein Urteil ist zurückhaltend, tendiert aber dennoch deutlich ins Negativ-Peiorative - allerdings ohne ein Horrorbild der Charaktere vor Augen zu stellen.

2.2.1 Lelio Sozzini

Lelios Motiv, über die christliche Religion nachzudenken, habe in der 'Erkenntnis' bestanden, dass die meisten Dogmen der Kirche den Zeugnissen der Schrift entgegenstünden, besonders wenn man diese Dogmen vor dem Richtstuhl der Vernunft begutachte¹⁰⁰⁶. Calov wertet Lelios Widerspruch

¹⁰⁰¹ "novae huic Theologiae formam aliquam induxit, eamque integram constituit" SAS I, 14a, § 11.

¹⁰⁰² Calov verweist als Beleg für seine Charakterisierung an erster Stelle auf Fausto Sozzinis Schrift 'De Religione Christiana'. SAS I, 14a-b, § 11.

¹⁰⁰³ "via ad supremam beatitudinem" SAS I, 14b, § 12. Dies ist, wie Calov mit Verweis auf den Rakower Katechismus belegt, die sozinianische Beschreibung der Christlichen Religion.

Der Verfassername wird genau genommen nicht erwähnt. Calov spricht von dem 'testimonium Equitis Poloni'. Man kann davon ausgehen, dass Moskorzowski, der zeitgenössische Herausgeber der Schriften Faustos, gemeint ist.

¹⁰⁰⁴ "quam (der Weg zur höchsten Seligkeit) per plura annorum millia ante adventum Christi humanum genus semper desideravit, SEMPER IGNORARIT, quam ipsi Mosaicae legis cultores pertenui aliquando suspicione odorati NUNQUAM aperte deprehendere potuerint, quam denique a Christo Apostolis patefactam mox succrescentium errorum spinis obsitam, atque dira obruente caligine abditam rursus exacto fabularum senticeto ac reddita veritatis luce benignissimus Deus (Calov: opera sc. & ministerio F. Socini) detexerit atque restituerit." SAS I, 14b, § 12.

¹⁰⁰⁵ "Specialis explicatio Originis, De Lelio Socino primo auctore" (S. 14b-15b, §§ 13-22) und "De F. Socino, altero Theologiae hujus auctore" (S. 15b-18b, §§ 23-45).

¹⁰⁰⁶ "Qui (Lelio) vix dum ex Ephebis egressus ... jam novam moliri cepit Theologiam: quod nempe cum Scripturas evolveret ... suoapte nitens iudicio, censeret plurima Ecclesiae dogmata divinis adversari testimoniis, praesertim ubi eadem ad rationis tribunal sisteret" SAS I, 14b, § 13.

gegen die Dogmen der Altgläubigen gar nicht erst mit 'reformatorisches Kategorien', sondern identifiziert als dessen Motiv bereits dasjenige, was im Kern den gesamte Sozinianismus antreibt (*primum religionis Socinianae principium*), nämlich die Überzeugung, dass es 'kein Teilstück der christlichen Religion gebe, das nicht mit der Vernunft übereinstimme'¹⁰⁰⁷; folgerichtig darf es in der Theologie insgesamt, also auch in den Dogmen und in der Schrift, keine Lehräußerung geben, die mit der Ratio nicht übereinkommt¹⁰⁰⁸.

Aus einer doppelten 'Triebfeder' heraus habe Lelio dann begonnen, das Vorbild der gesunden und überkommenen Lehre (*ὑποτύπωσις sanae & receptae doctrinae*¹⁰⁰⁹) kritisch zu prüfen und auf dieser Basis einen Gegenentwurf 'auszusinnen': Erstens wirkte sich die Halbbildung eines juristischen Lientheologen aus, der, für einen Autodidakten typisch, lieber lehren als lernen wollte¹⁰¹⁰; zweitens fußten Lelios Einwänden auf dem Missbrauch der Philosophie, indem nämlich philosophische Prinzipien im Sinne von rationalistischen Spitzfindigkeiten gegen die nur oberflächlich gefassten und bedachten theologischen Sachen angeführt werden. In der Anwendung dieses Verfahrens war Lelio zu so etwas wie einem hermeneutischen Grundsatz durchgedrungen, der forderte, nichts sei zu glauben, was nach dem Urteil der Vernunft und der von Natur eingeborenen Prinzipien widersprüchlich sei¹⁰¹¹. In der Hauptsache war Lelio aber nicht mit der Transformation der Credenda beschäftigt, sondern damit, diejenigen Axiome des Glaubens, die er nicht vernünftig begreifen konnte, mit Einwänden und 'abenteuerlichen Fragen' verdächtig zu machen; schließlich sei es immer leichter zu zerstören als aufzubauen¹⁰¹².

Trotz seiner Vorbehalte gegen die überkommene Lehre war Lelio bemüht, den Schein der Rechtgläubigkeit zu wahren. Daher operierte er vornehmlich aus der Deckung: Seine Überlegungen brachte er in der Form zweifelnder Anfragen vor, die er, um keinen Anstoß zu erregen, als Belehrungswünsche eines Lernenden ausgab¹⁰¹³. Er wurde aber ermahnt, exemplarisch am 1.1. 1552 von Calvin, der mit dieser Art von Einwänden nichts zu tun haben wollte¹⁰¹⁴. Lelio ließ sich aber nicht ermahnen, obwohl er das Exempel

¹⁰⁰⁷ "NULLA est Christianae Religionis PARTICULA, quae cum ratione non conveniat" SAS I, 14b, § 13. Dies ist genau genommen keine Aussage Lelios selbst, sondern sie stammt von Schmalz aus einer Disputation gegen Franz (dazu oben S. 187); Calov behauptet mit diesem zuspitzenden Zitat, daß Lelios Ansatz durch Schmalz' Aussage im Kern wiedergegeben sei und sich als *principium primum* des Sozinianismus durchgehalten habe.

¹⁰⁰⁸ "*quae cum ratione non convenit opinio, ea etiam in Theologia locum NULLUM habere potest*" SAS I, 14b, § 13.

¹⁰⁰⁹ SAS I, 14b, § 14.

¹⁰¹⁰ "ὀλιγομάθεια, quod ubi admodum adolescens in studio Juris se continere non posset, in doctrinam Ecclesiae *absque praevia institutione* irruerit, & quod solent ἀπτοδιδάκτοι, mox doctor simul, & discipulus esset, vel potius docere prius vellet, quam discere." SAS I, 14b, § 14.

¹⁰¹¹ "*Philosophiae abusus*; quando solida Theologiae peritia destitutus Philosophiae principii dogmata Ecclesiae adoriri non dubitavit, eademque rationis argutiis impugnavit; in quo studio id profecit, ut tandem nihil crederet, quod *rationi*, & *principiis natura insitis repugnare* judicaret." SAS I, 14b, § XIV.

¹⁰¹² "maxime vero in eo occupatus erat Laelius, ut dubiis et quaestionibus portentosis fidei axiomata, quae non intelligebat, dubia faceret ... quum facilius sit destruere, quam adstruere" SAS I, 15a, § 15.

¹⁰¹³ "qui tamen vitandae offensionis gratia addiscendi tantum studio a se fieri simulabat" SAS I, 15a, § 16.

¹⁰¹⁴ Dazu oben S. 62.

Servets, der 1553 auf den Urteilsspruch des Senates der Stadt Genf hin verbrannt worden war, vor Augen hatte¹⁰¹⁵.

Zweimal, 1551 und 1557, war Lelio in Polen, wo er besonders unter den Adligen mit der Werbung für seine häretischen Gedanken erfolgreich war und die Gemüter ansteckte und vergiftete¹⁰¹⁶. Das Motiv für die zweite Reise belegt nach Calov, dass Lelio die Härte und die Konsequenzen der Kontroverse scheute: Nachdem der Versuch einiger der in Genf ansässigen Italiener, unter ihnen Lelio, Servets Häresie erneut anzufachen, zu Streit mit dem Senat geführt hatte, wich Lelio nach Polen aus¹⁰¹⁷. Er arbeitete nach seiner Rückkehr von Zürich aus im Stillen und wirkte vorwiegend auf seine Landsleute, die durch Deutschland und Polen zerstreut waren¹⁰¹⁸.

Zu seinen Anhängern gehörten neben anderen die Brüder Celso, Cornelius und Camillo, der Neffe Fausto sowie einige Frauen der Familie. Als die Inquisition 1559 zugriff, wurde Cornelius gefasst, während andere Familienmitglieder teils getötet wurden, teils sich zerstreuten. Fausto floh aus Angst nach Lyon, wo er auch 1562 lebte, als Lelio im 37. Lebensjahr in Zürich starb¹⁰¹⁹.

2.2.2 Fausto Sozzini

Nun sollte Fausto veröffentlichen, was Lelio noch als unreif geheim halten wollte¹⁰²⁰ und aus diesen Vorarbeiten eine neue Religion schaffen¹⁰²¹. Wie Lelio wurde Fausto in Siena geboren, und zwar - nach der Zählung des alten Kalenders - am 4. Dezember 1539. Er war der Sohn Alexanders, des Bruders Lelios und über die Mutter mit den führenden Familien Sienas verwandt¹⁰²². Fausto war im frühen Bildungsalter ohne Eltern. Im Selbststudium eignete er sich Kunst und schöne Literatur (*artes et bonae literae*) an, aber nichts von Philosophie und scholastischer Theologie; selbst von der im Bildungskanon grundlegenden Logik waren ihm nur unbedeutende Bruchstücke geläufig¹⁰²³. Bis zu seinem 23. Lebensjahr hatte Fausto stattdessen die erwähnte leichte Literatur eingesogen und zugleich Jura studiert¹⁰²⁴. Den Ansatz der Lehre Lelios baute er – 'derart vorbereitet'

¹⁰¹⁵ Servet, der 1553 "ex Senatus Genevensis sententia cremabatur". Calov äußert keinen Ton der Kritik. SAS I, 15a, § 17.

¹⁰¹⁶ "ubi plurium e Nobilitate Polonica animos haeresi sua occupabat & inficiebat" SAS I, 15a, § 19.

¹⁰¹⁷ "e favillis Serveti flammis quasdam haereseos ipsius excitare, tum illis quoque inter alios favit Laelius Socinus, donec linguis ipsorum divisus in Samosatani partes clam transiret" SAS I, 15a, § 18.

¹⁰¹⁸ SAS I, 15a, § 19.

¹⁰¹⁹ SAS I, 15a, § 20.

¹⁰²⁰ SAS I, 15a, § 21.

¹⁰²¹ "Faustus ... donec novam exinde Religionem produceret" SAS I, 15a, § 22.

¹⁰²² Er ist geboren, wie Calov mit beinahe astrologischer Liebe zum Detail vermerkt, "duabus horis et tribus fere quadrantibus ante ortum Solis diei quinti mensis Decembris (4.12) secundum calendarium vetus". Die Mutter war eine Tochter von "Agnetae Burgensis Petruccii, Senensis quondam Reip. Principis, ac Victoriae Piccolomineae filiam" SAS I, 15b, § 23.

¹⁰²³ "Istis autem parentibus suis orbatu, ea aetate, quae capienda literarum & ingenii cultui maxime docilis est, LEVISSIME & OMNI PRAECEPTORE DESTITUTUS bonarum artium & literarum studiis operam impendit. Sed nec Philosophiam UNQUAM sese didicisse nec (scholasticam quam vocant) Theologiam UNQUAM se attigisse, & ipsius Logicae artis NIHIL NISI RUDIMENTA QUAEDAM idque valde sero se degustasse agnoscit." SAS I, 15b, § 24. In den kursiv gesetzten Zeilen gibt Calov nach eigener Aussage Selbstzeugnisse Faustos aus dessen Briefen wieder.

¹⁰²⁴ "levi literarum tinctura, simulque Jurisprudentiae studio ... prima Socini occupata fuit ad annum usque tertium & vicesimum" SAS I, 15b, § 25.

wird man mit Calov sagen dürfen – unterdessen in Lyon in zurückgezogener Beschäftigung (*studio privato*) aus¹⁰²⁵. Das 23. Lebensjahr erwähnt Calov nachdrücklich, um eine Zäsur in Faustos Leben zu markieren. Lelio starb, und Fausto kehrte nach Italien zurück, wo er vom 23. bis zum 35. Lebensjahr (1562-1574) am Hofe Cosimos I. lebte. Im Selbstzeugnis spricht Fausto von Jahren, die er in müßigem Leben verbrachte, so dass er, in die Reize und Verlockungen des Hoflebens verstrickt, so gut wie dahinwelkte¹⁰²⁶. In dieser höfischen Umgebung schrieb er in italienischer Sprache jenes 'Büchlein' über das Ansehen der Hl. Schrift¹⁰²⁷.

Calov unterbricht an dieser Stelle die Geschichtsdarstellung und schiebt eine eingehende Charakterisierung der Person Faustos ein. Um die Summe voranzustellen - Calov will Fausto als größtenwahnsinnigen Autodidakten zeigen. Dieser Halbgebildete wurde unter Beihilfe der verstreuten Bemerkungen Lelios zu einem solchen Theologen, der es unternahm, beinahe die gesamte Theologie, die in der christlichen Welt seit der Zeit der Apostel gelehrt wurde, zu Fall zu bringen¹⁰²⁸. So ungeheuer der Wille zur Destruktion, so anmaßend war der pädagogisch-missionarische Anspruch. Bereits seit seiner Baseler Zeit, in der die Schriften gegen Covet und Pucci entstanden, und in der Folge in den Auseinandersetzungen mit dem Nonadoranten Davidis, dem Reformierten Andreas Volanus, dem gesellschaftspolitisch konservativen 'Unitarier' Jakob Palaeologus oder dem Posenschen Jesuitenkolleg¹⁰²⁹ nahm er sich vor, die ganze christliche Welt zu unterweisen¹⁰³⁰. Seine empörte Missbilligung kann Calov nur mit Mühe zügeln: Dieser, der bei niemandem anderen als seinem Onkel Lelio Theologie gelernt hatte, der nur schwach in der Logik war und das Griechische nur leicht gelernt, sich mit Hebräisch nur gerade eben beschäftigt hatte und vom Disputationswesen nichts verstand, wollte die ganze christliche Welt belehren und über ihre Irrtümer aufklären¹⁰³¹. Faustos Defizite sind nicht vom Gegner unterstellt; das belegt Calov mit selbstkritischen Äußerungen Faustos¹⁰³². Im Widerspruch zu diesen

¹⁰²⁵ SAS I, 16a, § 25.

¹⁰²⁶ "*in patriae otio, & partim in aula Francisci Magni ducis Hetruriae ... adeoque et aulicas Sirenes pene consenuerit*" SAS I, 16a, § 26. Der Fehlinformation, Fausto habe am Hof Franz' I. in Florenz gelebt, sitzt auch noch Fock (Socinianismus) S. 162 auf.

¹⁰²⁷ "Inter hasce tamen Sirenes conscripsit Faustus Socinus libellum *de sacrae scripturae auctoritate lingua Italica*" SAS I, 16a, § 27.

¹⁰²⁸ "et ecce qui *nunquam annis juvenilibus vel Philosophiam vel Scholasticam Theologiam vel artem Logicam* didicerat & levissime saltim ac *omni praeceptore destitutus bonarum artium & literarum studiis operam impenderat, reliquii vero temporis in aula perdiderat*, is derepente ex notis istis Laelianis Sporadicis *quas in manus suas non absque mirabili Dei opera atque consilio pervenisse* persuasus erat tantus evasit Theologus, ut non modo Scholasticam Theologiam aggredi & refellere, sed & cum viris ejus aetatis doctissimis disputationes gravissimas inire, imo *universam pene Theologiam in orbe Christiano* inde & Apostolorum temporibus frequentatam evertere praesumeret." SAS I, 16a, § 28.

¹⁰²⁹ SAS I, 16a, § 30.

¹⁰³⁰ "totum orbem Christianum praesumere docere" SAS I, 16a, § 31.

¹⁰³¹ "qui a nemine nisi Laelio edoctus erat" SAS I, 16a, § 31 und "*ne rudimenta quidem Logicae artis delibasset* (Faustus Socinus) *Graecae... leviter ... Hebraeae vix dum attigisset ... totum orbem Christianum erudire ... nunquam artis disputandi rudimenta didicisset*" SAS I, 16b, § 32.

¹⁰³² Die Schwächen in der Dialektik spricht Fausto in seinem 'Brief an eine herausgestellte Persönlichkeit' (Epistola F.S. qua excellentissimi cujusdam viri literis respondet; BFP I, 486a-490b) offen an (vgl. SAS I, 16b, § 32). Das zweite autobiographische Dokument ist Faustos Entgegnung auf Puccis Widerlegungsschrift. Hier nimmt Fausto zu seinen defizitären Kenntnissen der biblischen Sprachen Stellung: "Quod vero ais supellectilem meam Hebraeam & Graecam, ut te perterre facerem, proferre opus non fuisse, quo consilio id dicas, plane equidem ignoro, cum te ipsum latere non possit, ejusmodi meam supellectilem non valde curtam modo, sed

eingestandenem Bildungsmängeln steht Faustos gleichzeitiger Anspruch, nach den Maßstäben exakter Philologie Exegese zu treiben¹⁰³³. Dass Fausto ein solch eklatanter Widerspruch zwischen den philologischen Defiziten und der Anmaßung texttreuer Einsichten nicht selbst in die Augen gefallen ist, erklärt sich nach Calov aus seiner übergroßen Selbstliebe (φιλαυτία)¹⁰³⁴.

Selbstliebe und Unbeherrschtheit sind überhaupt die Grundzüge in Fausto Sozzinis Charakter, wie Calov im Weiteren herausstellt. Der Nachweis erfolgt weniger als abwägende Charakterstudie; eher liefert Calov eine holzschnittartige Typisierung der 'Persönlichkeit' Fausto Sozzinis.

Dennoch erreicht er, besonders da Calovs Quellen, Aussagen von Zeitgenossen Faustos, den Geist des historisch Authentischen atmen¹⁰³⁵, eine Art von Annäherung an eine konkret geschilderte und natürlich kritisierte Person der jüngeren Zeitgeschichte.

Squarcialupo hatte Fausto ermahnt, bei aller Begabung zur Rede und zur Schrift bescheidener aufzutreten und nicht die eigenen Einsichten mit dem immer wieder gezeigten eitlen Selbstgefallen herauszustreichen; zumal er grundsätzlich gut daran täte, mehr dem Urteil derjenigen zu vertrauen, die in der Sache kundiger seien als er¹⁰³⁶. In Faustos Entgegnung kann die nach außen getragene Bescheidenheit die ungeheuerere Selbstwertschätzung nur schlecht maskieren: Den von Squarcialupo unterstellten Charakterfehler der Selbstherrlichkeit weist Fausto zurück¹⁰³⁷ und liefert sogleich eine 'plausible' Erklärung für das Entstehen dieser Unterstellung¹⁰³⁸: Jeder müsse bestätigen, dass er abseits der religiösen Belange zurückhaltend und bescheiden auftrete. In Religionsfragen sei die Lage eine ganz andere: Hier nehme er wahr, dass nur allzu viele in jenen Irrtümern befangen seien, aus denen Gott in seiner Güte (bonitas) ihn, Fausto, herausgerissen habe¹⁰³⁹.

Faustos 'objektive' Begründung für die Beharrlichkeit, mit der er an eigenen Einsichten festhält, kommentiert Calov unmittelbar in direkter Anrede: "Das

PROPEMODUM NULLAM esse GRAECOS enim FONTES ut egomet omnibus dico LEVITER ADMODUM degustavi: HEBRAEOS VIX DUM attigi. Sed ea divina oracula, quae nobis DILIGENTISSIME & RELIGIOSISSIME expendenda & tractanda sunt, HEBRAEIS & GRAECIS LITERIS fuerint consignata, NECESSE EST, cum de SENTENTIA ALIQUORUM VERBORUM dubitatio incidit HEBRAEUM aut GRAECUM exemplar consulere, & quatenus doctissimorum virorum ope & nostro simul iudicio atque ingenio progredi possum secundum eorundem exemplarium veritatem locum interpretari, quo SINE ACCURATA IPSORUM VERBORUM EXAMINATIONE FIERI NEQUIT. Quare & id ante hac a me factum".

SAS I, 16b, § 33.

¹⁰³³ SAS I, 16b, § 33.

¹⁰³⁴ "Quanta ... *animi praesumptio*, quae Φιλαυτία Socino fuerit ... ex his colligere licet" SAS I, 17a, § 34.

¹⁰³⁵ Handelt es sich doch um Zitate aus dem Briefwechsel zwischen Fausto und seinem ebenfalls ins Exil gewanderten italienischen Landsmann Squarcialupo sowie Belege aus der 1637 erschienenen Biographie Przytkowskis. Zu Przytkowski vgl. oben Abschnitt S. 152.

¹⁰³⁶ "*Novi .. tuas insignes animi & linguae & calami dotes. Unum in te desideramus, ut minus tibi blandiari, magis aliisque credas, qui te in tuis rebus possunt admonere.*" SAS I, 17a, § 34. Der im frühen 16. Jahrhundert in Piombino geborene Marcello Squarcialupo ist einer jener gebildeten italienischen Glaubensflüchtlinge – er studierte Medizin und Physik –, die zuerst in der Schweiz, dann in Siebenbürgen eine neue Heimat fanden. Squarcialupo starb nach 1581. Vgl. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 2, S. 907-910.

¹⁰³⁷ "*me a vitio isto procul abesse*" SAS I, 17a, § 35.

¹⁰³⁸ "*Atqui cur tamen & vos & illi aliter senserint, statim explicabo.*" SAS I, 17a, § 35.

¹⁰³⁹ "*Si prius illud monuero, extra religionis negotium neminem fortassis negaturum videri me de me ipso satis humiliter sentire. At IN RELIGIONIS NEGOTIO longe secus videtur. Causa est, non quod ego mei ipsius opinione aliqua inflatus sim & meliora & monenti & docenti acquiescere nolim; sed quod cum compertissimum habeam; ALIOS adhuc MULTIS in erroribus versari, ex quibus Deus bonitate sua me PENITUS extraxerit*" SAS I, 17a, § 35.

ist dein Hochmut, Fausto, dass Du allein meinst weise zu sein."¹⁰⁴⁰ Während Fausto seine Einsichten auf Gottes Wirken an ihm zurückführt, will Calov sie, modern gesprochen, als einen bloß künstlich verobjektivierten Subjektivismus entlarven.

Wenn Fausto dann in der Beschreibung seiner Qualitäten fortfährt, malt er Calovs Vorhaltungen in eigenen Worten aus: "Ich kann für mich eine höchste Findigkeit des Verstandes in Anspruch nehmen – man gestatte es mir, dass ich selbst mir eine solche zuschreibe - , welche die Natur mir mitgegeben hat; dazu verlieh Gott meinem Herzen eine besondere Frömmigkeit"¹⁰⁴¹. Solche Worte sind nach Calov eben nicht Ausdruck der selbstbewussten Einschätzung eigener Qualitäten, sondern Ausweis einer übersteigerten Selbstliebe, die das Selbstverhältnis im Modus eitlen Wohlgefollens an sich bestimmt¹⁰⁴². Dies sei das Fundament, auf welchem Faustos Entschlossenheit in Religionsfragen ruhe: 'So konnte es nicht anders sein, als dass ich (Fausto), was die Dogmen selbst und ihre Begründungen betrifft und auch in Fragen der Schriftauslegung und über den Weg zur eröffneten Wahrheit und schließlich die Art und Weise, ihn richtig zu beschreiten, mich von anderen offenkundig unterscheiden und meine Lehre fest vertreten, ja unerbittlich verteidigen musste'¹⁰⁴³.

Was Sozzini als Standfestigkeit ausgibt, hält Calov für nichts als starrsinniges Beharren auf einmal gefassten Irrtümern. Dafür gibt es zusätzlich zu jener übersteigerten Selbstwertschätzung eine zweite Ursache – Sozzinis unmäßig-unbeherrschtes Temperament¹⁰⁴⁴, ein Zug, den auch Przykowski vom jungen Höfling Fausto berichtet¹⁰⁴⁵. Anders aber als sein Biograph will, ist diese Hitzigkeit nicht beizeiten ausgegoren. Squarcialupo charakterisiert Fausto noch in Polen als theatralischen Pathetiker¹⁰⁴⁶, den das innere Hin-und-Her seines Gemütes von einer ruhig-gefassten Betrachtung der Dinge abgehalten habe und zur sofortigen Verbreitung seiner Einfälle antrieb. Der Vorwurf ist ein doppelter: Was Fausto in den Sinn kam, brachte er umgehend, mithin schlecht vorbereitet und voller gedanklicher Flüchtigkeitsfehler, zu Papier; in der Öffentlichkeit hat er dann seine 'Einsichten' in einer polemischen Unmäßigkeit sondergleichen

¹⁰⁴⁰ "Atque haec est tua, Fauste, praesumptio, quod sapias solus" SAS I, 17a, § 35.

¹⁰⁴¹ "*cumque praeter animi SUMMAM QUANDAM INGENUITATEM (sit mihi fas de meipso haec praedicare) quam mihi natura indidit, Deus pietatem aliquam cordi meo inseverit.*" SAS I, 17a, § 35.

¹⁰⁴² "Ecquis vero ex proprio suo praeconio SUMMI INGENUITATIS a natura inditae, & PIETATIS cordi insitae divinitus, non colliget Φλαυτίας studium Tibi natura proprium!" SAS I, 17a, § 35.

¹⁰⁴³ "*nulla ratione fieri potest, ut saepissime, cum de Religione agitur, a coeteris non aperte dissentiam, sententiamque meam ARCTE retineam, sive in ipsis DOGMATIBUS, sive in DOGMATUM PROBATIONIBUS sive in DIVINARUM LITERARUM INTERPRETATIONIBUS sive in VERITATIS PATEFACIENDAE VIA ATQUE RATIONE, sive quacunque alia in re, ubi de Dei Christique gloria & animarum salute agitur.*" SAS I, 17a, § 35.

¹⁰⁴⁴ "hinc etiam colligo *Erroris pertinaciam* Socino nimium familiarem: quae quidem *partim* ex persuasione illa Socini orta est, *partim* vero singulari animi fervori naturae quoque indito accepta ferri debet." SAS I, 17a-b, § 36.

¹⁰⁴⁵ "Ea namque fuit Socino natura, ut vitae ipsius author non imerito ambigat plus ignis ac ingenii fuerit in tam vehementi // (17b) indole. *ADEO* (pergit ille) *antequam impetus suos ratione composuisset, PRAECIPITEM AD BILEM NATURA formaverat*. Qui porro vel ex ipsa ingenii vi conjecturam duci posse existimat, *quam vehementibus olim animi motibus astuaverit illa indoles*. Sed addit: *In vita aulica deferbuisse juvenilem illum Socini aestum, qui plerumque magna in magnos lapsus praecipitat ingenia.*" SAS I, 17a-b, § 36.

¹⁰⁴⁶ "Utrum autem revera idem (fervor animi) deferbuerit ... id ... subsequentium temporum docuit experientia. Sane *Marcellus Squarcialupus* conqueritur vehementer de immodico animi Sociniani aestu, quod nec in privata sententiarum collatione sese continere potuerit insitus naturae fervor, & plus satis sese prodiderit in subitanea dogmatum divulgatione ac pertinaci eorum defensione." SAS I, 17b, § 37.

vorgebracht und verteidigt¹⁰⁴⁷. Unbeherrschtheit gibt Fausto für bestimmte Fälle zu: Er sei in manchen Disputationen vom Zorn in die Raserei abgeglitten¹⁰⁴⁸. Solche Entgleisungen seien selbstverständlich im Grundsatz unentschuldigbar und er bemühe sich, sein Temperament zu mäßigen¹⁰⁴⁹.

Um zu zeigen, dass Fausto seine Hitzigkeit nie in den Griff bekommen hat, verweist Calov auf Faustos nach jenem selbstkritischen Brief veröffentlichte Schriften¹⁰⁵⁰: In ihnen findet sich eine unmögliche Polemik gegen andere ebenso wie die 'tobsüchtige' Verteidigung seiner vorurteilsbehaftet gefassten Ansichten¹⁰⁵¹. Zwar gebe er immer wieder vor, milde und fromm Lehren vorzutragen, in der Sache gehe es ihm aber schlicht darum, seine 'Einsichten', getrieben von seinem glühenden Temperament, unter Aufbietung letzter intellektueller Mittel zu verteidigen¹⁰⁵².

Das sind Vorwürfe, die auch im Umkreis der polnischen Brüder laut wurden. Der Klausenburger Pastor Erasmus Johannis¹⁰⁵³ sowie Johannes Niemojewski¹⁰⁵⁴ hielten Fausto vor, angetrieben von nichts als platter, verbissener Rechthaberei lege er die Heiligen Schriften oft mit unerhörten Verdrehungen aus, wenn sie seiner vorgefassten Meinung entgegenstehen und erledige ihm entgegengehaltene Argumente auf jede erdenkliche Weise, allein um Recht zu behalten¹⁰⁵⁵.

Abschließend erhebt Calov einen 'subversiven' Vorwurf: Trotz der nach Außen zur Schau getragenen, nachdrücklichen Wertschätzung seiner selbst und seiner Sache¹⁰⁵⁶, sei Fausto im Innersten in Wahrheit nicht voll von ihr überzeugt¹⁰⁵⁷. Er reagiert vornehmlich, und wenn er agiert, dann aus der Distanz schützender Anonymität: Er muss auf Befehl anderer schreiben oder greift, aufgereizt durch die Provokationen anderer zur Feder¹⁰⁵⁸. Das Bekenntnis Faustos zu seiner Lehre sei unaufrichtig, wie sich daran zu

¹⁰⁴⁷ "*Nimis magna est alacritas tua Socine (scribit Marcellus ille ...) cum tibi quid in animum venit, cum decernis, illico ad opus aggredieris, acumine tuo illo fervidoque studio cum veri tum (ne fallor) etiam honestissimae laudis abreptus & publicas tuos libros. Quid quaeso magis cavendum est amore tui ipsius? At nimium sibi placet ille qui gravissima cum tractet argumenta suos labores tam facile publicat.*" "*Quid quod (ut scio non suspicor) immodicus est animi tui aestus in disputatione? Quoties volui te admonere disputantem vel de re levi jurgantem & clamoribus maximis omnia perturbantem. Et putas, cum scribis, non esse intus eosdem fervores, cum eadem sit natura? Et ubi est tanta irae vis, tu, cum summa pietatis ac modestiae professione tanti erumpant clamores, tanta sit animi & corporis commotio, putas, inquam, te tam levi de causa furem esse in cubiculo, dum acer inveheris in Adversarium moderatum.*" SAS I, 17b, § 37.

¹⁰⁴⁸ "*tu me ab ira ad furorem devenire idque levi de causa asseveras. Hoc profecto non leve est vitium & me summa ope niti decet, UT EO PRORSUS LIBERER*" SAS I, 17b, § 38.

¹⁰⁴⁹ "*Namque ea, ut spero fiet, ut posthac nemo me in disputando moderatum non esse merito affirmare non possit.*" SAS I, 17b, § 38.

¹⁰⁵⁰ "*qua in re appello ad scripta Socini publice extantia; praesertim vero Polemica & Agonistica, quae pleraque post hasce demum literas in publicam lucem a Socino emissa sunt.*" SAS I, 17b, § 39.

¹⁰⁵¹ "*testantur partim scopticae aliorum exagitationes, partim fervidae praeconceptorum opinionum defensiones*" SAS I, 17b, § 39.

¹⁰⁵² "*Nam & cavillatur saepe lu- // (18a) ditque adversarios cum summae pietatis & modestiae, professione, & in propugnandis suis dogmatibus ita aestuat, ut quidvis etiam tentet, saltem quo possit θέσις διαφυλάττειν.*" SAS I, 17b-18a, § 39.

¹⁰⁵³ Zu Erasmus Johannis vgl. oben S. 102, Anm. 476.

¹⁰⁵⁴ Niemojewski war ein führendes Mitglied der Ecclesia Minor in Polen; vgl. oben S. 92, Anm. 437.

¹⁰⁵⁵ "*Hinc est, quod saepissime inauditis calumniis literas sacras pervertat, quando scil. suae praeconceptorum opinioni adversantur, & quod argumenta quaecunque sibi contraria miris modis elidere satagat, ut ... Erasmus Johannis ... & Johannes Niemiowski ipsemet publice testetur*" SAS I, 18a, § 40.

¹⁰⁵⁶ "*persuasio*" und "*animi vehementia*" SAS I, 18a, § 41.

¹⁰⁵⁷ "*cum πληροφορία certe conjuncta non fuit*" SAS I, 18a, § 41. Calov setzt hier das ntl. Äquivalent zu 'persuasio'. Vgl. zu diesem Vorwurf im Folgenden SAS I, 18a-b, § 41-45.

¹⁰⁵⁸ SAS I, 18a, § 41.

erkennen gebe, dass seine Schriften häufig anonym herausgehen¹⁰⁵⁹. Die Abmachung mit Cosimo, zu Lebzeiten des Herzogs keine antirömischen Schriften zu veröffentlichen, wertet Calov als feigen Kompromiss, lieber die Annehmlichkeiten des Besitzes zu erhalten als für die eigene Sache Opfer zu bringen¹⁰⁶⁰.

Leben und Charakter Faustos stellt Calov in engen Zusammenhang. Er war ein halbgebildeter Autodidakt, der seine theologischen 'Einsichten' aus der privaten Beschäftigung mit Lelios splitterhaften Überlegungen gewann. Unmäßige Selbstliebe und hitziges Temperament kennzeichnen ihn, persönliche Belehrung verweigert Fausto ebenso wie die (selbst)kritische Prüfung von Gegenargumenten; Intelligenz spricht Calov Fausto nicht ab.

In der Verbindung der Elemente erscheinen Faustos 'Erkenntnisse' als vorschnelle, in ihren Zusammenhängen und Ausstrahlungen nicht bedachte Einfälle, die er aus Eitelkeit und leidenschaftsbefeuertem Hartnäckigkeit nicht bereit war aufzugeben. Im Kern steht er aber nicht hinter seiner Sache, wie aus der Weigerung, sich öffentlich zu ihr zu bekennen, deutlich wird. Der Charakter wie die Lehre sind durchzogen von Unredlichkeiten und Ungereimtheiten: Calov zeichnet Fausto Sozzini als einen Flatternden, flüchtig darüber hin Eilenden, von Einfällen Getriebenen, der, nicht minder unbeherrscht als verbohrt, Texte wie Menschen 'abfertigt', wenn sie ihm nicht 'zu Willen' sind. Die Lehre, die ein solcher Charakter ausbildet, lässt sich zusammenfassend beschreiben als 'das, was einleuchtet, wenn man sich oberflächlich und leichthin mit einer Sache beschäftigt'. Ihre Irrtumsresistenz erklärt sich allein aus der Hartnäckigkeit, mit der sie wider bessere eigene Einsicht verteidigt wird.

Zugespitzt und in den Kategorien moderner Psychologie geredet besagt Calovs Vorwurf, dass Fausto die unbewusste Einsicht in die Falschheit und Verkehrtheit seiner Überzeugungen hoch affektiv verdrängt. Polemik und Hitzigkeit Faustos sind ein großes Theater, in dem er Gegner bekämpft, die nichts als Maskierungen seiner ins Unterbewusste verdrängten Selbsteinwände darstellen.

Calov unterstellt nicht, dass Sozzini vom Teufel inspiriert oder gar besessen gewesen sei; durchaus zu prüfen ist aber die Annahme, Calov zeichne Fausto Sozzini im Rahmen einer medizinisch-anthropologischen Theorie der Frühen Neuzeit als krank oder geistig zerrüttet.

In seiner Charakterschilderung blendet Calov die historischen Umstände verschiedentlich aus, etwa Faustos Misshandlungen in Polen, welche deutlich von seiner Bereitschaft zum Bekenntnis und zum Martyrium sprechen. Der Vorwurf der Leichtfertigkeit und Unaufrichtigkeit verliert damit einiges an Substanz, zumal diese Ereignisse Calov, der Przypkowskis Biographie rezipiert hat, bekannt gewesen sein dürften. Dass Fausto, um in Italien der Verfolgung zu entgehen, in der Darstellungstechnik der italienischen Häretiker anonym geschrieben hat, mag man als eine differenzierende Einsicht der neueren kirchengeschichtlichen Forschung bewerten, die vom prinzipiell Unredlichen solcher Maskierungen nicht exkulpiert. Dennoch trifft es nur bedingt zu, Fausto nikodemitisches Arrangement mit den Umständen vorzuhalten: Beharrlich entwickelte er seine religiösen Ansichten im Verborgenen weiter und verließ schließlich

¹⁰⁵⁹ SAS I, 18a, § 42.

¹⁰⁶⁰ SAS I, 18b, § 44.

aus religiösen Motiven den Hof in Florenz. Diesen Hintergrund leuchtet Calov gar nicht aus.

Der von Calov gegen den Gründervater des Sozinianismus erhobene Vorwurf, er stehe seiner eigenen Sache, ohne sich das eingestehen zu wollen, innerlich zweifelnd gegenüber, überzeugt insgesamt nicht.

Eine Herleitung des Sozinianismus aus renaissance-italienischem Gedankengut rationalistisch-aristotelisierender oder mystisch-platonisierender Gestalt oder ein Hinweis auf eine solche differenzierte Umwelt des 'geistigen Lebens' unterbleiben. Dies signalisiert allerdings keinen Einwand gegen Calovs Darstellung, handelt es sich bei genetischen Fragestellungen doch um den historisierenden Zugang moderner Forschung. Indem Calov den Begründungszusammenhang der sozinianischen Lehre im Charakter ihrer Stifter aufsucht, psychologisiert er nicht in unzulässiger Weise, sondern versucht, sich diese Lehre von ihren Fundamenten her – im Fall der Sozzini nicht die Schrift, sondern die Person - zu erschließen.

Das für Calov völlig Exorbitante des 'Sozinianismus' liegt schließlich darin, dass die beiden Sozzini sich – gegen den Konsens aller wissenschaftlichen Theologen der Zeit – unter Berufung auf die eigene Ratio den offenbarten Schriftaussagen entgegenstellen und deren Wortsinn mit teilweise abenteuerlichen Begründungen bestreiten. Da er den Rekurs auf den Schriftsinn erschließende Sonderoffenbarungen, exegetisch begründet, nicht akzeptieren kann, versucht er mit der Frage nach dem Charakter zu ergründen, woher die Anmaßung stammen kann, sich zu den Schriftaussagen derart offenkundig und belehrungsresistent in Widerspruch zu setzen und den Anspruch auf eine an der Schrift abgeglichene konsistente 'Gesamtlehre' aufzugeben. Das sprunghaft-Vereinzelte in Faustos Charakter bietet sich ihm als Antwort an.

Calov belässt seine Analyse der Entstehung des Sozinianismus nicht bei diesem Charakterbild; mit ihm will er nur einen ersten Zugang schaffen. Überzeugungskraft und Tiefe gewinnt Calovs Studie durch die anschließende systematisch-theologische Untersuchung der Lehraussagen.

2.2.3 Faustos Verbreitung der Theologia Laeliana

Nachdem der Leser durch Calovs Darstellung der charakterlichen Hauptzüge des Gründervaters des Sozinianismus einen ersten Eindruck von dem 'neuen Phänomen' erhalten hat, schildert Calov Faustos Vorgehen und Verfahren, mit dem er Lelios Theologie zu verbreiten begann¹⁰⁶¹. Einschlägig sind drei Schriften Faustos, die Calov im Folgenden nach Inhalt und Anspruch referiert, nämlich 'über den Anfang des Johannesevangeliums', 'über die Autorität der Hl. Schrift' und 'über den Retter Jesus Christus'.

¹⁰⁶¹ SAS I, 18b-20b, §§ 46-59. De processu & methodo propagationis Theologiae Laeliana; SAS I, 18b, § 46, Seitentext.

2.2.3.1 Faustos Auslegung des Johannesprologs

Am Anfang stand Faustos 'Verunstaltung' von Joh 1 in einer 1562 anonym erschienenen Schrift¹⁰⁶², die von den polnischen Theologen, aber auch den Schweizern Beza und Zanchius, Lelio zugeschrieben wurde¹⁰⁶³. Aus ihr wird bereits, wie Calov in Anknüpfung an das Charakterbild Faustos formuliert, die ungeheure Anmaßung und Verschlagenheit ihres Verfassers deutlich¹⁰⁶⁴. Wenn Fausto schreibt, jetzt, durch ihn, werde erstmals in der Geschichte der Kirche die richtige Exegese des Kapitels geliefert¹⁰⁶⁵, kommentiert Calov diesen 'hohen Anspruch' in dem bekannten Tonfall ironisierender Empörung: Damit vertritt ein Dreiundzwanzigjähriger, der nach eigener Aussage keine Theologie studiert hat und des Griechischen nur in Ansätzen mächtig war, den Anspruch, *den* Sinn dieser Verse zu erheben, der allen Theologen über so viele Jahrhunderte entgangen war, so dass Fausto der erste und einzige sei, der das verfallene Königreich Christi von Neuem aufrichte¹⁰⁶⁶.

Intellektuelle Unredlichkeit (*versutia*) hält Calov Fausto in doppelter Hinsicht vor, in der Art und Weise der Kritik an der orthodoxen Lehraussage, wie auch in der Begründung der eigenen Lehrinhalte¹⁰⁶⁷. Die Trinitätslehre, so Faustos herabsetzende historische Herleitung, habe ihren Ursprung bei Hermes Trismegistos und sei dann durch Platon und Jamblich weiter verbreitet worden¹⁰⁶⁸. Damit leitet Fausto einen ganzen Kanon von Vorhaltungen ein: Die Trinitätslehre sei ein intellektueller Irrgarten – ohne Begründung aus der Schrift und voller einander widersprechender Teilaussagen; für einen wahren Christen habe sie bloß den Status einer 'unwürdigen Meinung'; sie sei dafür verantwortlich, dass sich die orthodoxen Theologen mit platonischen Klügeleien (*sophismata*) beschäftigten und jenen Teil des Wortes Gottes, von dem das Heil der Menschen abhängt, nur nebenher behandelten; die Versuche, auch die unverbildet-einfach Glaubenden von der Wahrheit dieses Dogmas zu überzeugen, haben diese von der christlichen Religion nur gründlich und dauerhaft entfremdet; den Heiden, Juden wie Türken, sei die heiligste

¹⁰⁶² "Initium ejus rei fecit a depravatione primae partis primi capitis Johannis, quam statim fere post mortem Laelii Anno 1562 ... in publicam lucem edidit : verum suppresso nomine" SAS I, 18b, § 46.

¹⁰⁶³ SAS I, 18b, § 46.

¹⁰⁶⁴ "In hoc autem scripto Socini primo statim sese prodidit tum *ingens animi persuasio*, tum *versutia summa*" SAS I, 18b, § 47.

¹⁰⁶⁵ SAS I, 18b, § 47.

¹⁰⁶⁶ "quod Socinus vix *viginti tres annos* natus, & levissime studiis bonarum artium imbutus, adhaec parum gnarus literaturae Graecae, non modo *novam prorsus & prioribus seculis omnino incognitam* verborum sacrorum explicationem proferret, & in eadem sese illa assecutum crederet, *quorum verus sensus OMNES PRORSUS (qui quidem extarent) explanatores latuerit*, omnesque illos, tot & tantos *Theologos, viros certe eruditos, & praestanti ingenio praeditos. Quod ipse fatetur, summae absurditatis postularet*, sed & totum orbem *Christianum* in his aliisque plurimis *caecutire*, pronunciaret, *omnesque fere Ecclesias* de erroribus gravissimis convincere, ac *regnum* denique Christi collapsum penitus, *ad quod ne caementa quidem & lapides ullus alius pararit*, denuo *extruere*, ipse primus & unicus praesumeret." SAS I, 18b, § 47.

Bei den kursiv gesetzten Wörtern handelt es sich um Zitate aus Faustos Schrift. Calov läßt also die Quellen sprechen, deren Aussagen er kommentierend und akzentuierend verstärkt. Er gibt dem Leser damit die Möglichkeit, das Argument von der Quelle über den Kommentar bis zum abschließenden Urteil zu verfolgen.

¹⁰⁶⁷ "Haec vero deprehenditur, ubi vel de nostra sententia disserit, vel suam proponit & adstruit." SAS I, 18b, § 48.

¹⁰⁶⁸ "quod Orthodoxiam nostram de Uno Deo Patre etc. a *Mercurio Trismegisto* profectam et *e scripturis Platonis et Jamblichi originem // duxisse.*" SAS I, 18b-19a, § 48.

Religion Christi wegen dieser Lehre zu einem Gespött (ludibrium) geworden¹⁰⁶⁹. Trotz dieses 'schlimmen Lehrirrtums' wolle aber Fausto die Orthodoxen als Glaubensbrüder anerkennen, wenn sie nur Christi Geboten folgen¹⁰⁷⁰. Als ob das rechte Ethos, wie Calov einwendet, von einer solchen Verkehrung des Wortes Gottes unberührt bleiben könne¹⁰⁷¹?

Wie wenig Verständnis Fausto für das Gewicht und den Stellenwert seiner Kritik besitze, gebe sich daran zu erkennen, dass er im Sinne einer 'Gleichheit des Unsinn's das Mysterium von der Inkarnation mit dem papistischen Lügengespinnst von der Transsubstantiation vergleiche¹⁰⁷².

Auch gegen Faustos Begründung seiner eigenen Lehrmeinung erhebt Calov den Vorwurf der Unredlichkeit: Denn auf der einen Seite nehme er für sich in Anspruch, dass seine Lehre mit dem schlichten Wort Gottes in größtmöglicher Weise übereinstimme und 'intellektuelle Verstellungen' ausräume; auf der anderen Seite versuche er, den Worten des Johannes weit hergeholt Bedeutungen abzupressen, ja die Negation der Inkarnationsaussage des Prologs - Gott wurde Fleisch – hebe er als einen seiner zentralen Lehrsätze hervor¹⁰⁷³.

Das Miteinander von Selbstüberschätzung und Ruchlosigkeit führe dann zu Faustos, seine Erneuerungen rechtfertigenden historischen Einschätzung, die Reformationsgeschichte laufe im Sinn einer fortgesetzten Reinigung der christlichen Lehre auf ihn selbst zu: Zwar lobt Fausto Luther, schränkt aber ein, dass Vieles in dessen Lehre der Verbesserung bedürfe; bedeutende Mängel seien bereits durch Zwingli und Oekolampad behoben worden und diese Läuterung der Lehre setze sich bis in seine Zeit hin fort, in der sie durch ihn, Fausto Sozzini, vollendet werde¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁶⁹ "quod eandem in miris quibusdam figmentis lubricisque subtilitatibus homine Christiano indignissimis & portentosis opinionibus, non S. literis modo adversis, sed etiam sibi ipsis non constantibus, imo magna ex parte ridiculis, longeque absurdissimis consistere, quod porro, nostrates unice in Platonis ejusmodi dogmatibus & mirabilibus sophismatibus occupatos fuisse, illam vero verbi Dei partem unde hominum salus pendet, vel intactum reliquisse, vel frigide & oscitanter tractasse, quod tandem hoc pacto a nostratibus effectum esse simplicioribus persuadere conetur, ut Jesu Christi religio sacrosancta & divinissima & Judaeis & Turcis, & exteris denique maxime sit ludibro, illique ad eadem amplectenda semper sint deterriti." SAS I, 19a, § 48.

¹⁰⁷⁰ "Quis hic non agnoscit πανουργίαν Socini, praesertim cum ipse nos adhuc non modo non pro haereticis agnoscere, sed & pro fratribus habere velit, dummodo Christi unici legislatoris praecepta pro viribus exequamur, & divinis testimoniis ipsum placide convincere conemur" SAS I, 19a, § 48.

¹⁰⁷¹ "Quasi vero praeceptorum Christi observantia cum ejusmodi monstrosa doctrina & neglectu verbi Dei, imo depravatione ejusdem consistere possit?" SAS I, 19a, § 48.

¹⁰⁷² "Taceo quod mysterium divinum incarnationis τοῦ λόγου prorsus sophisticè componat cum transsubstantiationis figmento Papistico?" SAS I, 19a, § 48.

¹⁰⁷³ "ubi sententiam suam proponit tamquam simplicissimam, & verbo Dei maxime consonam ... quis non advertit Socini ... versutiam, quippe quod plerisque verbis Johannis alienum, & improprium sensum affricare conetur, nihilque magis reapse urgeat pro sententia sua quam ... quod nihil magis ἀδύνατον quam Deum carnem factum esse" SAS I, 19a, § 49.

¹⁰⁷⁴ "praetextus Socinianaè innovationis satis arguat Socini versutiam cum summa persuasione devinctissimam. Praetendit enim, Deum per Lutherum a falsis cultibus & idololatria homines retraxisse & ad ejusmodi divinarum rerum cognitionem adduxisse, quae satis esse poterit ad salutem aeternam; sed cum multa adhuc in doctrina ejus (Luthers) essent, quae correctione indigerent, & facile a salutis via infirmorum animos revocare possent, eorum correctionem non diu Deum distulisse, & per Zwinglium primum et Oecolampadium quaedam magni momenti reformasse, deinde per alios alia corrigere aggressum esse, idque perpetuo ad suam usque aetatem. Adeoque sese haud obscure profitetur inter eos per quorum ministerium Deus errores a Luthero, Zwinglio, Oecolampadioque adhuc relictos velit prorsus eliminare." SAS I, 19a, § 50.

Hier spricht Fausto selber jenes im Distichon seiner Anhänger dichterisch wiedergegebene Sendungs- und Vollendungsbewußtsein aus. Zum Distichon vgl. oben S. 104.

Die neuere Forschung interpretiert diese Selbsthistorisierung Faustos mit dem Hinweis auf neuplatonische Annahmen: Gott gebe seine Geheimnisse im Lauf der 'Heilsgeschichte' durch ausgewählte Individuen nach und nach ans Licht. Allerdings ändert die transparent gemachte ideengeschichtliche Adaption nichts an der von Calov aufgedeckten Selbstüberschätzung eines jungen Mannes.

2.2.3.2 Über die Autorität der Heiligen Schrift

Den nächsten Schritt bei der Verbreitung der Lelianischen Theologie unternahm Fausto mit der Veröffentlichung seines Werkes über die Autorität der Hl. Schrift¹⁰⁷⁵. Dieses sei ein listiges und deshalb gefährliches Buch, weil unter dem Deckmantel des schönen assertorischen Titels häretische Dogmen verbreitet werden sollen, durch die Unschuldige leicht verführt werden¹⁰⁷⁶. Erst heute, nachdem klar am Tage ist, was Sozzini dachte, sei völlig offenbar, dass die Samen der gesamten sozinianischen Häresie in diesem Buch verborgen liegen¹⁰⁷⁷: Das Christentum wird auf der Basis eines Neuentwurfs der Lehre vom Erlöser und von der Erlösung zu einer Morallehre umgeformt – die Summe der christlichen Religion seien die durch den Propheten Jesus an Gottes statt gelehrten Gebote und Verheißungen¹⁰⁷⁸. Anthropologisch eliminiert Fausto das *totus homo caro*, so dass der Mensch aus freiem Entschluss dem Heilsangebot zustimmen oder dieses ablehnen kann¹⁰⁷⁹ – für alle Menschen sei die sittliche Religion Jesu evident und einleuchtend wahr; nur die Unfrommen (*improbi*), die dann zurecht verdammt werden, können dieses bestreiten¹⁰⁸⁰.

Für besonders gefährlich hält Calov die 'nicht dogmatische' Bestimmung des 'Wesens des Christentums': Abweichungen in Fragen der Lehre sind für Fausto von nachrangiger Bedeutung, sofern nur der Kern der Religion, nämlich die allerheiligsten Vorschriften und bewunderungswürdigen Verheißungen, die wahrhaft Gottes würdig seien, festgehalten werde¹⁰⁸¹.

¹⁰⁷⁵ SAS I, 19b-20a; §§ 51-54.

¹⁰⁷⁶ "Hic autem dum videri voluit Socinus *auctoritatem Scripturae* adserere, *haeresin* suam incrustavit, & ad eandem q. aliud agens *tacitam quandam* εἰσαγωγὴν *proposuit*, ut sub specioso adsertionis literarum titulo dogmata haeretica ad plures transmitterentur, *quae quidem ea πανουργίᾳ insinuare potuit*, ut difficulter advertantur, non animadversa vero nihil ominus animum occupent, & facile corda seducant innocentium." SAS I, 19b, § 52.

¹⁰⁷⁷ "nunc, ubi de mente Socini uberius constat, manifestum sit, *totius haereseos Sociniana* semina eodem libro occultata esse." SAS I, 19b, § 52. Vgl. die Ausführungen in SAS I, 19b-20a, § 53.

¹⁰⁷⁸ "Jesum Prophetam in his terris docuisse asserit ... *quae ipse ejusdem Dei nomine attulit*" SAS I, 19b, § 53.

¹⁰⁷⁹ "si *Novi Testamenti scripta ejusmodi essent*, ut nemo ulla ratione negari possit ea esse veridica, neminem etiam fore, qui non modo religionem non profiteretur in eis comprehensam ... imo etiam vel majora faceret iis, *quae Christus praecepit* (si modo majora fieri possunt) ubi compertum haberet, se praemium istud adepturum" SAS I, 19b, § 53.

¹⁰⁸⁰ "ut nullo modo quisquam sese eis opponere posset, sed satis esse voluerit, si & haec scripta, & alia, quae sunt ejus praemii argumenta ... ut ei, qui probus est ... sint satis, ei vero, qui improbus est ... non sint satis // ut hac ratione ... *justissimam causam habeat*, hos quidem puniendi, illos vero praemiis afficiendi" SAS I, 19b-20a, § 53. Für eine detaillierte Analyse der angeführten Punkte vgl. unten S. 275 – 284 passim.

¹⁰⁸¹ "Quod enim *diversas atque controversias etiam opiniones in Religione Christiana nihil impedire scribit*, quo minus de summa quadam ejus Religionis constare possit", nämlich "praeceptisque sanctissimis ... *promissisque admirabilibus vereque Deo dignis*". SAS I, 19b § 53.

Eigens thematisiert Calov Faustos Aussagen zum Gebrauch der Ratio in religiösen Fragen. Scheinbar gilt Fausto die Ratio als trügerischer Zugang zu jener Sache, die allein von der göttlichen Offenbarung abhängt¹⁰⁸²; aber dann verrät er sich, wenn er setzt, dass etwas keinesfalls wahr sein könne, wenn ihm die Ratio und der gesunde Menschenverstand gänzlich widerspricht¹⁰⁸³.

Unter 'sensus communis' ist 'der gesunde Menschenverstand' im Sinn einer konsensfähigen Appellationsinstanz zu verstehen. Im Hintergrund steht philosophisch-theoretisch das Konzept von der 'recta ratio' und den 'notiones communes'¹⁰⁸⁴. Charakteristisch für das religiöse Denken des Sozinianismus ist die Annahme eines strukturellen Zusammenhangs zwischen 'Erkenntnis' und 'Sein' der religiösen Gegenstände: Erkennen heißt, etwas von seinen Gründen her erfassen; zugleich ist das Erkannte vernünftig, d.h. (nachvollziehbar) kausal bestimmt.

Dieses Grundmuster von Calovs Vorwurf bestätigt seine spätere differenzierte und ausführliche Analyse¹⁰⁸⁵.

2.2.3.3 De Jesu Christo Servatore und die rationale Umgestaltung des Christentums

Mit der gegen Covet gerichteten Schrift 'De Jesu Christo servatore'¹⁰⁸⁶ geht Fausto über das von Lelio Übernommene hinaus. Ausdrücklich bestreitet er das orthodoxe Verständnis von der Erlösung Christi (redemptio), besonders seiner stellvertretenden Genugtuung (satisfactio)¹⁰⁸⁷. Calov fertigt sie aufgrund ihrer exegetischen Verkehungen deftig ab¹⁰⁸⁸. Der hermeneutische Ansatz, die Ratio der Offenbarung durch die Schrift vorzuordnen, von Calov als Ursprungsfehler der sozinianischen Theologie (πρωτων ψευδος) diagnostiziert, wird von Fausto unverblümt vertreten: "Ich freilich würde, auch wenn es nicht nur einmal, sondern häufig in den Hl. Dokumenten stünde (Calov ergänzt der Klarheit halber aus dem Kontext der Quelle: dass Christus für unsere Sünden Genugtuung geleistet hat), dennoch deshalb nicht glauben, dass die Sache sich so verhält, wie ihr meint. Denn es steht offenkundig fest, dass die göttlichen Weissagungen keinesfalls behaupten, es habe sich ereignet, was schlechterdings nicht geschehen kann. Daher sind solche Schriftstellen - die dem Wortsinn nach Unmögliches auszusagen scheinen - in Richtung auf einen anderen Sinn, als

¹⁰⁸² "ad usum rationis in Religione, de eo quidem recte videtur sentire Faustus ... *Quod ad rationem attinet, scribit, haec nimis fallax via in re, quae ex divina patefactione pendeat, qualis est Christiana Religio.*" SAS I, 20a, § 54.

¹⁰⁸³ "id nullo modo verum esse potest, cui ratio prorsus, communisque sensus repugnat". SAS I, 20a, § 54.

¹⁰⁸⁴ Vgl. dazu unten S. 358, Anm. 1792.

Zum Verständnis der Sache vgl. auch Th. Leinkauf: Art. Sensus communis (I. Antike, B. Die lateinische Tradition), HWP 9, Sp. 622-633, hier Sp. 629f. sowie U. Wolf: Art. Notwendigkeit (I. Antike), HWP 6, Sp. 946-951 und W. Kühn: Art. Notwendigkeit (II. Spätantike und Mittelalter), HWP 6, Sp. 951-971, hier Sp. 953.

¹⁰⁸⁵ Dieses prominente Thema wird verhandelt in den Kapiteln zur Schriftlehre (S. 258 – 263) und zur Metaphysik.

¹⁰⁸⁶ SAS I, 20a-b, §§ 55-59. Dazu oben S. 77.

¹⁰⁸⁷ "non dubitavit primarium aggredi Religionis caput de *Christi redemptione*, ac universae Ecclesiae catholicam doctrinam de *Satisfactione* ejus impugnare" SAS I, 20a, § 55.

¹⁰⁸⁸ "In quo quidem argumento ita versatur Socinus, ut jure ambigas, utrum potius ejus in disputatione πανουργίαν; an vero in S. literarum perversione κύβειαν mirari debeas." SAS I, 20a, § 56.

sie dem Wortlaut nach vorgeben, auch durch ungewöhnliche Tropen auszulegen"¹⁰⁸⁹.

Faustos thetische Behauptung, die Einwände der Vernunft seien nicht zuzulassen¹⁰⁹⁰, ist damit als (Selbst)täuschung entlarvt. Unerbittlich deckt Calov diesen klaren Selbstwiderspruch Faustos auf: Einerseits beansprucht er die Aussagen der Hl. Schrift gegen die Einreden durch die 'Weisheit der Zeit', um eine Totalnegation des Christlichen abzuwehren¹⁰⁹¹, andererseits unterwirft er das Schriftverständnis und den Glauben einer völligen Rationalisierung. Calov, der den sittlich-vernünftigen Rettungsversuch ignoriert – sei es, weil er auf Faustos religiösen Alarmismus – in omnem pietatis neglectum prolabamur! – verständnislos und unsensibel reagiert, sei es, weil er die rationalisierende Apologetik nur für einen Zwilling des Säkularismus hält – , fordert von den Sozinianern, diese fromme Aussage Sozzinis mit denjenigen Sätzen auszugleichen, welche festschreiben, dass trotz klarer Bezeugung durch die Schrift 'absurde' Lehrinhalte nicht als glaubwürdig zugelassen seien¹⁰⁹².

In der Folge wird Calov an den sozinianischen 'Modifikationen' orthodoxer Lehrgehalte belegen, dass die sozinianische Theologie nichts anderes ist, als ein unkritischer Nachvollzug vernünftiger Vorgaben¹⁰⁹³. Sie gründet sich auf eine mit den Mitteln der Philosophie außerhalb der Schrift erschlossene Vorstellung vom ewigen Heil und vollzieht sich als eine solche Auslegung der Schrift, die nur das, was nach dem Urteil der Vernunft wahr ist, als wahres Gotteswort ansieht¹⁰⁹⁴.

Besonders an den in 'De Jesu Christo Servatore' gegen die Satisfaktionslehre geäußerten Einwendungen werde deutlich, dass allein Lügen der blinden Vernunft erhoben werden¹⁰⁹⁵. Sozzini hatte nicht nur geäußert, Gott könne ohne Satisfaktion vergeben; darüber hinaus hatte er noch behauptet, ein solcher Modus der Vergebung sei für Gott unmöglich und auch Gottes

¹⁰⁸⁹ "Ego quidem etiam si non semel sed saepe in S. monumentis scriptum extaret (Christum pro peccatis nostris DEO satisfacisse) NON IDCIRCO tamen ita rem prorsus se habere crederem, ut vos opinamini. Cum ea quae fieri non posse aperte constat ... divinis etiam oraculis ea facta fuisse in speciem DISERTE attestantibus NEQUAQUAM admittantur, & IDCIRCO sacra verba IN ALIUM SENSUM, QUAM IPSA SONANT PER INUSITATOS ETIAM TROPOS quandoque explicatur." SAS I, 20a, § 57.

Die Quelle bietet in der Folge eine ausführliche Kritik des sozinianischen Vernunftverständnisses. Eine detaillierte Analyse dieser hermeneutisch-exegetischen Aussagen zur Rolle der Vernunft findet sich aus Gründen der Darstellung unten im Kapitel zur Schriftlehre auf den Seiten 275 – 294 (Eigenschaften der Schrift) und 311 – 318 (Die Rolle der Vernunft in der Auslegung).

¹⁰⁹⁰ Vgl. dazu bereits oben SAS I, 20a, § 54: 'ratio est fallax via in Christiana Religione'.

¹⁰⁹¹ "In quibus (V. et N.T. libris) ... clarissimis verbis contestatum deprehendimus, NIHIL PRORSUS est nobis dubitandum ... QUICQUID HUIUS SEculi SAPIENTIA NOBIS SUADEAT, quocunque tandem cursu res humanae ferantur. Alioqui si vel ex hominum auctoritate, vel ex sensu nostro, vel ex rerum eventibus in rerum divinarum cognitione pendere ulla ratione voluerimus, sicque apertissimis Sp. S. testimoniis OPPONERE facile fiet, quemadmodum experientia hodie plus satis nos docet, ut sensim in omnem pietatis neglectum prolabamur, et DIVINA OMNIA ORACULA PRO NUGIS universamque sacram historiam pro fabulis propemodum habeamus" SAS I, 20b, § 61.

¹⁰⁹² "Concilient ... ista Socini discipuli: QUOD UBIQUE CLARISSIMIS VERBIS CONTESTATUM in scripturis deprehendimus nihil prorsus dubitandum, quin sit verissimum ...; Et: tametsi ubique clarissimis verbis testatum reperiretur in scripturis ... nondum tamen sic se rem habere compertum esset" SAS I, 20b, § 61.

¹⁰⁹³ "rationis dictaturam" SAS I, 21a, § 62. Vgl. dazu in der Quelle die Seiten SAS I, 20a, § 63 – 31a, § 145.

¹⁰⁹⁴ "totum Systema Pseudo-Theologiae istius accuratius consideramus ... e rationis extra S. literas de aeternae salutis negotio philosophantis, fonte dimanasse : vel certe ex ejusmodi S. literarum interpretatione profectam esse, qua nonnisi id, quod verum esse ratio judicat ... , Deum ipsum dixisse creditur" SAS I, 22b, § 70. Zu diesem Kriterium der Schriftauslegung ausführlich unten S. 258f.

¹⁰⁹⁵ "caecae rationis commenta" SAS I, 21a, § 64.

unwürdig¹⁰⁹⁶ - jeglicher 'Austausch' bei einer 'actio satisfaciendi' sei nämlich völlig widersinnig, da die Handlung *einer* Person nicht material für *eine andere* geleistet werden könne¹⁰⁹⁷. Zudem könne keine Strafe dem auferlegt werden, der kein Verbrechen begangen habe - wie bei Christus¹⁰⁹⁸. Daraus folgert Fausto wie erwähnt hermeneutisch: 'Es kann nicht der Fall sein, dass die göttlichen Weissagungen von einer derartigen Satisfaktionsleistung Christi sprechen'. Unsere Versöhnung durch Christus könne daher lediglich metaphorischer Art sein, was exegetisch die Annahme von Tropen angezeigt sein lasse¹⁰⁹⁹.

Von gleicher Art sind Faustos Bestreitungen gegen das orthodoxe Verständnis der Rechtfertigung: Es könne nichts Widersprüchlicheres eronnen werden als dass 'irgendeinem eine Wohltat gegeben werde, sofern er nur glaube, dass ihm diese Wohltat gegeben sei.'¹¹⁰⁰ Modern gesprochen: Die Relevanz eines Anderen für das religiöse Subjekt ist, abgesehen von Bestimmungen im Ursache-Wirkungs-Schema, ausgeschlossen. Folgerichtig verkehrt Fausto auch den Vergleich Christi mit Adam¹¹⁰¹. In keinem der Fälle wird uns etwas imputiert. Adams Tat war ein singuläres Vergehen¹¹⁰². Gegen die Imputation des satisfaktorisch erworbenen Heils Christi, nach der wir Unfromme kraft der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi von Gott für Gerechte gehalten werden, setzt Fausto die 'positive' Lehre, der Erwerb unseres Heils geschehe allein durch Bewährung der Heiligkeit des Lebens¹¹⁰³.

Faustos 'alternative Konzeption' stützt sich auf ein – ganz ohne Schriftbelege begründetes – neues Verständnis von 'Verheißung': Der rechtfertigende Glaube dürfe sich nicht auf ein vergangenes Ereignis, die satisfaktorische Leistung Christi für unsere Sünden, richten. Denn der Glaube an Christus stütze sich auf die Verheißung, eine Verheißung habe aber ihre Eigenart aus dem Bezug auf Künftiges. Daher müsse der Glaube eine feste Überzeugung von demjenigen sein, was der Mensch in der Zukunft an Heil erlangen werde¹¹⁰⁴.

Dass und wie der Sozinianismus seinen Ansatz, auf der Basis eines neuen Verständnisses des Erlösers Jesus Christus das Christentum in eine Morallehre zu transformieren, konsequent zu Ende führt, illustriert Calov als Nächstes an der Gotteslehre als dem hiervon nächstbetroffenen Locus: Von

¹⁰⁹⁶ "Deum jure nobis potuisse condonare peccata nostra, *nulla pro ipsis vera satisfactione accepta*"; "*DEo nihil indignius esse, quod Deus non in nobis sed in filio suo .. peccata nostra punivisse credatur*" beide Zitate aus SAS I, 21a, § 65.

¹⁰⁹⁷ "*unius factum pro alio praestetur ... absurdissimum*" SAS I, 21b, § 65.

¹⁰⁹⁸ "*ubi delictum non est, ibi poena nullo modo possit*" SAS I, 21b, § 65.

¹⁰⁹⁹ "*fieri non posse, ut divina oracula ejusmodi satisfactionem Christi proponant*"; ergo: "*redemptionem nostram per Christum metaphoricam tantum esse*" SAS I, 21b, § 66.

¹¹⁰⁰ "Similem ... methodum observavit ... in *impugnanda* orthodoxia nostra de *Justificatione*: '*nihil absurdius excogitari possit*': quia scil. ita statuatur '*alicui beneficium dari, si credat sibi beneficium datum fuisse*'." SAS I, 22a, § 67.

¹¹⁰¹ "*collationem Christi cum Adamo*' ... pervertit" SAS I, 22a, § 68.

¹¹⁰² "*delictum unicum*" SAS I, 22a, § 68.

¹¹⁰³ "*nos licet revera impios, pro piis tamen vi imputationis justitiae Christi a Deo haberi*"; "*dummodo vitae sanctimonia salva sit*" SAS I, 22a, § 68.

¹¹⁰⁴ "*ad fidem, qua justificamur, eandem 'nullo modo esse posse, credere per ea, quae Christus passus est, nostra peccata deleta fuisse', id inde probat Socinus, 'quod fides in Christum Dei promissione nitatur, promissio vero futurum tempus respiciat, ideoque necesse sit, fidem in Christum non ea, quae jam peracta sit contineri, sed persuasionem seu firma opinione alicujus rei, quae futura sit*'." SAS I, 22a, § 69.

Gott ist nur zu erkennen, dass er ist und dass er nur einer ist¹¹⁰⁵; er ist dadurch bestimmt, dass er aus sich heraus über uns Menschen göttliche Macht besitzt¹¹⁰⁶. Diese Reduktion der Inhalte der fides quae begründet sich daraus, dass es für die Rechtfertigung nicht auf das ankommt, was außerhalb von uns (extra nos) ist, sondern auf das, was in uns qua Wollen, das Heil zu erwerben, liegt¹¹⁰⁷.

Die Frage, ob Fausto Sozzini für die Rechtfertigung des Menschen ein Externum als notwendig annimmt, liegt komplizierter. An anderer Stelle zitiert Calov Sozzinis Aussage, für den Gewinn des Heils brauche es nur die äußere göttliche Offenbarung, ein frommes Gemüt und den Eifer der Rechtschaffenheit¹¹⁰⁸. Calov unterschlägt folglich das Externum nicht; seine Gegenargumentation, die die Vernunft als entscheidendes Kriterium für dasjenige entlarvt, was als Äußeres wahrhaft anzunehmen und zu akzeptieren sei, sucht dann zu zeigen, dass die behauptete bzw. fromm gewollte Externität faktisch durch das Kriterium der Ratio unterminiert wird.

Daraus folgt, dass unterschiedliche, ja entgegen gesetzte Meinungen in der christlichen Religion das Erlangen des Heils nicht hindern; sie liegen auch in uns, sind aber für die Quantifizierung des religiösen Wertes des Einzelnen, sofern sie sein Wollen nicht schwächen, nicht von Belang¹¹⁰⁹.

Mit den - von uns nur in knapper Auswahl präsentierten - Aussagen Faustos beansprucht Calov, die ganze sozinianische Pseudo-Theologie qua Exzerpt auf einen Nenner gebracht zu haben¹¹¹⁰. In anderen Schriften dieser Sekte finde sich folglich beinahe nichts, das nicht in Fausto Sozzinis eigenen Schriften explizit oder der Anlage nach enthalten sei¹¹¹¹.

2.2.4 Abschluss der Geschichtsdarstellung – aktuelle Lage

Die anschließende Schilderung¹¹¹² der weiteren Ausbildung des Sozinianismus bis zum Tod Faustos entfaltet gleichsam historisch Calovs systematische These, der 'materiale' Urheber der Lehre sei Lelio, der

¹¹⁰⁵ "De Dei vero essentia vel natura haec duo tantum in summa cognoscenda veniunt: Quod sit: & quod unus tantum sit. Nam ut Christi ita & Dei natura cognitio eatenus tantum est necessaria, quatenus sine ipsa nec Dei per Christum erga nos voluntatem nosse, nec nos ad eam conformare possimus, cum via ad aeternam vitam contineatur cognitione unius Dei & Jesu Christi ea potissimum, quae est Dei per Christum erga nos voluntatis notitia, & ad eam cognitionum, morum, actionumque nostrarum confirmatio." SAS I, 30a, § 141.

¹¹⁰⁶ "Deum esse est, eum in nos divinum imperium ex seipso habere." SAS I, 30a, § 142.

¹¹⁰⁷ "cum de justificatione nostra disputatur, unde ea proficiscatur vis praecipua quaestionis, si hinc fructus aliquis percipiendus est, non circa illa versatur, quae extra nos sunt, sed quae in nobis" SAS I, 31a, § 144.

¹¹⁰⁸ "ad cognitionem salutis nihil aliud ex sententia Socini requiritur praeter externam divinam revelationem, quam animus bene agendi, & pietatis et probitatis studium, ita quoque ad Salutis consequutionem extra illam divinam patefactionem nihil requirit aliud Socinus, quam animi probitatem & studium ea faciendi, quae DEO probantur" SAS I, 23a, § 72. Calov zitiert aus Faustos Kommentar zum 1. Johannesbrief.

¹¹⁰⁹ "Patet ex his ... diversas atque contrarias opiniones in Religione Christiana nihil impedire, quo minus de summa quadam ejus constare possit, quae in eo consistit, in quo omnes, qui Religionem Christi profitentur, conveniunt, & praeceptis ac promissis Dei absolvitur." SAS I, 31a, § 145.

¹¹¹⁰ "Ita ergo sese habet *Universa Pseudo-Theologia Sociniana*" SAS I, 31a, § 146.

¹¹¹¹ "nihil fere in hisce reperiatur ... quod in ipsis Socini scriptis non contineatur sive formaliter sive virtualiter" SAS I, 31b, § 147.

¹¹¹² SAS I, 31b-33b, §§ 148-162.

'formale' Fausto: Die Vorarbeit Lelios bei dessen Besuch 1555 wirkte sich in den Kirchenbildungen und Dogmen der Gemeinden Transsylvaniens und Polens durch Lelios Parteigänger aus¹¹¹³. Anders als die moderne Forschung differenziert Calov den Vorgang nicht nach Lehrbildungen, die vor Lelio und unabhängig von seinem Einfluss entstanden sind, sondern versteht Lelio als Urheber der Entwicklungen. Die Lehrmeinungen, welche sich aus der Schrift 'Über die falsche und wahre Erkenntnis des einen Gottes, des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes' entnehmen lassen¹¹¹⁴ - den Autor Biandrata erwähnt Calov nicht - , stimmen in den Grundlagen, etwa der Ansicht über die Gottheit Christi, mit den später von Fausto vertretenen Lehren überein. Fausto Sozzini adaptierte manche dieser Lehren, etwa die Ablehnung des Hl. Geistes als dritte Person der Gottheit, das Abendmahlsverständnis oder jenes von Calov als nur nebensächlich eingestufte Dogma der sozinianischen Pseudotheologie, die Lehre von der Erlösung der Engel, deren Haupt Christus geworden sei¹¹¹⁵.

Calov ist also, das sei festgehalten, mit seiner Gewichtung jener Teillehre so objektiv, dass er die Kontrahenten nicht bei ihren blühenden mythologischen Phantasien behaften und angreifen will. Aus all jenen Beimischungen bildete Fausto dann, wie Calov bilanziert, das Amalgam des Sozinianismus.

Eine ausführlichere und weiterführende Darstellung der Lehren der durch Lelio 'inspirierten' polnischen und transsylvanischen 'Antitrinitarier' vor Fausto Sozzini kann Calov nach eigener Erklärung nicht bieten, weil ihm die Quellen nicht zugänglich sind. Er gibt an, hierin ohnehin auf Wigands Schrift über den Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts bzw. Servet und seine Anhänger, angewiesen gewesen zu sein¹¹¹⁶.

Calovs weitere Darstellung¹¹¹⁷ der historischen Entwicklung nach Faustos Ankunft in Polen entspricht, abgesehen von manchen geschichtstheologischen Wertungen¹¹¹⁸, dem oben Referierten¹¹¹⁹: Von Biandrata gegen den Nonadoranten David gerufen, gewann Fausto gegen anfängliche Vorbehalte im Lauf der Jahre immer mehr an Einfluss in den

¹¹¹³ "qui (Laelio) circa annum 1555 in Polonia errores suos disseminasse dicitur"; "per Laelii complices in Transsylvaniam quoque delata". Über die Gemeindebildungen in Transsylvanien schreibt Calov: "vix triginta elapsis annis *aliquot centuriae coetuum talium* ibidem numeratae". Alle Zitate aus SAS I, 31b, § 148.

¹¹¹⁴ "Dogmata ... quae circa primordium caetum ... tam in Transsylvaniam quam Polonia vigerint colligi possunt e libello ministror. Sarmat. & Transsylvanicae Albae Juliae edito "de falsa & vera unius Dei Patris, Filii & Spiritus Sancti cognitione", ubi propugnatores eorundem commemorantur Leon Abbas, Busalis Calaber, Martinus Cellarius, Laelius Sozzinus & alii" SAS I, 31b, § 149. Zu dieser Schrift s. oben S. 97.

¹¹¹⁵ SAS I, 32a, §§ 153-155. Zur sozinianischen Angelologie bemerkt Calov: "De *Angelis*, quae proponuntur *lib. II. c. II* quod scil. *restauracione indiguerint, cum caput illorum factus sit Christus*, interponantur a *F. Socino in Explic. Loc. script. Additis I. part. 1. C. Joh. explicacioni p. 118*. Sed id fortassis tantum secundarium haberi debet *ψευδοθεολογίας* istius dogma" SAS I, 32a, § 155.

¹¹¹⁶ "Quid de aliis fidei dogmatibus ante F. Socinum tradiderint ministri Sarmatiae et // Transsylvanicae, mihi quidem non adeo constat, cum ipsorum librum nondum videre licuerit, sed ista tantum e Dn. D. Wigandi Servetianismo colligenda fuerint." SAS I, 32a-b, § 158. Calov bezieht sich auf Wigands Schrift: "De Servetianismo, Seu de Antitrinitariis", Königsberg 1575.

¹¹¹⁷ SAS I, 32b-33b, §§ 158-162.

¹¹¹⁸ Beispielsweise führt Calov den Streit in Transsylvanien zwischen dem Gros der Antitrinitarier und den Nonadorantisten um David auf Gottes besondere Vorsehung zurück, durch die Gott die häretischen Konsequenzen der sozinianischen Lehre habe an den Tag bringen wollen: "Id autem constat gravissimum fere sub primordia Ecclesiae Neo Samosatensis, non absque singulari Dei providentia, in Transsylvaniam exortum esse dissensum circa *divinitatem & honorem Christi*: quo sane factum est, ut impietas ista tantum incrementum sumere non potuerit, eademque praeterea toti orbi Christiano magis magisque innotuerit." SAS I, 32b, § 158.

¹¹¹⁹ Zu dieser Vorgeschichte des Sozinianismus vgl. oben die Seiten 85 – 91 und 91 – 96.

'infizierten' Gemeinden und setzte seine theologischen Anschauungen auch gegen Widerstände durch¹¹²⁰. Damit hatte Fausto Sozzini, wie Calov bilanziert, seine Häresie von Schlesien bis Litauen nicht ohne Gefahr für Leib und Leben verbreitet – er gibt somit zu erkennen, dass ihm die Berichte von Faustos Misshandlungen doch bekannt waren. 1604 starb Fausto im 65. Lebensjahr in Luclavice¹¹²¹.

Die Häresie war damit leider nicht ausgelöscht. Denn Sozzini hatte, wie sich in seinem Anspruch bekundet, die Heiligste Religion Christi auf eine vollkommene und daher der Vernunft besonders zugängliche Weise darzubieten¹¹²², eine argumentationsreiche und argumentationsfähige Häresie ins Leben gerufen. Ihr hängen gebildete Männer an, die bald nach Sozzinis Tod den Anspruch, andere zu belehren, in Katechismen, Disputationen und Kompendien in die Welt trugen¹¹²³. Die Geschichtsdarstellung schließt Calov mit einer Namensliste von 26 Anhängern¹¹²⁴ ab, von der er eine zweite Gruppe von 'dem Sozinianismus nahestehenden', aber charakteristisch unterschiedenen 'Theologen' abgrenzt; zu ihnen zählt er etwa Conrad Vorstius, Sebastian Castellio, Servet oder Francesco Pucci¹¹²⁵. Dies belegt, dass Calov das 'Phänomen des Sozinianismus' zum einen klar abgrenzt, zum anderen aber über die eigentliche Kerngruppe hinaus ausweitet.

2.3 Systematisch-theologische Abgrenzungen des Sozinianismus

Nachdem Calov im vorigen Kapitel über die Transformation der orthodox-christlichen Lehre durch die sozinianische Ausrichtung der Lehrinhalte am Maßstab vernünftiger Nachvollziehbarkeit gehandelt hat, bestimmt er das Proprium des Sozinianismus nun durch den Aufweis von Differenzen und Übereinstimmungen am Maßstab konturierter theologischer Entwürfe. Er untersucht dabei das systematisch-lehrhafte Verhältnis des Sozinianismus zur wahren Theologie des Hl. Geistes¹¹²⁶, zur natürlichen Theologie¹¹²⁷ und bedeutenden Pseudotheologien, dem Islam und dem Judentum als Häresien außerhalb der christlichen Kirche¹¹²⁸ sowie innerkirchlichen Häresien als seinen Vorläufern¹¹²⁹.

¹¹²⁰ "Unde factum ut intra quadriennium universa pene Ecclesia Neo-Samosateniorum omnibus iis Socini sententiis subscriberet, quas antehac penitus condemnauerat. Sic itaque consummata fuit tota Socini haeresis ... publico sunt firmata suffragio." SAS I, 33a, § 160.

¹¹²¹ "Postquam ergo F. S. hanc suam haeresin tot scriptis ... tot longis plerisque ab extrema Silesiae ora in intimam Lithuaniam susceptis itineribus non absque summo capitis periculo ... propugnasset. Tandem anno aetatis quinto ultra sexagesimum Luclaviciis blasphemam exhalat animam, aere Christiano anno 1604." SAS I, 33a, § 161.

¹¹²² "ut sanctissimam Christ. Religionem examussim repraesentari, Rationi praesertim" SAS I, 33a, § 162.

¹¹²³ SAS I, 33b, § 162.

¹¹²⁴ "adduci quidem solent"; Calov erwähnt unter anderen Georg Enjedin, Valentin Schmalz, Hieronymus Moscorovius, Christoph Ostorodt SAS I, 33b, § 162.

¹¹²⁵ SAS I, 33b, § 162.

¹¹²⁶ SAS I, 33b-35b, §§ 163-172.

¹¹²⁷ SAS I, 35b-39b, §§ 173-189.

¹¹²⁸ SAS I, 39b-43a, §§ 190-227.

¹¹²⁹ SAS I, 43a-47b, §§ 228-259.

2.3.1 Abgrenzung des Sozinianismus von der Theologie des Hl. Geistes

Nach dem Selbstverständnis des Sozinianismus stimmt seine Lehre mit der Theologie des Hl. Geistes überein, enthält sie doch keine andere Religion als die von Christus gestiftete (religio Christi)¹¹³⁰. Den Anspruch auf die reine Lehre Christi verneint Calov radikal, besteht diese Religion doch nur aus Falschheiten. Gewährsmann seines Urteils ist der berühmte Rechtsgelehrte Hugo Grotius¹¹³¹ (1583-1645), der schon früh mit Antisociniana hervorgetreten war: Der Sozinianismus sei schädlicher und schlimmer als jegliche andere Lehre und schrecke alle wahrhaft Frommen zutiefst ab¹¹³².

Ein solches Urteil darf jedoch nicht im Modus polemischer Behauptung gesprochen werden: Was die Bekämpfung des Sozinianismus betrifft, warnt Calov deshalb sogleich davor, die Methode der Bestreitung an der Gesamteinschätzung auszurichten. Eine vorurteilsbehaftete Verdammung der Lehre weist Calov daher ausdrücklich zurück¹¹³³. Durch nüchterne Analyse ist nachzuweisen, dass die sozinianischen Lehrinhalte den Boden der Heiligen Schriften verlassen, ihnen sogar derart umfassend widersprechen, dass der Sozinianismus die Lehre der Schrift in einer Weise 'vergewaltigt', die in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte noch nicht vorgekommen ist¹¹³⁴.

Von zentraler Bedeutung ist die Methode der Widerlegung. Calov schärft ein, dass die Gegner keinen Anlass haben dürfen, den Vorwurf zu erheben, die Orthodoxie argumentiere nur mit ihren eigenen Dogmen und Lehren¹¹³⁵. Daher ist ein Doppeltes zu beachten: Die Lehrsätze der Gegner müssen so klar und objektiv dargelegt werden, dass sie nicht im Mindesten Anlass haben, die Darstellung ihrer Lehren und Überzeugungen zu monieren. Die positive orthodoxe Lehre muss vollständig allein aus Gottes Wort belegt und erwogen werden, damit die Gegner den orthodoxen Bestreibern nicht entgegenhalten können, sie würden eine *petitio principii* begehen. Die Entscheidung der Sachfragen allein von der Schrift her ist in der Tat das methodische Proprium Calovs, nach dem er in der Widerlegung des Sozinianismus konsequent verfährt.

In dem anschließenden Abriss referiert und kritisiert Calov Sozzinis Bewertungskategorien, nach denen er den Lehrunterschied zwischen dem Sozinianismus und dem orthodoxen Glauben bestimmt¹¹³⁶. Sozzinis Bewertungen der 'Abweichungen' am Kriterium der Heilsrelevanz macht nicht nur deutlich, dass er das Christentum als 'ethische Bewährungslehre' ansieht; vielmehr zeigt sich, dass Sozzini methodisch naiv, hinter dem

¹¹³⁰ "*nullam religionem praeter Christi amplecti*" SAS I, 33b, § 164.

¹¹³¹ Grotius ist der exegetische Hauptgegner in Calovs *Biblia Illustrata*. Vgl. dazu Jung (Calov), S. 135.

¹¹³² "*Verum nihil omnino falsius ... nec quicquam veri in sese contineat ... De qua verissime Hugo Grotius in Pietate Ordin. Holland. ... haec illa nocentior, pejorem aliam non reperiri ... pii omnes exhorreant*" SAS I, 34a, § 165.

¹¹³³ "*omni seposito praejudicio*" SAS I, 34a, § 166.

¹¹³⁴ "*aliena sint a S. literis ... adversentur universa pene Scriptura S. vim patiatur longe maximam, omnibus prioribus seculis inauditam*" SAS I, 34a, § 166.

¹¹³⁵ "*ut ab una parte candide proponatur adversariorum sententia, ne ipsi vel in minimis de eo conquerendi opus habeant ... ab altera parte plene, idque e solo Dei verbo, omnia adserantur & discutiantur, ne deinceps nobis petitionem principii objectare possint*" SAS I, 34b, § 168.

¹¹³⁶ "*quomodo a nostra, h.e. ipsius Sp. S. Theologia dissentiat Socinus*" SAS I, 34a, § 168.

orthodoxen Begründungsverfahren zurückbleibend, zirkulär aus der unbewiesen als Maßstab gesetzten eigenen Lehre argumentiert.

An den Orthodoxen bemängelt Sozzini insgesamt vier Arten von Irrtümern¹¹³⁷. Grundlegend unterscheidet er zwischen solchen Lehren, die die Erkenntnis des Weges, der zum Heil führt, *als solche* (per se) verstellen und anderen, die als *leichtere Irrtümer* oder *Kenntnismängel* von solcher Erkenntnis nicht ausschließen. Die erste Gruppe differenziert Sozzini noch weiter: Manche Dogmen verhindern *schlechthin* den Erwerb des Heils, andere verhindern ihn *zumindest leicht*, wenn nämlich einer den Weg, der zum Heil führt, nicht in rechter Weise erkennt und auf ihm nicht, wie gefordert, voranschreitet. Jene 'schlechthin' den Heilserwerb verhindernden Lehren untergliedert Sozzini noch weiter: Zu ihnen zählen erstens die Lehren, bei deren "Anerkennung es kaum geschehen kann, dass jemand von keinem Laster oder keiner Sünde besiegt und besessen wird, oder kaum jemand vermag, von allem Gehabe oder Gewohnheit der Laster und Sünden frei zu sein"; und zweitens die 'soziopolitischen Kompromisse', "die, mit Christi Geboten streitend, in der Lehre der Evangelischen zugelassen werden."¹¹³⁸

Wir hatten gesehen, dass das Christentum nach sozinianischer Vorstellung im Kern eine Besserungs- und Bewährungslehre ist, die als Tugend- und Lasterspiegel die ethisch-moralisch höchststehenden Vorschriften Christi besitzt. Der Christ ist gefordert, seine nun vollständig aufgedeckten Charakterfehler, die coram Deo Sünde heißen, umfassend in den Griff zu bekommen und sich von ihnen zu befreien. Die primär heilsschädlichen Lehren verhindern die sittliche Aktivierung des Christen, so dass er seine 'inneren Fehler' nicht anhand des von Christus offenbarten Massstabs der Bewährung und Besserung besiegen kann; davon abgesetzt sind solche Lehren, die sich 'heilsgefährdend' auswirken, weil sie den Akt des Heilserwerbs verdunkeln und damit behindern.

Dieses Raster wendet Sozzini auf die orthodoxen Lehrsätze an und gewinnt eine Liste der Monenda, aus der, wie Calov vermerkt, klar und offensichtlich hervorgeht, welche Lehraussagen der Orthodoxie Sozzini bestreitet und worin die Differenz zwischen der orthodoxen und der sozinianischen Lehre besteht¹¹³⁹.

Calov ordnet die von Sozzini aufgelisteten 'Irrlehren' nicht nach ihrem Gewicht für das orthodoxe Lehrgebäude, kann er doch bei seinen

¹¹³⁷ Calov bezieht sich auf eine an die polnischen Calvinisten der Ecclesia Maior gerichtete Schrift Sozzinis, das 'Libellum suasorium, quod Evangelici debeant sese adjungere Arianis'. Die von Sozzini angeführten Lehrdifferenzen betreffen aber auch die Lehren der lutherischen Orthodoxie ("ubi (in der genannten Schrift) quidem Calvinianos, explicante Schlichtingio, intelligit, sed & quo loco nostram Orthodoxiam habeat, non obscure in-// (35a)nuit" (SAS I, 34b-35a, § 168)). Die spezifisch calvinistischen Lehren läßt Calov in seinem folgenden Referat unberücksichtigt ("id ... pertinet ad nostram fidem; caetera Calvinianos concernunt." (SAS I, 35a, § 169).

¹¹³⁸ "quaedam ... cognitionem viae, quae ad salutem ducet, per se impedire, quaedam ... per se non impedire ... leviores errores et nudas ignoraciones. Illa vero rursus ipsius iudicio, duplicis sunt generis: cum alia censeat *per se adimere salutem*, alia vero *saltim impedire facile*, quo minus quis recte viam, quae ad eam ducit cognitam habeat, perque eam gradiatur."

'Per se' hindern: "tum ea quibus approbatis ... vix fieri possit, ut quis a nullo vitiorum aut peccatorum vincatur et possideatur, vel vix possit quisquam ab omni vitiorum et peccatorum habitu vel consuetudine liber esse: tum ea, quae cum Christi praeceptis pugnantia in Evangelicorum doctrina concedantur." SAS I, 35a, § 168.

Zu den soziopolitischen Kompromissen vgl. unten S. 224f.

¹¹³⁹ "Inde ergo facile constat, quae impugnentur a Socino in Theologia Spiritus Sancti, adeoque in quibus consistat Pseudo-Theologiae Socinianae a Theol. Spiritus S. distinctio." SAS I, 35b, § 173.

Zeitgenossen das Wissen darum voraussetzen, dass nicht nur die von Sozzini als fundamental heilsverhindernd eingestuften Dogmen im Zentrum des evangelischen Verständnisses des Heils stehen; anders gesagt: ohne hermeneutische Anwege oder Akzentuierungen lässt er den Leser selber schließen, dass bei einer solchen Bestimmung der Differenzen durch Sozzini keinem in seiner Theologie einigermaßen bewanderten Lutheraner die Möglichkeit bleibt, so wie Sozzini das anbietet, mit den Sozinianern in nähere kirchliche Gemeinschaft zu treten¹¹⁴⁰.

Die der Frömmigkeit (*pietas*) direkt entgegenstehenden Lehrsätze der Orthodoxen, also solche, die die ethische Bewährung des Christen verhindern¹¹⁴¹, sind nach Sozzini die Lehre von der Prädestination (*Doctrina de praedestinatione*), von der Knechtschaft des Willens (*de servitute arbitrii*), von der Rechtfertigung (*de justificatione*), von der Unvollkommenheit der Guten Werke (*de bonorum operum imperfectione*), von der angerechneten Gerechtigkeit Christi (*de imputata justitia Christi*) und vom rechtfertigenden Glauben (*de fide justificante*).

Sozzinis Bewertung dürfte sich aus der Einschätzung begründen, dass diese Lehren den Menschen aus der ethisch-soteriologischen Pflicht und Verantwortung entlassen. In diese Richtung zielen Sozzinis hier in Auswahl referierten Erläuterungen: Nach der Lehre von der Prädestination sind aufgrund der ewigen Bestimmung Gottes, also ohne Zutun des Menschen, die einen zum Heil, die anderen zur Verdammung bestimmt; nach der Lehre vom unfreien Willen haben die Menschen keine Willensfreiheit hinsichtlich dessen, was dem Erwerb des Ewigen Heils dient. In der Lehre von der Rechtfertigung setzen die Orthodoxen als deren Ursache allein die Satisfaktion Christi und den Glauben daran, gute Werke hingegen tragen dazu in keiner Weise bei (*concurrunt*). Diese Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi hält Sozzini überhaupt für den Kern und Quell des Übels¹¹⁴²: es werde nämlich gelehrt, dass Christus durch das Vergießen seines Blutes für alle unsere Sünden Genugtuung geleistet hat, so dass der Glaubende für die Vergebung seiner Sünden und somit zum Erwerb des Heils nichts anderes benötigt, als dass er fest glaubt, er werde aufgrund dieser Ursache und auf solche Weise, also durch den Glauben, wegen Christus von Gott angenommen.

Das Muster der Kritik Sozzinis ist klar: Der Einzelne hat seine Rechtfertigung nicht im eigenen verursachenden Zugriff, sondern empfängt sie als bewirkte von einem anderen her. Allein die 'Selbstverursachung' vermag nach Sozzini den Menschen auf eine zielgerichtete ethische Verantwortlichkeit hin zu disziplinieren. Gegen die Orthodoxie gelten, vermutlich um den Ernst und zugleich den Erfolg ethischen Bemühens zu betonen, die Werke des sozinianisch Gerechtfertigten als vollkommen. Dass, wie die Orthodoxen behaupten, der Einzelne befreit wird, im Glauben gute Werke zu tun, gilt Sozzini als illusorisch; vielmehr befördert ein solches 'Konzept' des '*gratis iustificantur*' nach seiner Überzeugung den ethischen Unernst und die Indifferenz gegenüber jenem höchsten Verheißungsgut, dem ewigen Leben.

¹¹⁴⁰ Vgl. Calovs einleitende bibliographische Angabe, nach der diese Auflistung aus Sozzinis Schrift '*libello suasorio, quod Evangelici debeant sese adjungere Arianis*' stammt. SAS I, 34b, § 168.

¹¹⁴¹ Vgl. im Folgenden SAS I, 35a, § 169.

¹¹⁴² "ex quo uno errore cuncta mala provenire censet." SAS I, 35a, § 169.

Die zweite Gruppe von Lehren, die den Erwerb des Heils schlechthin verhindern, sind nach Sozzini den Vorschriften Christi entgegenlaufende Lehrmeinungen¹¹⁴³. In diesen Bestimmungen schlagen spiritualistisch-täuferische Heterodoxien durch, die in Teilen allerdings seit dem 18. Jahrhundert auch die Großkirchen dominieren. Es handelt sich um die politisch-ethischen Vorschriften über das Recht des Staates zur strengen (Todes)strafe (*de vindicta per Magistratum*), über das Recht zur Verteidigung (*de necessaria defensione tum privata tum publica*), über den Krieg (*de bello*) und das – auch von den Lutheranern verneinte – Recht zur Ketzertötung (*de capitali haereticorum supplicio*).

Zur Gruppe der 'Lehrrtümer per se', welche den Heilserwerb nur allzu leicht gefährden, zählt Sozzini die folgenden sechs¹¹⁴⁴: Die Lehre von der Trinität, von der ewigen Zeugung des Sohnes und seiner Präexistenz, vom Hl. Geist als vom Vater unterschiedener Person, die Lehre von der Gleichheit des moralischen Gesetzes im Alten und im Neuen Bund (*nihil differre praecepta moralia N.T. a praeceptis T.V. moralibus*), von der Realpräsenz des Fleisches Christi im Abendmahl (*de coena: comedi carnem Christi*) und die ausgeformte Tauflehre (*quodque obsignetur divinitus peccatorum remissio et conferatur Spiritus Sancti gratia*) samt der Behauptung von der Notwendigkeit der Kindertaufe.

Zur Gattung der leichten Irrtümer¹¹⁴⁵, die im Sinn bloßer 'Informationsdefekte' den Erwerb des Heils nicht eigentlich gefährden, zählen die Lehren von der Unsterblichkeit Adams vor dem Fall, von der ursprungshaften Gerechtigkeit, von der Erbsünde, von der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen nach dem Fall, die hinreichend zur Verdammnis sei (*de concupiscentia, quae scil. homini plane naturalis*), von der Unfähigkeit des Menschen das Gesetz zu halten (*de impossibilitate observandi legem*), von der Gleichförmigkeit der Rechtfertigung im AT und im NT (*de modo justificationis in V.T. quod per fidem in Messiam venturum justificati sint in V.T. et unus idemque justitiae ac salutis modus sit in utroque Test.*), von der Verheißung des ewigen Lebens schon im AT, von der Wassertaufe als Zeichen des Blutes Christi, von Christi Opfer (*de sacrificio Christi expiatorio*) und von dem Zeitpunkt der Verherrlichung Christi (*de tempore glorificationis Christi, quod credamus corpus Domini in ipsa resurrectione immortalitatem naturalem et glorificationem adeptum fuisse*). Hier fallen solche orthodoxen anthropologischen, soteriologischen und christologischen Lehren unter das Verdikt des Lehrrtums, die mit jenen sozinianischen Lehren konfliktieren, welche konsequent aus Sozzinis Ansatz, erst mit Christus sei der gültige Weg zum Ewigen Heil offenbart und sein Erwerb in die Möglichkeiten des Menschen gelegt, entwickelt sind. Da sie aber nicht im Kern das ethisch-ursächliche Verständnis des Heilserwerbs bestreiten, hält Sozzini diese Lehren für 'mittelschwere' Irrtümer.

Damit sind die von Sozzini an der Theologie des Hl. Geistes bekämpften Lehraussagen aufgelistet.

¹¹⁴³ "Evangelicorum concessionibus adversus praecepta Christi" SAS I, 35a, § 170.

¹¹⁴⁴ "errores faciles impediens salutem" SAS I, 35a, § 171.

¹¹⁴⁵ "leviores errores et igno-//rationes nuda" SAS I, 35a-b, § 172.

2.3.2 Verhältnis zur natürlichen Theologie und Religion

Im nächsten Schritt durchleuchtet Calov das Verhältnis des Sozinianismus zur natürlichen Theologie. Hier bieten die Sozinianer ein diffuses Bild: "Denn obwohl das, was von den Sozinianern geglaubt wird, zu einem großen Teil aus 'natürlichen Prinzipien' abgeleitet zu sein scheint, so behaupten wir dennoch, dass sie in dem Teil (ihres Glaubens), in dem Christus bekannt wird, von der natürlichen Theologie, die ja Christus überhaupt (noch) nicht kennt, abweichen"¹¹⁴⁶.

Die von Calov monierte unklare Beanspruchung des Rationalen besitzt drei Aspekte: Erstens ist die sozinianische 'Offenbarung' faktisch identisch mit den Inhalten der *theologia naturalis*. Zweitens konzipieren die Sozinianer ihre Christologie, wie sich etwa an ihrem Verständnis des Mittleramtes Christi belegen lässt, ganz im Rahmen der Vorgaben natürlich-vernünftiger Stimmigkeit – obwohl von Christus nichts von Natur her bekannt ist¹¹⁴⁷. Damit aber geraten die Sozinianer in einen Selbstwiderspruch; denn auf der einen Seite negieren sie explizit, die natürliche Vernunft könne von den theologischen Dingen etwas wissen, auf der anderen fordern sie Rationalität als Kriterium für die Gestalt bzw. Akzeptanz des Offenbarten. Schließlich gebrauchen die Sozinianer das Kriterium vernünftiger Stimmigkeit auch noch uneinheitlich, insofern ihr Christusverständnis vom Grundsatz her von den Einsichten der natürlichen Theologie abweicht.

Im ersten Schritt weist Calov die Übereinstimmung zwischen den sozinianischen christologisch-soteriologischen Lehren und den Vorgaben natürlich-vernünftiger religiöser Einsicht nach: Die Summe jener Christologie liegt, wie entfaltet¹¹⁴⁸, darin, dass Christus als Gesetzgeber neue Gebote erlassen hat; 'den Weg zum Heil verfolgen' heißt dann, diesen Geboten, eigentlich nur der Verheißung des ewigen Lebens als deren Essenz (*summa*), von ganzem Herzen zu glauben und sie mit aller Kraft umzusetzen¹¹⁴⁹. Dies gesetzt, muss man aber fragen, ob nicht die christliche Religion, wie sie Sozzini versteht, ganz und gar aus dem Licht der Natur auch ohne göttliche Offenbarung gewonnen werden kann¹¹⁵⁰. Denn die höchste Verheißung des sozinianischen Glaubens, die Hoffnung auf ein anderes glückseliges Leben nach der irdischen Existenz, können die Menschen ohne Kenntnis Christi gewinnen¹¹⁵¹; dieses von Calov in der Folge empirisch belegte Faktum gibt Fausto Sozzini im Übrigen selber zu.

¹¹⁴⁶ " Nam licet ea, quae creduntur a Socinianis, *magnam partem e naturalibus principiis deducta* appareant ... nihilominus haud diffitemur, quod ea parte qua *Christum* profiteatur, abeant a naturali Theologia, *quae Christum prorsus ignorat*." SAS I, 35b, § 173.

¹¹⁴⁷ "Nam quaecunque de *Christi officio Mediatorio* ... traduntur a Socinianis, de iis omnibus per naturam nihil constare potest, quanquam ea omnia sic ab iisdem credantur, prout quam maxime rationi congruunt." SAS I, 35b, § 173.

¹¹⁴⁸ Vgl. oben S. 128.

¹¹⁴⁹ "Verum quia Sociniani *nulla alia re opus esse, ut quis verum amplectatur Christum*, profitentur, quam *ut praecepta atque promissa illius recte cognita habeat: & ex his quidem sufficere, si de summa eorum vita aeterna tantum constet*" SAS I, 35b, § 173.

¹¹⁵⁰ Und so entsteht die Frage: "anne Rel. Christiana: quam commentus est Socinus, e naturae lumine extra divinam revelationem tota haberi queat?" SAS I, 35b, § 173.

¹¹⁵¹ "Enim vero quod promissorum summam, nimirum vitam aliquam post hanc vitam dari, summamque hominis felicitatem in ea sitam esse, illud homines etiam sine Christo aliquo modo sibi imaginari posse haud diffitetur Socini et res ipsa satis testatur!" SAS I, 35b, § 174.

So war für die Heiden die jenseitige Unsterblichkeit Gegenstand der Hoffnung, und sie erwarteten ein solches ewiges höchstes Gut von der Gottheit¹¹⁵². Das ist fundamental. Denn was die Sozinianer als höchste offenbarte Verheißung bekennen, ist – freilich im Rahmen eines anderen religiösen 'Entwurfes' – material auch Gegenstand heidnischen 'Erlösungsglaubens': Deren Offenbarung durch Christus verleiht folglich Dignität nur zum Schein und maskiert, dass als eigentlich-christlich reklamiert wird, was den Inhalten nach Gemeingut der Völker ist.

Bei diesen Argumenten Calovs gilt es natürlich zu beachten, dass er nicht die von den Sozinianern vertretenen religiös-ethischen Aussagen bestreitet, sofern diese material identisch mit der *theologia naturalis* sind; er bekämpft aber deren Vorordnung und Exklusivsetzung.

Aber nicht nur das höchste sozinianisch-christliche Verheißungsgut, auch der Weg, jenes durch Gehorsam gegenüber den Vorschriften Gottes zu erlangen, ist nicht eigentlich-christlich: Der Kern der göttlichen Vorschriften liegt in der Forderung der Gottes- und der Nächstenliebe nach Mt 22 und Lk 10¹¹⁵³. Um zu belegen, dass ein solches religiös-ethisches Verhalten auch den Heiden von Natur aus als dezidierte Forderung bekannt ist, zieht Calov Sozzini selbst als Gewährsmann heran: Dieser setzt nämlich im Menschen ein natürliches Unterscheidungsvermögen zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten an¹¹⁵⁴. Natürlich weiß Calov, dass ein solcher Rückgriff auf Sozzini längerer Begründungen bedürfte – eben den Nachweis, dass das natürliche Unterscheidungsvermögen die Goldene Regel und das erste Gebot erreicht¹¹⁵⁵. Daher schränkt er auch sogleich ein bzw. verlängert die Begründung: Sollte Sozzini das von ihm benannte natürliche Unterscheidungskriterium nicht in dem von Calov beanspruchten Sinn verstanden wissen wollen, beweist doch die Vielzahl heidnischer Belege vollends, dass die 'Summe des Gesetzes' Bestandteil der natürlichen Religion ist¹¹⁵⁶. Erneut wirft Calov den Sozinianern vor, sie reduzierten - modern gesprochen - das 'Christliche' auf 'allgemein-Humanes' ohne Offenbarung: Die höchste Lehre des Sozinianismus, dass der Mensch die Vorschriften Gottes in der Hoffnung auf ein ewiges Leben halten solle¹¹⁵⁷, ist identisch mit dem, was bereits der natürlichen Theologie ohne zusätzliche Offenbarung bekannt ist¹¹⁵⁸.

Indem Calov diese Beobachtung mit dem undogmatischen Charakter des sozinianischen Christentums in Verbindung bringt, erweitert er den

¹¹⁵² Calov kann dafür auf Belege aus verschiedenen Kulturkreisen verweisen: Zarathustra, Hermes Trismegistos, die Lieder des Phocylides, Pherecides, Aussagen Protagoras', Sokrates', Platos, Xenokrates, Cicero, Plotin, Iamblich und andere. Auch neueste ethnologische Erkenntnisse über die Indianervölker der Neuen Welt belegen jene Hoffnung auf Unsterblichkeit. S. dazu SAS I, 35b-36b, § 174.

¹¹⁵³ "*praecepta divina, summa eorundem consistit in eo, ut diligamus Deum toto corde, tota anima, tota mente & proximum ut nosmetipsos* (Mt 22, 37; Lk 10, 27)." SAS I, 36b, § 175.

¹¹⁵⁴ Über die höchsten göttlichen Vorschriften zur Gottes- und Nächstenliebe: "*quod vero natura constare, non potest prorsus inficiari Socinus; dum in omnibus hominibus naturaliter discrimen aliquod justii et injustii concedit.*" (SAS I, 36b, § 175). Zum Beleg verweist Calov (unter anderen) auf Zarathustra, Hermes Trismegistos, Pythagoras, Sokrates, Aristoteles und Averrhoes; SAS I, 36b-37a, § 175.

¹¹⁵⁵ Vgl. dann unten S. 374 – 382.

¹¹⁵⁶ "*si negaret (Socinus), vel solo saniorum gentilium exemplo convinceretur.*" SAS I, 36b, § 175.

¹¹⁵⁷ "*Ex his autem liquet Socinianam Rel. quoad summam rei prorsus eandem esse cum Theologia naturali.*" Denn die sozinianische Summa lautet: "*sub spe alterius vitae observare mandata DEI.*" SAS I, 37b, § 176.

¹¹⁵⁸ Calov verweist auf die natürliche Theologie qua angeborene und qua erworbene; dazu unten die Seiten 360 – 374 und 374 – 394.

Vorwurf: Die ethische Bewährung hat einen derart exklusiven Stellenwert im sozinianischen 'Heilskonzept', dass die *fides quae* dahinter beinahe ganz zurücktritt: eine dogmatisch mangelhafte Kenntnis Gottes oder sonstiger 'Lehrinhalte', ja selbst leichte Lehrrtümer sind ohne negative Auswirkung auf den Erwerb des Heils, wenn nur die Vorschriften Gottes beachtet werden¹¹⁵⁹. Selbst schwere Lehrrtümer stuft Sozzini ausdrücklich als unbedeutend hinsichtlich des Erwerbs des ewigen Heils ein, wenn nur die Kardinalsbedingung erfüllt ist, dass einer fromm lebt¹¹⁶⁰.

Ist aber die Kenntnis der spezifisch christlichen Lehrinhalte aufgrund der ethischen Generalperspektive derart belanglos, dann, so radikalisiert Calov die Überlegung, hindert nichts, dass die Heiden als das Volk Christi bezeichnet werden¹¹⁶¹. Und dies, so führt Calov die Überlegung auf den bereits dargelegten Widerspruch hin zu, obwohl doch nach Aussage der Sozinianer gar keine natürliche Theologie existiert¹¹⁶²? Anders gesagt: Das Paradoxe dieser – auf ihre objektiven Konsequenzen hin eruierten – sozinianischen Festlegungen besteht darin, dass der Rekurs auf ein allgemein-evidentes Kriterium für die Prüfung der Wahrheit theologischer Sachen nun dahingehend umschlägt, dass unter dem spezifischen Modus der Verifikation die religiösen Inhalte zu einem rationalen Allgemeingut werden.

Dieses Ergebnis liegt weit ab von den sozinianischen Intentionen. Um zu zeigen, dass er den Sozinianismus hiermit nicht verzeichnet, verifiziert Calov das Ergebnis seiner Schlussfolgerungen anhand der deutschen Übersetzung des Rakower Katechismus, einem autorisierten Bekenntnistext des Sozinianismus: Vergleicht man dieses Kompendium der sozinianischen Theologie mit dem 'Kanon' heidnisch-theologischer Ansichten, wird man feststellen, dass beide bis auf jene Kapitel über Christus übereinstimmen¹¹⁶³. Doch ist das eigentlich, wie Calov nachweist, eine vernachlässigbare Differenz: Erstens handelt es sich im sozinianischen Text quantitativ nur um wenige Kapitel; zweitens sind nach Sozzinis eigener Vorgabe christologische Irrtümer ohne Gewicht, weil eben Lehrfragen prinzipiell von

¹¹⁵⁹ "sufficere ad cognoscendum iter, quod ad salutem aeternam perducit, ut sciamus, quae revera percipiuntur vel vetentur a Deo, adeo ut si in reliquis error occurrat, nemo ob eundem coelo excluditur"; Sozzini, Brief an Dudith, S. 39. Durch eine Umformulierung von Sozzinis verschraubter, verneinend-allgemein gehaltener Aussage in eine allgemeingültig-positive klärt Calov den dogmatisch revolutionären Inhalt: Die Erkenntnis des moralisch Gebotenen ist gleichbedeutend mit der Erkenntnis des Weges zum Heil, unbeschadet der sonstigen theoretisch-dogmatischen Erkenntnisse oder Überzeugungen eines Menschen ("Quicumque ergo ea cognoscunt, quae facienda, vel non facienda sint, illi secundum Socinum sciunt viam ad salutem, etiamsi alioquin nihil cognoscant de Deo, vel etiam in reliquis a veritate aberrant.") SAS I, 37b, § 176.

Welcher Gruppe der 1533 in Budapest geborene und 1589 in Bratislava gestorbene Andreas Dudith ab Horehowitz, genannt Sbardellatus, zuzurechnen ist, läßt sich kaum entscheiden. Er war ein hochgebildeter, wohlhabender Mann mit einem besonderen Interesse an gelehrten 'Problemen', vorzugsweise theologischen. Die Verbindungen, die er zu Fausto Sozzini pflegte, dürften in diesem Sinne einzuordnen sein. Vgl. Bock (Historia Antitrinitariorum), T I, P 1, S. 252-322.

¹¹⁶⁰ "eos quoque qui in multis & gravibus erroribus versantur, si alioquin modo pie vixerint, & mundanis cupiditatibus valedixerint, salvatum iri" (Libro quod Evangel., S. 43). Dazu Calov: "Nihil ergo aliud requiritur ad consequendam sempiternam salutem, adeoque ad veram religionem ... utut alioquin in multis & gravibus erroribus versemur." SAS I, 37b, § 176.

¹¹⁶¹ "Quid ergo restabit, quo minus gentiles populus Christi dicentur...?" SAS I, 37b, § 176.

¹¹⁶² "qui (gentiles) nihil prius nihil antiquis cultu DEI habuerint, ac pietate?" SAS I, 37b, § 176.

¹¹⁶³ "Conferri hic posset brevis comprehensio Religionis Christianae Germanica ... cum Theologia gentilium quoad omnia capita, iis tantum exceptis, quae de Christo traduntur." SAS I, 37b, § 177.

der Forderung nach einem heiligen Leben umgriffen sind¹¹⁶⁴. Ausdrücklich lehnt Sozzini sogar Kenntnisse über Christi Person und über sein satisfaktorisches Heilswerk als irrelevant ab, sofern man dadurch gerechtfertigt werden will¹¹⁶⁵. Das Amt und die Person Christi laufen, wie dargestellt¹¹⁶⁶, ganz und gar auf sein prophetisches Amt zu, welches besagt, dass Christus Garant der Wahrheit der göttlichen Verheißungen ist. Mit anderen Worten, so folgert Calov: Wenn aus einer anderen Quelle die Hauptsache (summa) der Gebote und Verheißungen feststeht, was bedarf es, um zu ihrer Kenntnis zu gelangen, noch eines Christus?¹¹⁶⁷ Christus qua Versöhner ist damit nebensächlich; seine Bedeutung geht darin auf, ein Weisheitslehrer unter vielen zu sein.

Gegen dieses Fazit lässt Calov im nächsten Schritt die Sozinianer selbst zu Wort kommen. Ihr Haupteinwand lautet, dass aus anderen Quellen die Verheißung des ewigen Lebens nicht derart gewiss und die Vorschriften Gottes nicht vollständig bzw. genau umrissen erkannt werden können¹¹⁶⁸. Sie rekurrieren also auf die Gewissheit, die Glaubwürdigkeit und - in ihrem 'Konzept' - auch die 'Motivationsintensität' der Verheißung. Diese Art, die christliche Offenbarung exklusiv zu setzen, weist Calov zurück: Es ist zwar richtig, dass hinsichtlich des Grades der Gewissheit - hier zu verstehen als Vertrauenswürdigkeit -, die außerhalb des Wortes Gottes gefasste Hoffnung weniger 'intensiv' ist. Dennoch kann sie dazu ausreichen, zu einem frommen Leben anzuhalten, wie die Beispiele von 'gesünderen Heiden' belegen, die aus Hoffnung auf ein glückliches Jenseits der 'moralischen Integrität' wegen Übel ertragen haben¹¹⁶⁹. Seine pointiert antisozinianische Stoßkraft erhält das Argument durch den impliziten Rekurs auf das sozinianische Konzept der 'probitas', jene individuell-vorgegebene anthropologisch-soteriologische Komponente, welche das Antwortverhalten des Menschen auf die Kenntnisnahme der christlichen Heilsverheißung reguliert¹¹⁷⁰. Calov verlagert nämlich, konsequent zum Kriterium der 'probitas', die Herleitung der Motivation in den Bereich der 'inneren Disposition' zur äußeren Verheißung.

Genau genommen widerlegt Sozzini selbst seinen Einwand. Denn nach seiner Aussage ist für die 'Beschenkung' mit dem ewigen Leben dessen Kenntnis als Verheißungsgut nicht einmal erforderlich, solange die Hauptbedingung, dass einer fromm lebt und die Gebote Gottes beachtet, erfüllt ist¹¹⁷¹. Folglich ist die Motivation durch jenes äußere 'Vor-Augen-Stellen' keine Bedingung dafür, dass einer tatsächlich gemäß den Geboten

¹¹⁶⁴ "Quae ipsa tamen & paucissima sunt, & praeterea talia, ut sive ignoret quis eadem, sive etiam erret in iisdem non omnino periclitetur de salute, ut censet Socinus." SAS I, 37b, § 177.

¹¹⁶⁵ "Quid quod supervacaneum iudicet (Socinus) cogitare de his, quae Christi personam attinent una de iis omnibus, quae Christus pro nobis fecit, & facturus est, quatenus per ea justificari velimus." SAS I, 37b, § 177.

¹¹⁶⁶ Vgl. oben S. 128.

¹¹⁶⁷ "Quod si itaque aliunde constet praeceptorum atque promissionum summa, quod opus erit cognitione eorum, quae Christus fecit?" SAS I, 37b, § 177.

¹¹⁶⁸ "Sed dicent ... Sociniani, ut ea aliquatenus aliunde constare possunt non tamen vel certam vitae aeternae spem exinde concipi, vel ita perfecte cognosci posse // Dei praecepta, ut quidem ad salutem cognitum sunt necessaria citra verbi divini revelationem." SAS I, 37b-38a, § 177.

¹¹⁶⁹ "quamquam minus certa sit spes ea salutis, quae extra verbum DEI concipitur, tanta tamen esse potest, quanta requiritur ad id, ut pie vivamus, cum etiam ob hanc opinionem de alterius vitae felicitate omnia terrena despexisse ... legantur saniores gentiles." SAS I, 38a, § 177.

¹¹⁷⁰ Zum Konzept der probitas s.u. S. 277.

¹¹⁷¹ "Nec vero requiritur secundum Socinum spes vitae aeternae, nisi ut pie vivamus, & DEI praecepta observemus." SAS I, 38a, § 177.

lebt. Den partiellen sozinianischen Einwand, die Gebote Gottes seien den Heiden nicht bekannt, weist Calov zurück: Die Gebote Gottes sind, wie die Sozinianer selber betonen, allein hinsichtlich ihrer *moralia* von Belang; als solche können sie, wie oben gezeigt und von der Schrift ausdrücklich bezeugt, auch qua Ratio erschlossen werden¹¹⁷². Die Schwäche, wenn nicht Unhaltbarkeit des sozinianischen Einwandes ist, nicht zuletzt aufgrund von Calovs Quellenkenntnis, damit aufgewiesen.

Auch die sozinianische, aus den 'spezifisch christlichen' Lehrgehalten gewonnene, Bestimmung der Defizienz des heidnischen Erlösungsglaubens, weist Calov zurück. Diesen Beweis müsste Calov wegen des Prae der ethischen Ausrichtung im sozinianischen Heilskonzept eigentlich nicht explizit führen; vermutlich will er ihnen jede nur theoretisch mögliche Ausflucht abschneiden.

Der erste von Sozzini angeführte Gesichtspunkt der Defizienz bezieht sich auf die Lehre von Gottes Wesen – die Heiden besäßen nicht die Kenntnis des wahren Gottes, der der Vater Jesu Christi ist. Dieser Hinweis, so moniert Calov, verfängt nicht. Denn nach sozinianischer Lehre gilt als heilsrelevante Erkenntnis von Gottes Wesen nur, *dass* Gott ist, dass er nur *einer* ist, und als solcher ewig, vollkommen gerecht, vollkommen weise und vollkommen mächtig. Dies aber 'bekannt' auch die Heiden¹¹⁷³.

Ebenso wenig lässt sich, was den zweiten Gesichtspunkt der Gotteslehre, die Kenntnis von Gottes Werk und Willen, angeht, eine Differenz zwischen den 'sozinianisch-christlichen' und den heidnischen Lehren feststellen. Hinsichtlich Gottes Willen, so lehren die Sozinianer, ist die Kenntnis der göttlichen Werke notwendig. Diese sind die Schöpfung der Welt, die Vorhersehung Gottes, die 'Belohnung jener, die nach Gott fragen' und schließlich die Vorschriften Gottes qua Forderung an die Menschen.

Die Vorschriften zeichnen die Sozinianer dadurch besonders aus, dass sie die Schöpfung der Welt instrumental als 'Bedingung ihrer Möglichkeit' verstehen¹¹⁷⁴. Aber auch diese Gehalte der Gotteslehre sind, wie Calov feststellt, sämtlich durch das Licht der Natur ohne Gottes Offenbarung bekannt¹¹⁷⁵. Die Unkenntnis der Heiden hinsichtlich der spezifisch christlichen Inhalte der Gotteslehre, mit anderen Worten – dass sie den wahren Gott nicht kennen –, hindert folglich nicht, dass den Heiden die heilvolle Gotteskenntnis zugänglich ist¹¹⁷⁶. Damit ist das vorherige Fazit, dass die Heiden nach dem sozinianischen Heilskanon als Volk Gottes anzusehen sind, gegen mögliche Einwendungen der Sozinianer befestigt.

¹¹⁷² "Ea (Dei praecepta) vero ratione quidem perfectissima ex lege divina posita cognoscuntur, *moralia* tamen, quae sola hic circa quaestionem salutis secundum Socinum spectanda sunt, *per legem naturae quoque* innotescunt iis, qui lege DEI destituuntur (Röm 2, 14f.)" SAS I, 38a, § 177.

¹¹⁷³ "Nec vero obverti potest a Socino *ignorantia veri DEI*, qui est, *Pater Domini nostri Jesu Christi*. Nam de DEO quod ad *essentiam* attinet *cognitu ad salutem necessaria tantum* sunt haec, quod *Deus sit, quod sit tantum unus, quod aeternus, quod perfecte justus, perfecte sapiens & perfecte potens*" SAS I, 38a, § 177.

¹¹⁷⁴ "De *voluntate* vero DEI necessaria cognitu facit *opera divina, mundi creationem, providentiam & remunerationem eorum, qui DEUM quaerunt, ut & praecepta, quae DEUS nobis servanda praescripsit, & quidem haec praecipue, cum illa necessaria tantum sint horum causa, vel ad voluntatem ipsam DEI praecipendam eique obediendum*" SAS I, 38a, § 177.

¹¹⁷⁵ "Haec autem omnia *solo naturae lumine extra DEI revelationem* constant." SAS I, 38a, § 177.

¹¹⁷⁶ "ideoque cum nihil amplius ad cognitionem DEI salutarem requiratur, non obstat ignorantia, quae est in gentilibus, quod scilicet DEUM non agnoscant verum, quod ad ejus *essentiam* attinet, cognitioni salutari" SAS I, 38a, § 177.

Calovs Demaskierung des Sozinianismus ist damit noch nicht beendet. Seine abschließende Überlegung führt zu dem Urteil, der Sozinianismus sei nichts als heidnisches götzendienerisches Geschwätz (*Mataeologia Ethnica*) - also nicht einmal natürliche Theologie -, da er Lehraussagen enthält, die jenseits des mit der Vernunft Vereinbaren liegen.

Denn neben jenen mit der *theologia naturalis* übereinstimmenden Lehren vertreten die Sozinianer eine *spezifische* Jesulogie, die schlicht widervernünftig ist: Zusätzlich zu jenem einen wahren Gott muss Christus als Gott verehrt werden und damit ein solcher, der, wie die Sozinianer betonen, seiner Natur nach nicht Gott ist, sondern ein reiner Mensch¹¹⁷⁷.

Der von Calov erhobene Vorwurf ist nicht neu; Sozzini hatte bereits dagegen argumentiert: Keinesfalls könne sein Verständnis von der Verehrung der Gottheit, also des Vatergottes und seines Propheten Jesus Christus, mit dem der Heiden verglichen werden, schon gar nicht hinsichtlich dessen, was am heidnischen Götterverständnis zu tadeln sei. Der heidnische Irrtum sei nämlich nicht in der Verehrung mehrerer Götter gelegen, sondern darin, die göttliche vorhersehende Sorge um die Welt und die Menschen polytheistisch zu zersplittern; es entstünden göttliche 'Bereichsleiter', die weder von jenem einen alleinigen Gott abhängen, noch, was ebenso tadelnswert sei, ihre Machtfülle von dem einen höchsten Gott übertragen bekommen haben, so dass sie ihm untergeordnet wären. Dies führe zu dem für das Heidentum charakteristischen Pantheon autonomer Gottheiten – weder deren Macht und Herrschaft noch auch die Verehrung, die ihnen wegen der ausgeübten Macht entgegengebracht wird, könne vollständig auf jenen einen 'übertragenden' Hauptgott zurückbezogen werden¹¹⁷⁸.

Der heidnische Irrtum sei mithin ein doppelter gewesen: Erstens haben sie sich ihre Götter für die verschiedensten 'Aufgabenbereiche' erfunden; zweitens – und das ist nach Sozzini das Hauptübel – haben die Heiden nicht alles göttliche Wirken auf *ein* Prinzip zurückgeführt¹¹⁷⁹. Calov bestreitet, dass sich Sozzini mit diesen 'Festlegungen' von dem Vorwurf, eine ethnisierende Gotteslehre zu vertreten, befreit habe¹¹⁸⁰; aufgrund ihres pseudochristlichen Anspruches sei seine Gotteslehre vielmehr schlimmer als die der Heiden¹¹⁸¹.

Als erstes stellt Calov fest, dass Sozzini völlig zu Unrecht den Anspruch erhebt, evidentermaßen in Übereinstimmung mit der Schrift Grade der Gottheit zu unterscheiden. Damit aber ist die sozinianische Rede von gestuften gottheitlichen Größen eine des exegetischen Beweises bedürftige

¹¹⁷⁷ "Ita praecipuum est eorum dogma, quod *praeter unum illum verum Deum ut Deus colendus sit, qui natura Deus non est, sed purus homo*. Quod tamen sanae quoque rationi adversatur, quo nomine rectius fortassis confertur Theologia Sociniana cum *Mataeologia Ethnica*, quam cum *naturali Theologia*." SAS I, 38b, § 179.

¹¹⁷⁸ "Respondet a. *Socinus*, sese in colenda divinitate *nullo pacto* cum *Ethnicis* comparari posse, *praesertim* v. in *eo, quod in ipsis culpandum est*: quando quidem *Ethnicorum error* non in *eo* fuerit, quod illi *non unum tantum Deum* colerent, sed in *eo praecipue*, quod *curam mundi atque hujus universitatis, & ipsorum rerum humanarum in plures Deos distribuerent, qui nequaquam ab uno solo Deo dependerent, a quo videlicet curam istam sibi demandatam haberent, curque essent subordinati, adeo ut illorum potestas & gubernatio, & cultus, quo propter illam afficiebantur, ad unum illum Deum tota referretur*." SAS I, 38b, § 181.

¹¹⁷⁹ "Quandoquidem errarunt duplici respectu: quod scil. non solum istos sibi *comminiscerentur Deos*, sed & quod *ad unum principium* non referrent omnia." SAS I, 38b, § 181.

¹¹⁸⁰ "hisce ... sese // non liberat Socinus a *Paganismo*" SAS I, 38b-39a, § 182.

¹¹⁸¹ "in gentilibus *deteriorem* sese praestet" SAS I, 39a, § 182.

Behauptung; diesen Beweis der Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Schrift aber liefern die Sozinianer nicht¹¹⁸².

Im zweiten Schritt bestreitet Calov Sozzinis Charakterisierung des heidnischen Aberglaubens. Anders als Sozzini glauben machen will liegt sein Proprium nicht in der 'Einsetzung' mehrerer Gottheiten *ohne Zuordnung* auf ein höchstes Wesen; vielmehr besteht er darin, dass die Heiden *nicht nur einem Gott die höchste Ehre* erwiesen haben. Hierin liegt im Kern der Widerspruch der Schrift gegen die heidnische Göttervorstellung. Denn diese schärft die Einheit Gottes auf eine solche Weise ein, dass sie ohne perspektivische Relativierung schlechthin eine Mehrzahl von Gottheiten verneint; aus diesem Grund auch stellt die Schrift Gott als jenen Einen und die Vielzahl heidnischer Götzen gegenüber¹¹⁸³. Zusätzlich zu dieser bloß negativen Ableitung des Monotheismus aus der Abgrenzung des einen Gottes von einer Göttervielfahl sind im Gott der Schrift 'positiv' Einheit, Wahrheit und 'Exklusivität' derart zusammengeschlossen, dass der höchste Gott allein und ausschließlich der wahre Gott ist und nicht ein anderer außer ihm, sei es, dass dieser andere ihm in allem gleich, sei es, dass er ihm untergeordnet wäre.

In dieser Frage des exklusiv-positiven Monotheismus geht die Schrift mit der Ratio konform. Es ist nämlich auch eine Einsicht der Vernunft, welche dem einen wahren Gott den göttlichen Kult und die religiöse Verehrung *exklusiv* zuschreibt. Folglich sind von der wahren Gottheit alle untergeordneten Gottheiten ebenso wie andere göttliche Wesen, die in irgendeiner Hinsicht mit ihr gleichrangig konstituiert sein sollen, ausgeschlossen¹¹⁸⁴. Beides ist folglich für die ratio sana unsinnig; eine Mehrzahl (multitudo) höchster Götter und ein Verhältnis der Rangordnung, in dem wahre Gottheiten zueinander stehen sollen.

Calovs Argument basiert im Kern auf der Einsicht, dass die Existenz zweier dem Wesen nach unterschiedener, allmächtiger Unendlicher logisch unmöglich ist. Wenn nun Unendlichkeit und höchste unabhängige Macht (Allmacht) essentielle Attribute des wahren Gottes bzw. der göttlichen Natur sind, kann es keine Mehrzahl wahrer höchster Götter geben; wegen des expliziten Verstoßes gegen das Allmachtsattribut kann auch eine hierarchische Stufung wahrer Götter keinen Bestand haben. Der wahre untergeordnete Gott Jesus Christus der Sozinianer ist als eine begriffliche Chimäre erwiesen¹¹⁸⁵.

¹¹⁸² "Quod primo Socinus omnino commentus sit istos, quos credit *in Deitate gradus*, duosque Deos colat non modo *citra sed contra scripturam*, id suo loco evidenter demonstratum dabimus, ut frustra sit, ac principium petat tantum, cum secundum tenorem S. literarum sese in divinitate gradus constituere adserit." SAS I, 39a, § 182. Den angekündigten Nachweis führt Calov in 'De Essentiae divinae unitate', Sectio II (Assertionis apodixis, quod Deus tantum unus sit e scripturis et ex argumentis rationis) und Sectio III (Unitatis Dei vindicatio) (= SAS I, S. 187-265).

¹¹⁸³ "Scriptura enim ita *unitatem Dei* adserit, ut *absolute pluralitatem Deorum* reprobet, ideoque opponit *simpliciter Deum illum unum multitudini Deorum gentilium*." SAS I, 39a, § 183.

¹¹⁸⁴ Für den Nachweis dieser Aussage verweist Calov auf eine andere Arbeit von sich, die Anti-Socinianischen Vorarbeiten: "Quod fuse *in praelectionibus Anti-Socinianis demonstravimus*." SAS I, 39a, § 183. Eine Schrift dieses Titels wurde bisher nicht identifiziert. Eventuell bezieht Calov sich auf Abschnitte der in Rostock erschienenen - unvollständigen - Parascève.

¹¹⁸⁵ "Sana ... ratio utrumque commentum respuit tum multitudinis Deorum summorum, tum subordinationis verorum Deorum. Qua ut uno plura nequeunt esse infinita, ita nec vere Deus esse potest, qui infinitus non est, ut merito urget Smiglecius: Posito quod aliquis debeat censeris Deus (vere scilicet atque proprie summam illi ac independentem potestatem attribuendam esse), vel certe Deus verus non erit, qui naturam divinam non obtinet, vel natura non est Deus, cum id ἀντικείμενον ἐν προσκειμένον importet. Et cum alibi ostensum sit, independentiam esse formalem ratione, qua Deus est Deus, quomodo vere Deus credetur, qui non est independens, nisi fortassis rem fingas sine formali ratione rei, vel definitum ponas negata ei definitione?" SAS I, 39b, § 184.

Wäre hingegen Sozzini mit seiner Bestimmung des heidnischen Aberglaubens im Recht, dann, so schließt Calov den zweiten Schritt seiner Entgegnung ab, müsste man Orpheus, den der Kirchenvater Justin für den Erzvater des Polytheismus ansieht, vom Irrtum des Gentilismus freisprechen. Denn die gestufte Ordnung von Gottheiten in Abhängigkeit von ihrem Herrschaftsbereich, welche nach Sozzini für die Defizienz des heidnischen Götterglaubens wesentlich ist, lässt sich dort gerade nachweisen¹¹⁸⁶. Auch hinsichtlich des Modus der Verehrung lässt sich zeigen, dass die Heiden 'ihrem' Jupiter die anderen Götter unterordnen.

Was Sozzini also an den paganen (antiken) Kulturen und Religionen als Defizit moniert, eben dies findet sich dort in ausgebildeter Gestalt, nämlich die Gliederung des Götterpantheons nach den Gesichtspunkten der Herrschaftsübergabe und gestuften Verehrung. Überträgt man diese Erkenntnis auf die sozinianische Gotteslehre, folgert Calov polemisch, muss auch deren geordnete Zuweisung des zweiten Gottes Christus zum obersten Vatergott Polytheismus sein¹¹⁸⁷.

Damit hat Calov seine eingangs formulierte These belegt, die sozinianische Irrlehre sei allein aus Vernunftargumenten 'aufgebaut', und zwar solchen, die eine verderbte Vernunft (*ratio corrupta*) zu erkennen geben. Dieses Urteil, das durchaus als Gesamturteil über die sozinianische Lehre zu verstehen ist und sich nicht auf die widervernünftige 'partielle' Jesulogie beschränkt, verdankt sich der sorgfältigen Analyse und darf nicht als dem polemischen Rausch geschuldete Etikettierung missverstanden werden:

Ließ sich die Transformation der Soteriologie am Maßstab der Ratio noch aus dem sozinianischen Anspruch erklären, das Christliche in einer der Vernunft möglichst eingängigen Weise darzubieten, wird aus der überschauenden Perspektive vernünftiger Erkenntnis an der Jesulogie ein doppelter Konflikt 'der Ratio mit sich selbst' deutlich: Die sozinianische Bestimmung des Propriums heidnischen Götterglaubens verzeichnet die historische Wahrheit; die von der Schrift her begründete Einsicht in das Proprium des heidnischen Polytheismus hat dann zur Folge, dass das sozinianische Konstrukt der Doppelgottheit Vatergott-Jesus strukturell als heidnisch zu gelten hat.

Überdies widerspricht die Annahme einer Doppelgottheit den Standards vernünftigen Begründens: Den exegetisch notwendigen Nachweis liefern die Sozinianer nicht; und das philosophisch-vernünftige Denken weist zwei gleiche wahre Götter als widersinnig zurück.

In diese Vielzahl von Ungereimtheiten führt nun die sozinianische Theologie. *Ratio corrupta* meint nicht nur, dass die sozinianische Theologie die Widersprüche, die von ihren Thesen ausgehen, nicht bemerkt oder nicht bedenkt.

Calovs Rede von *ratio corrupta* ist mehr noch als theologisches Urteil in dem Sinn zu verstehen, dass hier – modern gesprochen – die Ratio als Agent eines 'Auf-sich-Beharrens' deutlich wird, das sich und seine Einsichten gegenüber den Standards vernünftigen Denkens – denen es zugleich zu entsprechen vorgibt – isoliert. Der Sozinianismus erscheint so als ein pseudo-christliches Sammelsurium fixer Ideen, die weder untereinander noch mit der Schrift ausgeglichen sind. Anders gesagt: Die Bemächtigung

¹¹⁸⁶ SAS I, 39a-b, § 185.

¹¹⁸⁷ SAS I, 39b, § 187.

der Schriftaussagen, reguliert durch den Anspruch rationaler Stimmigkeit, führt selber wieder zu Lehraussagen, die, an diesem Maßstab gemessen, zur Einsicht in die Widersprüchlichkeit des ganzen Unterfangens führen. Das aber fällt dem Sozinianismus nicht mehr auf, weil die 'ratio sociniana' unter dem Deckmantel allgemein-vernünftiger Zugänglichkeit und Überprüfbarkeit, isolierte, subjektiv-beliebige Einsichten zementiert. Das meint Calov, wenn er von der sozinianischen *ratio corrupta* spricht¹¹⁸⁸. Der sozinianische Anspruch, das Christliche auf neue eingängige Weise rational fassbar darzubieten, ist aufgrund der aufgedeckten selbstwidersprüchlichen und widervernünftigen Lehrelemente zurückgewiesen.

2.3.3 Verhältnis zum Islam und zum Judentum

Im letzten Abschnitt der Decas Dissertationum untersucht Calov das Verhältnis des Sozinianismus zum Judentum und zum Islam¹¹⁸⁹ als denjenigen 'monotheistischen Häresien', die wie die Sozinianer explizit die Trinitätslehre bestreiten. Für unsere Darstellung greifen wir auf die im Vergleich zur Decas Dissertationum pointierteren Ausführungen der Danziger Oratio Inauguralis vom Dezember 1643 zurück¹¹⁹⁰.

Calov wirft dem Sozinianismus vor, dass er die Lehrdifferenzen zu Islam, Judentum und Heidentum eingezogen hat, so dass die Übergänge fließend werden¹¹⁹¹. Mit diesem Vorwurf, der die vorherigen nachgewiesenen vernünftig-heidnischen 'Modifikationen' in den Zusammenhang aktueller kirchlich-politischer Gefährdungen stellt¹¹⁹², gibt Calov direkt Sozzinis Behauptung zurück, dass Juden und Türken für die christliche Religion gewonnen werden könnten, ja dass beide sicher von der christlichen Religion angezogen und für sie gewonnen würden, wenn das Christentum nur die Trinitätslehre ablegte¹¹⁹³. Umgekehrt unterstellt Calov den Sozinianern, dass der Charakter ihrer Lehre 'weniger christlich' ist als orthodoxes Christentum 'abzüglich' der Trinitätslehre. In zentralen Fragen

¹¹⁸⁸ "Mataeologia sociniana vel unice vel potissimum argumentis rationis adstruatur: quae certe rationem corruptam ... producit." SAS I, 39b, § 189.

¹¹⁸⁹ "Progredior ... ad *diversitatem* ψευδοθεολογίας *Sociniana* ab aliorum ψευδοθεολογία declarandam, cum quibus ipsis alioquin insignis intercedit *affinitas*. Est autem duplex praeterea genus *Pseudo-Theologiae* eorum, qui sunt *extra Ecclesiam*, quod potissimum huc referri meretur: *Mahometismus* scilicet, & *Judaismus*. Cum *utroque* non exiguam alere cognationem *Socinianismum* ... manifestum erit." SAS I, 39b, § 190. Für die Unterscheidung zu den anderen Pseudotheologien, dem Mahometismus und dem Judaismus, vgl. dann SAS I, 39b-41b, § 192 – 209 (Islam) und SAS I, 41b-43a, § 210 – 227 (Judentum). Interessant ist Calovs Einsatz mit Servets Ausgleichsversuch zwischen dem Koran und der Kirchenlehre in der Lehre von der Trinität (SAS I, 39b-40a, § 191). Denn Calov ordnet Servet damit zu Recht systematisch-theologisch in die Vorgeschichte des Sozinianismus ein.

¹¹⁹⁰ Vgl. SAS I, 9a-10a.

¹¹⁹¹ SAS I, 9a: "quam latam aperiat portam ad *Judaismum*, *Mahometismum*, *Paganismum*". Calovs Einschätzung wird durch die modernen Entwicklungen bestätigt: "die unitarischen Gemeinden der USA drohen, infolge ihrer fortgesetzten Öffnung für heterogene / Elemente moderner Weltanschauungen und selbst für manche Fremdreigionen (Islam, Buddhismus), die Reste ihres protestantischen christlichen Denkens vollends zu verlieren." Gustav Adolf Benrath, Art. Antitrinitarier, TRE 3, S. 168-174; hier S. 168f. Der Vorwurf hat auch seine historische Berechtigung in den judaisierenden Tendenzen des litauischen Zweiges. Vgl. oben S. 95.

¹¹⁹² Es sei daran erinnert, dass das vom Unitarismus stark betroffene Siebenbürgen als türkischer Vasallenstaat im Grenzbereich zwischen der christlichen und der islamischen Welt lag. Vgl. oben S. 96.

¹¹⁹³ "Judaeos et Turcas ad Christianam religionem allici posse et debere Socinus iudicat SS. Trinitatis abnegatione" SAS I, 9a.

des Heils nämlich stehe der Sozinianismus gemeinsam mit Islam und Judentum gegen die Kirchenlehre. Alle drei lehren, dass die Sünden allein aus Gnade und dem absoluten Erbarmen Gottes vergeben werden¹¹⁹⁴. Damit konsonant vertreten Judentum, Islam und Sozinianer die Überzeugung, dass die Heiden das ewige Heil erlangen können, wenn sie nur fromm leben¹¹⁹⁵. Der Verzicht auf den Erlöser Christus impliziert also ein allgemeines ethisches Erlösungskonzept, zu dem sich alle Häresien, die Christi stellvertretende Genugtuung verneinen, zusammenfinden.

Vergleichbar zu den Ausführungen über das Verhältnis des Sozinianismus zur natürlichen Theologie schließt Calov an den Nachweis der Übereinstimmungen die Analyse der Abweichungen an. Es entsteht der Eindruck, als konsentiere der Sozinianismus mit Judentum und Islam, wo es um die Bestreitung der genuin christlichen Heilslehre geht; darüber hinaus entfernt er sich von jenen Aussagen, denen der 'fromme' Sinn in jenen Häresien noch zustimmen kann, der monotheistischen Eindeutigkeit Gottes sowie der Nähe Gottes zur Schöpfung. So hält Calov den Sozinianern vor, sie seien schlimmer als der den Monotheismus einschärfende Islam¹¹⁹⁶. Denn mit dem Konzept der 'Doppelgöttheit' von Vater und Christus führen sie die heidnische Vielgötterei wieder ein, bringen mehrere Götter in gotteslästerlicher Weise durcheinander und verehren einen reinen Menschen als Gott¹¹⁹⁷. Auch in der Lehre von der Gegenwart Gottes in der Schöpfung ist der islamische Gottesbegriff 'christlicher' als der sozinianische: Während Mohammed einen unendlichen, der Schöpfung allgegenwärtigen Gott in keiner Weise bestreitet, vielmehr Gott als Gott des Ostens und des Westens bekennt und lehrt, dass er dem Herzen der Menschen nahe und gegenwärtig sei, verneint der Sozinianismus anstößiger Weise die wesentliche Gegenwart Gottes in der Schöpfung¹¹⁹⁸.

Verglichen mit dem Islam und dem Judentum sei der Sozinianismus wegen seines Anspruchs, christlich zu sein, weit gefährlicher, da unter diesem Deckmantel 'jüdisch-türkische Gifte' (venena Judaico Turcica) verabreicht werden¹¹⁹⁹.

Den sozinianischen Anspruch, die unverfälschte Religion Jesu Christi zu bieten, hat Calov mit diesem Abgleichsverfahren gründlich widerlegt.

¹¹⁹⁴ Calov bietet eine Auflistung der Übereinstimmungen zwischen Sozinianismus, Islam und Judentum im Gegenüber zur Kirchenlehre. Der systematische Kern besteht in der oben angeführten Lehraussage: "Sola gratia et absoluta misericordia Dei peccata condonari religionis Mahometanae et Judaicae non postremum est caput", SAS I, 9a.

¹¹⁹⁵ "ad salutis aeternae fruitionem admittunt Judaei gentiles, qui tantum pie vixerunt" SAS I, 9b. So ähnlich äußert sich der Koran in Sure 35 und in Sure 42; im vorigen Abschnitt war gezeigt worden, daß diese Lehre auch sozinianisch ist (vgl. oben S. 227). Historisch nicht zutreffend ist Calovs abschließender Hinweis auf Konversionen zum Islam aus der sozinianischen 'Umgebung' durch Alciati (vgl. oben S. 90) und Adam Neuser (Die Lebensdaten des Heidelberger Pastors Neuser sind weitgehend unbekannt. Nachdem er 1571 seines Amtes enthoben worden war, wandte er sich nach Transsylvanien. Vgl. Bock, I, 2, S. 525-526).

¹¹⁹⁶ "in nonnullis *deteriores* sint Sociniani // ipsis Judaeis & Mahometanis" SAS I, 9b-10a.

¹¹⁹⁷ "paganam πολυθεότητα incrustant, pluresque Deos blasphemate commiscuntur, et purum natura hominem ut Deum colunt." SAS I, 10a.

¹¹⁹⁸ "Cum illi (Mohammedaner) Deum immensam atque omnipotentem haudquaquam inficiuntur, sed Deum Deum Orientis et Occidentis profiteantur, eumque propiorem cordi esse doceant hominis ... Sociniana impietas Deum essentialiter nobis praesentem negat." SAS I, 10a.

Vgl. hierzu Goethe im West-östlichen Divan, Buch des Sängers, Erstes Gedicht der Talismane: "Gottes ist der Orient! Gottes ist der Okzident". Zitiert nach: Hamburger Ausgabe, Band 2, Seite 10.

¹¹⁹⁹ "A quibus certe tanto majore imminente pericula, quam a Judaeis et Mahometanis, quanto speciosius se Christianorum habitu exornant, quantoque occultius venena Judaico Turcica ingerunt" SAS I, 10a.

Insgesamt ist der Sozinianismus also ein unerhörtes Durcheinander von natürlicher Theologie, Heidentum, ein Mittleres zwischen Judentum und Islam¹²⁰⁰.

Gegen dieses Fazit mag man einwenden, es sei nur mittels verzeichnender Schlussfolgerungen gewonnen worden. Es wäre ein grobes Missverständnis zu meinen, dass Calov eine Karikatur seines theologischen Gegners bietet; gelegentliche polemische Radikalisierungen unbenommen, besteht seine Hauptarbeit doch darin, die sozinianischen Lehren quellengetreu darzubieten und auf deren objektive Konsequenzen hin zu eruieren. Die anschließenden methodischen Reflexionen zeigen, dass Calov seinen eigenen Anspruch, nichts zu behaupten, was sich nicht am Text belegen und begründet aus ihm ableiten lässt, penibel treu bleibt.

3. Methode der Widerlegung des Sozinianismus

3.1 Calovs Schrift gegen Crells 'De Uno Deo Patre' (1637)

Wir beginnen mit der Darstellung von Calovs einleitenden Überlegungen (Praefatio ad Lectorem) zu seinem antisozinianischen Erstling, der in Rostock begonnenen Widerlegung von Crells 'De Uno Deo Patre'. Hieran wird zum Einen das grundsätzlich-Methodische in Calovs Arbeitsweise deutlich: Die Entwicklung der abzuhandelnden Fragestellungen zeigt, dass und wie Calov im Dialog mit dem Vorgehen und den Vorgaben des theologischen Gegners die eigene Herangehensweise und die eigenen Beweisziele begründet; die zu behandelnden Facetten des 'Problems' gewinnen aufgrund dieser Methode systematisch folgerichtig an Kontur.

Dann ist zu erkennen, wie, ausgehend vom Ziel einer gründlichen und vollständigen Widerlegung, das systematisch-Angrenzende ins Blickfeld gerät: Calov entwickelt eine umfassende Kontroversstrategie, als deren Konsequenz, obgleich hier noch nicht angesprochen, sich die Anforderung, den Sozinianismus insgesamt zu widerlegen, leicht ableiten lässt. Schließlich bietet die Praefatio, nicht zuletzt durch die Angabe der biographischen Vorgaben, in welche die Entstehung der Parascue eingebettet war, werkgenetisch Erhellendes zu Calovs frühen Antisociniana.

Der Gattung nach wertet Calov Crells Schrift als Disputation, als 'akademischen Diskussionsbeitrag'¹²⁰¹, und ordnet die in ihr verhandelte theologische 'Sache' hermeneutisch offensichtlich in den Rahmen der argumentationsfähigen und rational-erweiskräftigen akademischen Auseinandersetzung ein.

Eingangs referiert Calov über die Zielsetzung und den Aufbau des Crellschen Werkes. Crell hat die Streitfrage aufgeworfen, ob allein der Vater Jesu Christi der höchste Gott sei¹²⁰². Dass die Frage affirmativ

¹²⁰⁰ Vgl. SAS I, 43a, § 227.

¹²⁰¹ Calov bezeichnet die Schrift als 'disputatio Crelliana' (Kasus verändert), SAS I, 276, 3f., seine eigene Widerlegungsschrift als dissertatio ('ratio & scopus harum dissertationum') SAS I, 276, 1.

¹²⁰² "Quaestio est: utrum solus Pater IESU CHRISTI sit summus DEUS? Affirmativam e Scripturis conatur probare Crellius Libro primo, tum directe, sectione prima, quod scil. Scriptura testetur, solum Patrem IESU CHRISTI esse summum DEUM, tum indirecte, quod eadem testetur, Christum non esse summum DEUM sect. II. & Spiritum Sanctum non esse summum DEUM Sect. III." SAS I, 277, 31-35.

beantwortet werden muss, will Crell im ersten Buch seines Werkes mit Schriftargumenten beweisen. Diese gliedert Crell in einen 'direkten' und einen 'indirekten' Nachweis. 'Direkt' bezeuge die Schrift, dass 'allein der Vater Jesu Christi der höchste Gott sei', 'indirekt' und flankierend belege sie ebenso, dass nicht Christus und auch nicht der Hl. Geist der höchste Gott seien. Crell orientiert sich damit an der allgemein-orthodoxen Trinitätslehre, die – wenn man den sozinianischen Ausdruck zur Kennzeichnung der höchsten Gottheitlichkeit übernehmen will – lehrt, dass auch Christus und der Hl. Geist der höchste Gott sind. Im zweiten Buch seines Werkes will Crell die affirmative Entscheidung der Kontroversfrage aus Vernunftargumenten erweisen, welche er aus der kirchlich beanspruchten Essentialterminologie gewinnt, die zur Formulierung des trinitarischen Dogmas auf die Begriffe 'Essenz' und 'Person' ausgreift¹²⁰³.

Calov beschloss, seine Widerlegung mit methodischen Vorverständigungen, einer Parasceue, zu eröffnen, in denen der Kern der Streitfrage und das argumentative Vorgehen Crells erörtert werden¹²⁰⁴; denn es zeichnete sich ab, dass die Argumente Crells bereits am Maßstab des eigentlichen Kontroversstandes beurteilt und widerlegt werden können¹²⁰⁵. Das bedeutet: Calov abstrahiert die Anforderung der Widerlegung von den materialen Einzelargumenten und begründet aus dem Kontroversstand (status controversiae) den Maßstab, anhand dessen entschieden werden kann, ob bzw. inwiefern ein Argument den eigentlichen Kontroversstand trifft oder verfehlt. Dieses Vorgehen zeigt Calov als 'methodischen Pedanten' aber nicht im pejorativen Sinn des Starrkopfes, sondern als 'Rechenschaftsfanatiker', der die Mühseligkeit der 'Arbeit am Begriff' unternimmt, um zu klären, was denn genau in Frage steht und was behauptet wird. Anders gesagt: Zuerst müssen die 'Begriffe' und 'Sachen' in ihrem jeweils spezifischen Verständnis und auch die differenten hermeneutischen Perspektiven festgestellt sein, bevor sich Argumente mit dem Anspruch, dass man über dasselbe redet, austauschen lassen. Erst wenn die Begriffe in ihrer Mehrdeutigkeit Kontur gewinnen und die Bedeutungsvielfalt der Aussagen sich differenzieren lässt, kann die Beweiskraft der gegnerischen Einwände und mutatis mutandis natürlich auch die erforderliche Widerlegung randscharf beurteilt werden.

Ihre erste Anwendung findet diese Selbstverständigung über den Kontroverspunkt in der Ausscheidung aller Argumente des zweiten Buches Crells – den Spitzfindigkeiten darüber, was unter Person, Essenz und anderen philosophischen Termen zu verstehen sei¹²⁰⁶ - als irrelevant für die Kontroversfrage¹²⁰⁷. Denn die 'argumentative' Basis für die Trinitätslehre qua Glaubensartikel ist die Schrift, nicht aber die Essentialterminologie¹²⁰⁸.

¹²⁰³ "totus fere (librum secundum) constet ex argutiis quibusdam de essentia, persona, subsistentia, supposito, modis &c." SAS I, 277, 13f.

¹²⁰⁴ "videbarque operae precium facturus, si παρασκευῶς ἔνεκα praemitterem considerationem controversiae, nec non processus disputationis Crellianae." SAS I, 276 1-4.

¹²⁰⁵ "Praesertim quod adverterem argumenta Crellii dijudicari fere posse e statu controversiae." SAS I, 276,4-277, 1.

¹²⁰⁶ "argutiis quibusdam de essentia, persona ... &c." SAS I, 277, 13-14.

¹²⁰⁷ "id colligere poteram. Totum pene librum secundum Crellii ... una hac responsione absolvi posse, οὐδὲν πρὸς ἔπος" SAS I, 277, 12-13.

¹²⁰⁸ "Sive enim dicantur, sive non dicantur, imo sive dici debeant, sive dici nequeant, Tres personae in una essentia, nihil hoc ad fidem nostram." SAS I, 277, 15-16.

Diese Klärung beruht auf einer 'beweistheoretischen' Erfordernis; eine Sistierung des Anspruches, die Trinitätslehre mittels eines vernünftig verantworteten exegetischen 'Verfahrens' als schriftgemäß zu erweisen, ist damit gerade nicht gemeint. Das bedeutet also: Der Inhalt des Glaubens qua Lehre hängt allein an den Aussagen der Schrift und wird weder reguliert noch leitet er sich ab aus dem, was mit den 'Kirchenbegriffen' ausgesagt wird oder aussagbar ist. Der Vorgang der 'Begriffsfüllung' verläuft streng von der Schrift aus: Von ihr her ist der Bedeutungsinhalt der Essentialterme – schon in der Intention der vornizänischen Kirchenväter¹²⁰⁹ – zu bestimmen bzw. bestimmt. Den Sozinianern wirft Calov dagegen vor, die Nachweisrichtung umzukehren: Sie argumentieren von einem eingetragenen Verständnis von Essenz und Person her gegen den trinitarischen Gottesbegriff – wobei 'eingetragen' intrikaterweise nicht heißt 'vernünftig unabgeklärt', sondern gemessen am 'Verständnis der Schrift' eingetragen. Die Basis der Argumente im zweiten Buch des Crellschen Werkes, die Annahme der konstitutiven Wahrheitsrelevanz der Essentialterminologie, erweist sich als nicht tragfähig; alle auf ihr beruhenden Argumente sind ohne Schlusskraft in der Kontroverse, weil sie auf falschen Voraussetzungen beruhen.

Im zweiten Schritt analysiert Calov den eigentlichen Sinn der Fragestellung (*sensus quaestionis genuinus*). Dazu gehört die Untersuchung der Außenbegriffe der Kontroversfrage, 'ob allein der Vater Jesu Christi der höchste Gott sei', nämlich das Subjekt 'Pater Jesu Christi' und der Prädikatausdruck 'summus Deus' sowie die Form der Aussage, d.h. die Verbindung der Außenbegriffe unter dem Modus des Ausschlusses - gemeint sind exkludierende Zuweisungen in der Aussage wie 'solus Pater' oder 'nullus alius praeter Patrem'¹²¹⁰. Dem Anspruch nach soll damit das Fundament für die Widerlegung des gesamten Komplexes exegetischer Argumente Crells geschaffen werden, mit denen er seine drei 'Zielthesen' begründet¹²¹¹; und in der Tat sollte sich zeigen, dass die material-exegetischen Einzelargumente Crells derart mit Mehrdeutigkeiten und unaufgeklärten Voraussetzungen operieren, dass sie von der eigentlichen Bestimmtheit der Fragestellung her entschieden, d.h. zurückgewiesen und entkräftet werden können.

Damit dieses Vorgehen verständlich wird, bedarf es einiger Erläuterungen über den Zusammenhang zwischen exegetischer Argumentation und syllogistischer Form in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung zur Zeit Calovs: Exegetische Aussagen werden in Syllogismen überführt, so dass der beanspruchte Sinngehalt einer Schriftaussage und die aus ihr gezogene Schlussfolgerung präzise benannt werden.

Ein Syllogismus ist eine aus drei Sätzen bestehende Argumentationsfigur, in welcher der inhaltliche Zusammenhang zwischen drei Begriffen

"Cum tamen necessitatis saltem sint isti termini, nec fidei nostrae praejudicare debebant, quam e Scripturis unice & probari & examinari volumus" SAS I, 277, 18-20.

¹²⁰⁹ "Dum autem ... plerosque Dd. qui tribus prioribus aetatibus Ecclesiae Nov. Test. Floruere, pervolvo, eorumque sententiam de S.S. Trinitate diligenter noto" SAS I, 277 23f.

¹²¹⁰ "Argumenta singula ita comparata sunt, ut maximam partem dijudicari possint e sensu genuino quaestionis, si quidem accurate pensitentur tum extrema quaestionis, tum forma ejusdem, seu nexus extremorum sub excludendi modo. Extrema sunt subjectum Pater IESU CHRISTI, & praedicatum summus DEUS" SAS I, 277, 35-37.

¹²¹¹ "Constitutum enim erat tum paucis saltim expedire membrum alterum de sensu quaestionis genuino, ita tamen, ut fundamenta jacerentur hoc ipso, Refutationis totius Libri primi Creliani." SAS I, 277, 29-30.

aufgewiesen wird. Der erste Satz heißt *propositio major*, der zweite *propositio minor*, der dritte ist die Konklusion. Der den beiden Prämissen gemeinsame Ausdruck ist der 'Mittelbegriff', die beiden anderen, die dann das Subjekt und den Prädikatausdruck der Konklusion bilden, heißen 'Außenbegriffe'.

Um ein Beispiel zu geben: Aus der Aussage Christi im hohepriesterlichen Gebet in Joh 17, 3, 'das aber ist das ewige Leben, dass sie Dich erkennen, der du allein wahrer Gott bist, und Jesus Christus als den, den Du gesandt hast', gewinnt Crell als Syllogismus:

Der wahre Gott ist der höchste Gott.

Allein der Vater Jesu Christi ist der wahre Gott.

Also: Allein der Vater Jesu Christi ist der höchste Gott.

Die Außenbegriffe der Konklusion sind 'Vater Jesu Christi' (*pater Jesu Christi*; Subjekt) und 'höchster Gott' (*Deus summus*; Prädikatausdruck).

An dieser Stelle interessiert nicht die Theorie der syllogistischen Beweisform oder die Frage nach ihrer Angemessenheit für die exegetisch-theologische Auseinandersetzung. Entscheidend ist, Calovs Widerlegungsstrategie zu verstehen. Er will aufweisen, dass die Schlussfolgerungen Crells nur *prima facie* evident und eindeutig und damit gültig sind. Bei genauer Analyse zeigt sich nämlich, dass sowohl die von Crell beanspruchte Überführung einer Schriftaussage in eine syllogistische Proposition ungerechtfertigt oder nicht zwingend als auch die 'syllogismusinterne' Beweiskette unzusammenhängend ist, weil Crell den Ausdrücken unaufgeklärt eine Eindeutigkeit unterstellt, welche die Komplexität und Differenziertheit des Kontroversstandes unberücksichtigt lässt. Unabhängig davon, ob sich Crells Verständnis der 'Sachen' schließlich als 'das der Schrift angemessene und wahre' erweist, muss er, um den Nachweis für seine Sache abschließend zu führen, die vom Gegner beanspruchten Differenzierungen aufnehmen und am Einzelargument widerlegend als unzulässig erweisen.

Da Crell seine Beweise nicht nach diesem zweifelsohne mühseligen Verfahren führt – anders als Calov, dessen *Antisociniana* nicht zuletzt aus diesem Grund sehr voluminös geraten sind –, besteht für Calov, abgesehen vom Nachweis der Brüchigkeit der schlussfolgernden Übergänge, immer wieder die Möglichkeit, Crells Konklusionen auf 'Sachverhalte' abzubilden, die dem Lehrzusammenhang der orthodoxen Trinitätslehre nicht widersprechen. In den folgenden Ausführungen differenziert Calov das begriffliche 'Instrumentarium' und benennt die für eine umfassende Widerlegung Crells notwendigen Nachweisschritte.

Die Untersuchung des Subjektes der ersten These führt zu der Differenzierung, dass es ein innertrinitarisches und ein auf die Geschöpfe gerichtetes Vatersein Gottes gibt. Innertrinitarisch ist allein der Vater des Logos, die erste Person der Trinität, 'Vater'; im Außenbezug auf Schöpfung und Kreaturen heißen wiederum der Vater, aber auch die zweite und dritte Person der Trinität, der Sohn und der Hl. Geist, 'Vater':

"Wohlan, als ich anfang, mich mit der Betrachtung des doppelten Vaterseins Gottes zu beschäftigen, desjenigen nach innen und desjenigen nach außen, des eigentlichen und des uneigentlichen, da wollte ich insbesondere dieses zeigen, dass der Name des Vaters in Bezug auf die Kreaturen dem Vater des Logos nicht derart eigentümlich ist, dass er gemäß den Schriften dem Sohn und dem Hl. Geist nicht zusammen mit dem Vater zukommen könnte. Ich erkannte, dass sich in dieser Sache viele Argumente darbieten (obserebant), mit denen dies erwiesen und bewährt (obtinere) werden könne, sei es, dass ich im Allgemeinen den Gebrauch der Schrift, ihr Verständnis (ratio) von Vatersein (paternitas) und deren Gegenbegriff, die Sohnschaft (filiatio) wie auch die ungeteilte Wirksamkeit des Vaters, Sohnes und Hl. Geistes (in der dogmatischen Formel: opera trinitatis indivisa ad extra; Vf.) betrachtete, sei es im Besonderen Schriftaussagen, die vom Sohn Gottes und vom Hl. Geist handeln (dissidentes). Der Sohn nun wird ausdrücklich als Vater bezeichnet; ihm werden an vielen der betrachteten Schriftstellen, die an Würde ausgezeichnet sind, Söhne zugeschrieben. In beiden Hinsichten unserer 'Sohnschaft', die die Sozinianer als solche festsetzen (constituunt; nämlich nach unserer Wiedergeburt und unserer Auferstehung; Vf.), kommt ihm die göttliche Vaterschaft zu, insbesondere hinsichtlich unserer Auferstehung. Somit bemerkte ich, dass ich jeden von den beiden Aspekten an mehr als einem Ort aus einem Argument der Schriften zeigen könne. Vom Hl. Geist zeigten sich nicht nur klare Aussagen der Schrift, die das Vatersein Gottes in Bezug auf uns und unser Sohnsein in Bezug auf Gott ausdrücklich beschrieben und deren Vergleich erweisen sollte, dass der Hl. Geist nach außen bezogen auf die Kreaturen nicht weniger als Vater bezeichnet werde, als der Vater des Logos; es boten sich auch unerschütterliche Argumente des Glaubens aus der Natur unserer Wiedergeburt dar, aus welchen sich belegen ließ, dass der Hl. Geist ebenso wie der Vater des Logos die erste Grundlage und Ursache (princeps causa) unserer Wiedergeburt sei"¹²¹².

Mit der Untersuchung des äußeren Vaterseins des Sohnes und besonders des Hl. Geistes in Bezug auf die Kreaturen betrat Calov Neuland:

"Weil sich dies (das äußere Vatersein von Sohn und Hl. Geist; Vf.) zeigen ließ, war es umso angenehmer, diese Abhandlung durchzuführen und die einzelnen Momente der Beweise sowohl vom Sohn als auch vom Hl. Geist auszufalten, insbesondere, weil die höchste Würde dieses Argumentes mit besonderer Freude verbunden war. Diese Freude speiste sich auch daraus, dass diese Sache bisher von keinem anderen, soweit mir bekannt, so entfaltet und aus den Schriften abgeleitet wurde¹²¹³." Diese 'Teiluntersuchung' stellt Calov den bereits vorhandenen orthodoxen Nachweisen zur Seite (Adde etiam), "damit (abschließend) deutlich werde, dass unser Glaube, mit dem wir den Sohn Gottes und den

¹²¹² "Verum enim vero ubi primum versabar in consideratione geminae Paternitatis DEI κατ' ἑσῶ, & κατ' ἑξῶ propriae, & impropriae & potissimum id demonstrare aggrediebar, quod nomen Patris in respectu ad creaturas Patri τοῦ λόγου non sit ita proprium, ut secundum Scripturas Filio & Spiritui Sancto convenire non possit juxta cum Patre : Obserebant heic sese pluscula argumenta, quibus id evinci & obtineri posse videbam, sive in genere usum Scripturae, Paternitatis, ejusque oppositae filiationis rationem ut & Patris, Filii & Spiritus Sancti indivisam operationem considerarem, sive in specie excuterem S. literas de Filio DEI & Spiritu Sancto dissidentes. Nam Filium quidem diserte Patrem nuncupari, eique pluribus in locis consideratu dignissimis filios vendicari, tum utroque filiationis nostrae respectu, quem Sociniani constituunt, convenire eidem divinam Paternitatem partim ratione resuscitationis nostrae : adhaec utrumque istum respectum non uno e Scripturis argumento demonstrari posse advertabam : de Spiritu Sancto vero non tantum manifesta occurrebant Scripturae dicta, Paternitatem DEI respectu nostri, & filiationem nostri respectu DEI διάρρηδον describentia, e quorum συζηγία & collatione evinceretur, Spiritum Sanctum Patrem non minus dici in Scripturis κατ' ἑξῶ respectu creaturarum, quam Patrem τοῦ λόγου, sed & invicta fidei argumenta a regenerationis nostrae natura : quae probarent, Spiritum aequae ut Patrem τοῦ λόγου esse principem regenerationis nostrae causam" SAS I, 278, 13-26.

¹²¹³ "Ideoque lubentia erat, hanc tractationem persequi, & singula probationem momenta cum de Filio, tum de Spiritu Sancto expendere, praesertim ob summam argumenti hujus dignitatem cum insigni jucunditate conjunctam, & quod hactenus a nemine, quantum mihi constaret, illud ita expositum, & e S. literis diductam esset." SAS I, 278, 26-29.

Hl. Geist als unseren Vater verehren, in der ganzen Hl. Schrift auf das Beste bezeugt ist."¹²¹⁴

Calov hat natürlich nichts 'entdeckt', was der Sache nach nicht Bestandteil der orthodoxen Trinitätslehre war, nämlich das nach außen gerichtete Vatersein des Sohnes und des Hl. Geistes. Allerdings erreicht er mit dem expliziten Nachweis, dass die Schrift dem Sohn und dem Hl. Geist dieses Vatersein zuschreibt, einen klaren Begründungsfortschritt: Es ist nicht möglich, gegen Argumente für die Trinität, die auf dem dogmatischen Satz über die 'opera ad extra' beruhen, einzuwenden, es handele sich bei solchen Argumenten um eine *petitio principii*, weil der dogmatische Satz lediglich behaupte, was bewiesen werden müsse; und selbst wenn aus dem gemeinsamen äußeren Vatersein der Personen Vater, Sohn und Hl. Geist streng genommen noch nicht das trinitarische Sein Gottes folgt, müssen doch von den Bestreitern der Trinität die von Calov gefundenen Belege erst einmal 'beiseite geräumt' werden, bevor der Vorwurf einer *petitio principii* wieder erhoben werden kann.

Mit dem Anfertigen seiner 'Zusatzuntersuchung' geriet Calov in Zeitschwierigkeiten, die aus dem im Vorfeld festgesetzten Termin für die Inauguraldisputation entstanden: "Während ich also mit dieser Abhandlung nur eine kurze Zeit zu verweilen gedachte und nur bestimmte Weissagungen der Hl. Schriften eindringlicher erwägen wollte, wuchs diese Abhandlung stärker aus, als ich am Anfang erwartet oder beabsichtigt hatte. Sobald sie den Händen entwachsen war, gab ich sie sofort zum Druck, besonders deshalb, weil der vorher festgesetzte (*praefinitum*) Zeitpunkt der Inauguraldisputation (22. Juni 1637) keinen Aufschub duldete. Für diese war nämlich nach dem gemeinsamen Willen (*ex autoritate & consensu*) der ehrwürdigen Theologischen Fakultät jene Abhandlung über den äußeren Bezug der göttlichen Vaterschaft, die dem Vater, Sohn und Hl. Geist gemeinsam ist, zusammen mit der vorausgehenden Erwägung des altkirchlichen Gebrauchs der Kirchenbegriffe *Essenz* und *Person* in dieser Kontroverse, bestimmt. Dennoch konnte das Ganze nicht in der Kürze der vorab festgesetzten Zeit wie erfordert durchgeführt werden - die Inauguraldisputation musste nämlich unter dem Dekanat Johannes Quistorps, Senior der Theologischen Fakultät, zur Zeit als er als Rektor der Universität Rostock deren Magnifizienz war, abgehalten werden, und diese Amtszeit lief auf ihr Ende zu."¹²¹⁵

Die methodische Notwendigkeit, neben den Argumenten für die eigene Sache auch die Einwände des Gegners aufzulösen, führte dazu, dass Calov die Disputation über das Vatersein des Hl. Geistes aus dem vorher festgelegten Komplex der Inauguraldisputation herauslöste und unmittelbar

¹²¹⁴ "Adde etiam, ut pateret, fidem nostram, qua Filium DEI & Spiritum Sanctum Patrem nostrum veneramus, in tota Scriptura Sacra longe esse Testatissimam." SAS I, 278, 29f.

¹²¹⁵ "Dum Ergo huic tractationi paulisper immorabar, & oracula quaedam S. literarum penitus considerabam, excrecebat eadem praeterquam initio cogitaram, vel intenderam : quam prout nascebatur manibus sub illico typis dabam exscribendam; imprimis, quod moram non pateretur tempus inaugurali disputationi praefinitum, Huic enim ex autoritate & consensu Vener. Facult. Theolog. destinabatur illa tractatio de Paternitatis divinae respectu externo, communi Patri, & Filio, & Spiritui Sancto juxta cum praevia consideratione usus Ecclesiastici terminorum *Essentiae* & *personae* in hac controversia. Quamquam ne hanc quidem totam intra angustiam temporis praefiniti (habenda enim erat disputatio inauguralis sub Decanatu Dn. D. IOHANNIS QUISTORPII Facultat. Theolog. Senioris, Magnifici tum temporis Universitatis Rectoris qui jam ad finem decurrebat) ut par erat, absolvere licuerit." SAS I, 278, 30-38.

im Anschluß veröffentlichte: "Da nun zu unseren Argumenten die Ausflüchte der Sozinianer hinzuzufügen und dieselben aufzulösen (dissolvendae) waren, besonders diejenigen von größerer Bedeutung und Gewicht, so war es doch weit entfernt, dass dies aus Zeitgründen erlaubt gewesen wäre und ich konnte vielmehr jene Argumente, mit denen im Besonderen zu zeigen war, dass der Hl. Geist der Vater der Glaubenden ist, nicht in einer feierlichen Disputation vorstellen; sondern ich musste diese Sache besser einer besonderen Disputation vorbehalten, die in diesem Band sogleich die Inauguraldisputation fortsetzt und die zweite Stelle innehat¹²¹⁶. Während Calov die Aufgabe, die orthodoxen Aussagen zu belegen, zügig abschließen konnte, gestaltete sich das Ordnen und Zurückweisen der 'sozinianischen Ausflüchte' unerwartet schwierig und kostete viel Zeit¹²¹⁷: "Das hatte zur Folge, dass die Untersuchung des Prädikatsausdruckes (summus Deus) in großer Eile geschehen musste, blieben doch kaum anderthalb Monate des Aufenthalts an dieser Akademie"¹²¹⁸. Betrachtete man die Menge der Beweisforderungen in ihrer Differenziertheit, wurde die Widerlegung der Schrift Crells zu einem ausufernden Vorhaben, das in Rostock nicht mehr zu leisten war. Denn zu untersuchen waren "die Mehrdeutigkeiten des Ausdrucks 'höchster Gott', die Bedeutung der Exklusivpartikel, die verschiedenen Hinsichten in Christus (sc. Christus nach seiner divina und seiner humana natura betrachtet; Vf.), die Bedeutungsvielfalt von 'Hl. Geist'. Alles das war den Erfordernissen der Sache selbst nach durchzuführen und zwar innerhalb eines so winzigen Zeitraumes, dass das ganze Unternehmen etwas Unmachbares zu sein schien."¹²¹⁹

Calovs Entfaltung der Beweisanforderungen zeigt, dass seine Einschätzung keine rhetorische Stilisierung darstellt: Zuerst wäre "gründlich und gelehrt zu zeigen, dass der Ursprung des Sohnes und Hl. Geistes vom Vater weder deren Abhängigkeit noch irgendeinen auszeichnenden Vorrang des Vaters mit sich bringe. Zu diesem Zweck mussten alle jene Schriftstellen untersucht werden, die einen Vorrang des Vaters auszusagen scheinen oder eine Abhängigkeit des Sohnes und Hl. Geistes vom Vater nahelegen; und im Anschluss musste das Urteil aus der Erwägung aller Werke Gottes nach außen hin (ad extra) bekräftigt (informari) werden, und zwar im Sinn einer Rückführung auf deren Hauptursache. Die Frage ist nämlich, ob die erste und grundsätzliche Ursache aller dieser Werke der Sohn und der Hl. Geist nicht weniger als der Vater seien"¹²²⁰. Damit wäre aus der

¹²¹⁶ "Nam cum addendae fuissent ad argumenta nostra exceptiones Socinianorum, eaeque dissolvendae praesertim quae alicujus momenti & ponderis sunt, tantum abest, ut hoc permiserit temporis ratio, ut nec argumenta illa, quibus in specie demonstrandum erat Spiritum Sanctum esse Patrem fideliū, solemnī disputatione propinere potuerim, sed peculiari disputationi potius reservare debuerim, quae in hocce fasciculo statim excipit inauguralem, & secundum obtinet locum." SAS I, 278, 38-42.

¹²¹⁷ "Tum vero ubi absolveram plane ἀπόδειχιν sententiae nostrae, constitueram quidem subjungere potiores adversariorum exceptiones, iisdemque satisfacere, sed obveniebant per transversum nescio quae impedimenta, quae propositum meum interverrebant." SAS I, 278, 42-44.

¹²¹⁸ "Unde postmodum properandum fuit in praedicati consideratione. Vix sesqui-mensis restabat subsistendi in hac Academia" SAS I, 278, 44f.

¹²¹⁹ "agendum adhuc erat ... de summi Dei aequivocatione, de vi exclusivae, de diverso in Christo respectu, de vario Spiritus Sancti significato, quae omnia ita diducere, ut res ipsa requirebat, intra tantillum temporis spacium ἐκ τῶν ἀδθνάτων videbatur" SAS I, 278, 46-48.

¹²²⁰ "praesertim, quod primo quidem ex professo demonstrandum fuisset, originem Filii & Spiritus Sancti a Patre non inferre vel dependentiam istorum vel hujus quandam ἐχοχῆν & praecminentiam; cujus rei gratia

innertrinitarischen Relation des Vaterseins ebenso wie aus dem Schöpfungsbezug der Personen der Gottheit gezeigt, dass die Annahme irgendeiner Stufung oder Rangordnung, die zwischen den Personen der Gottheit bestehen soll, nicht Aussage der Schrift ist.

Dieses Ergebnis bestätigt die Analyse des Gebrauchs und der Bedeutung der Exklusivpartikel ('solus', (allein)) in der Schrift: "Danach musste von Grund auf gezeigt werden, welches die Bedeutung und der Gebrauch der Exklusivpartikel in diesem Artikel ist, nämlich dass sie verwendet wird, um anderes von der Gemeinsamkeit irgendeines das Wesen der Gottheit beschreibenden Prädikates auszuschließen (a communione praedicati alicujus divini essentialis) oder auch solches, das von der göttlichen Essenz hervorgeht (ab essentia divina proficiscitur). Um diesem Beweisanspruch zu genügen, war es notwendig, unsere Beobachtung aus der induktiven Betrachtung aller Orte der Schrift zu stützen und zu bestätigen; das bedeutet in der Anwendung auf das Dogma von der Trinität, dass diese Partikel nicht irgendeine Person der Gottheit ausschließt, sondern die übrigen Dinge außerhalb Gottes."¹²²¹ Mit anderen Worten: Die Exklusivpartikel schließt essentiell Verschiedenes von der Gottheit des Vaters qua Essenz aus, nicht aber 'Gleichwesentliches'. Unter der Voraussetzung, dass der Sohn und der Hl. Geist gleichen Wesens wie der Vater sind, sind sie nicht 'anderes', dem das Prädikat, welches dem Vater zukommt, abgesprochen wird¹²²².

Auch die Analyse der Subjektausdrücke der beiden negativen Thesen, Jesus Christus und Hl. Geist, hat ihre besonderen Erfordernisse: "Darüber hinaus mussten jene verschiedenen Hinsichten der beiden Naturen in Christus (diversus ille respectus duarum naturarum in Christo) von den Einwänden, die hierzu bei Crell zu lesen sind, befreit und deren Vorhandensein gründlich aus den Schriften nachgewiesen werden. Auch mussten sehr sorgfältig alle Orte der Hl. Schrift untersucht werden, die vom Geist Gottes oder über den Hl. Geist handeln, wodurch etwas Sicheres über die Vieldeutigkeit des Ausdrucks Geist festgesetzt (constitueretur) und dasselbe so begründet würde (ita muniretur), dass deutlich würde, es sei aus der induktiven Betrachtung aller Stellen sicher bestätigt."¹²²³

Gegen Crell muss Calov also Folgendes zeigen: Christus ist durch die Aussagen der Schrift derart bestimmt, dass damit – in dogmatisch abstrahierender Terminologie – das Vorhandensein zweier Naturen in Christus ausgesagt wurde; hinsichtlich der Klärung des Verständnisses von 'Hl. Geist' benennt Calov zwei Stoßrichtungen der Untersuchung: einmal ist

omnino expendi debuissent ea Scripturae loca, qua videntur vel praerogativam aliquam Patri vindicare, vel dependentiam Filii & Spiritus Sancti a Patre arguere, itemque judicium informati ex intuitu omnium operum Dei ad extra, de ἀξιωματικῆς causae principalis, utrum scil. prima & princeps causa eorum sit non minus Filius & Spiritus Sanctus, quam Pater" SAS I, 278, 48-53.

¹²²¹ "Deinde, ut de vi & usu exclusivae in hoc articulo, nempe quando adhibetur ad excludendum alios a communione praedicati alicujus divini essentialis, vel ejus, quod ab essentia divina proficiscitur, fundamentaliter constaret, operae pretium fuisset ex inductione locorum omnium S. Scripturae observationem nostram statuminare & adserere, quod scil. non excludat aliquam Divinitatis personam, sed res caeteras extra Deum" SAS I, 278, 53-56.

¹²²² Zur Exklusivpartikel vgl. unten in der Darstellung der Kontroverse um die Schriftlehre S. 325.

¹²²³ "insuper diversus ille respectus duarum naturarum in Christo vindicari debuisset ab exceptionibus, quae hinc inde apud Crellium leguntur, solideque e Scripturi demonstrari. Denique loca omnia Scripturae S. excutienda fuissent, quae de Spiritu Dei, vel Spiritu Sancto agunt, idque accuratissime, quo certi quidpiam constitueretur de πολυσημασίᾳ vocis Spiritus, idemque ita muniretur, ut ex inductione locorum omnium certum firmumque esse appareret." SAS I, 278, 56-60.

in der Schrift vom Hl. Geist auch in metaphorischer Weise die Rede, so dass der Ausdruck 'Hl. Geist' an einschlägigen Schriftstellen nicht gemäß seiner eigentlichen und vorzüglicheren Bedeutung den Hl. Geist als trinitarische Person bezeichnet, sondern, uneigentlich und der 'zweiten' Bedeutung nach verwendet, seine Wirkungen in den Gläubigen; zugleich ist zu beachten, dass die Sozinianer selbst einräumen, der Hl. Geist, eigentlich verstanden, sei von der Essenz Gottes und könne als Gott bezeichnet werden¹²²⁴.

"Was also nahm ich mir vor, das alles innerhalb von eineinhalb Monaten zu untersuchen und abzuschließen? Ich will gar nicht davon sprechen, dass diese Werke kaum von der Theologischen Fakultät überprüft und auch nicht dem Druck übergeben und öffentlich vorgelegt werden konnten."¹²²⁵

Ein vollständiges Widerlegungswerk der antitrinitarischen Einwendungen des Sozinianismus in ihrer ganzen Breite muss positiv die Entfaltung der orthodoxen Trinitätslehre und die Grundlagen der Zweinaturenlehre sowie ihre Verteidigung gegen sozinianische Einwendungen enthalten. Die unabdingbare Voraussetzung für eine 'wasserdichte' Zurückweisung der Bestreitungen ist dafür die penible Kenntnis der sozinianischen Lehren qua alternativer 'Konzeptionen'. Denn – beweistheoretisch gesprochen – jede Bestreitung einer Position wird reguliert von einer alternativen Setzung. Erst aus der beanspruchten 'Alternative' wird aber die Stoßrichtung und Tragweite des sozinianischen Einwandes klar – und damit die Anforderung an die orthodoxe Zurückweisung. Ohne die orthodoxe Kontroverse mit dem Sozinianismus direkt anzusprechen, deutet Calov doch an, dass in den bisherigen Widerlegungsschriften die sozinianischen Positionen nicht ausreichend berücksichtigt worden sind: "Vielmehr, wenn man die Sache genauer angehen wollte, so musste ich auch noch bedenken, jenes alles könne nicht aus seinen Fundamenten selbst abgeleitet und gegen die Sozinianer, jene überdrehten Sophisten, sicher verteidigt werden, wenn nicht unsere ganze orthodoxe Lehre von Gott dem Vater, Gott dem Sohn und Gott dem Hl. Geist und von den beiden Naturen in Christus aus ersten Prinzipien wiederholt und von den Beschmutzungen der Sozinianer befreit würde. Wer aber das unternähme, bevor er sehr sorgfältig die Aussagen der Sozinianer über Christus und den Hl. Geist untersucht hätte, der würde sicher Öl verschwendet und das ganze Werk verloren haben. Wie nämlich könnte er in ordentlicher Folge entweder beweisen, was eigentlich der Untersuchungsgegenstand ist oder wie befreite er die orthodoxen Aussagen und Argumente der Wahrheit von den Einwänden der Gegner, wenn er nicht wüsste, was die Bestreiter zugestehen oder nicht zugestehen? Und was nicht zuletzt ihre eigene Aussage ist!"¹²²⁶

¹²²⁴ "intelligatur Spiritus Sanctus proprie & sensu potiori acceptus, quem ipsi Sociniani largiuntur esse de essentia DEI & DEUM dici posse, verum improprie & metonymice, sensuque secundario, quod a Spiritu Sancto profiscitur." SAS I, 278, 3-5.

¹²²⁵ "Qui ergo praesumerem isthaec omnia intra sesqui mensem expedire, & absolvere? Ne dicam, quod vix ac ne vix quidem a Vener. Facultat. Theolog. ea censi possint, nedum typis exscribi, & publice proponi." SAS I, 278, 62f.

¹²²⁶ "Qui ergo praesumerem isthaec omnia intra sesqui mensem expedire, & absolvere? Ne dicam, quod vix ac ne vix quidem a Vener. Facultat. Theolog. ea censi possint, nedum typis exscribi, & publice proponi. Imo vero ut rem accuratius pensitavi, ita omnino censere debui, non posse illa omnia ex ipsis fundamentis, diduci, & adversus Socinianos, exercitatissimos Sophistas solide defendi, nisi universa pene doctrina nostra de Deo Patre, Deo Filio, & Deo Spiritu Sancto, nec non de duabus naturis in Christo e primis principiis repeteretur, & a Socinianorum insultibus vendicaretur. Hoc autem quisquis praesumpserit, antequam diligentissime in sententiam Socinianorum de Christo & Spiritu Sancto inquisiverit, is certe oleum atque operam omnem perdet. quomodo

Nachdem der Gesamtumfang des zu Beweisenden vor Augen stand und es sich als unmöglich erwies, das Werk in Rostock abzuschließen, entschloss sich Calov für die verbleibende Zeit zu einem inhaltlich begründeten 'Notprogramm', das ohne Bruch an das bisher Geleistete anschließen sollte¹²²⁷: "Angelegentlich des Prädikats 'höchster Gott' wollte ich besonders gern, aus Gründen der Zeit, die Lehraussage der Neophotinianer über die Mitteilung der Gottheit (de communicatione Deitatis) untersuchen, sowohl über die eigentliche Mitteilung nach innen als auch über die uneigentliche nach außen; und so wollte ich den Christus und den Hl. Geist der Neo-Photinianer zu öffentlichen Disputationen befördern und so mit diesen Dissertationen zur Jetztzeit einen Zwischenpunkt setzen" – also einen in den verbleibenden Rostocker Tagen erreichbaren vorläufigen Schlusspunkt – , "wobei unsere Lehraussage über die Mitteilung der Gottheit, die nach innen wie nach außen eine eigentliche ist, mit kurzen Worten beigefügt wäre¹²²⁸." Zusammenfassend gesagt steht die Untersuchung des sozinianischen Verständnisses des Prädikatausdruckes "höchster Gott", für Calovs Vorgehen typisch, ganz im Zeichen von 'Begriffs- und Sachklärungen': Im ersten Schritt, den Calov in der Praefatio nicht ausdrücklich benennt, klärt er das sozinianische Verständnis dessen, was den 'summus Deus' als solchen bestimmt. Danach nimmt er den sozinianischen Jesus und Hl. Geist in Aufnahme der orthodoxen Unterscheidung zwischen einer nach außen und einer nach innen gerichteten Mitteilung der Gottheit (communicatio Deitatis) in den Blick. Gemäß der sozinianischen Jesulogie ist Jesus als 'außerhalb der Gottheit befindliches Wesen' qua Mitteilung der Gottheit sukzessive vergottet worden; der sozinianische Geist entsteht in Gott als seiner Quelle.

Die Klärung der sozinianischen Lehre von Jesus und vom Geist war, besonders was die Letztere angeht, ein weiteres Desiderat der orthodoxen Bestreitung des Sozinianismus: "Da nämlich bisher sehr wenig aus den Quellen über die Kommunikation der Gottheit feststand wie sie die Neophotinianer bezogen auf Christus verstehen und auch von keinem unserer Theologen, soweit ich weiß, deren Aussage über den Hl. Geist ausreichend dargelegt ist; und dazu auch keine unbedeutende Meinungsverschiedenheit zwischen den Photinianern sowohl bezogen auf Christus als auch bezogen auf den Hl. Geist besteht, welche zum Vorschein zu bringen durchaus lohnenswert erschien, damit die modernen Sozinianer stärker gefordert wären sich zu erklären; daher schien es sinnvoll, das an Zeit, was zur Verfügung stand, dazu aufzuwenden, die Lehrsätze der Neophotinianer über Christus und den Hl. Geist zu erforschen und vor

enim vel demonstrabit ordine, quod proprie τὸ κρινόμενον est, vel vindicabit sententiam orthodoxam, & veritatis argumenta ab exceptionibus adversariorum, si ignoret, quidnam concedant, vel non concedant adversarii, & quae tandem sit propria ipsorum sententia!" SAS I, 278, 62-71.

¹²²⁷ "Proinde ut non potui nunc quidem in hac Academia de absolvendis iis omnibus cogitare, quorum mentionem jam feci; ita non debui intra id tempus plane nihil agere, quod ad institutum ceptae Parasceves faceret, ut aliquid tamen heic absolveretur, nec hiatus esset in hisce dissertationibus." SAS I, 278 71-73.

¹²²⁸ "Occasione itaque praedicati, summi Dei, volui cum primis diligenter, pro temporis ratione, inquirere in sententiam Neo-Photinianorum de communicatione Deitatis tam propria κατ' ἑχῶ, quam impropria κατ' ἔσω, & ad disputationes publicas producere tum Christum, tum Spiritum Sanctum Neo-Photinianorum, adeoque ita dissertationibus hisce in praesens Colophonem imponere, subjuncta breviter sententia nostra de Deitatis communicatione, eaque propria, tum interna, tum externa." SAS I, 278, 73-77.

Augen zu stellen, sofern dieselben sich aus den Schriften zusammenstellen ließen, deren ich hier am Ort teilhaftig werden konnte¹²²⁹."

Diese 'Teilarbeit' hatte den 'Nebeneffekt' methodischen Erkenntnisgewinns, sofern nämlich Calov der Weg klar wurde, auf dem die Sozinianer erfolgreich zu widerlegen wären: "Die Menge des Unternommenen oder der Arbeit hat mich vom eigentlichen Ziel nicht abgeführt. Eben da ich ja aus jener Untersuchung nicht nur die Meinung der Gegner besser erfasste, sondern, was noch wichtiger und das beste ist, ich lernte auch, auf welche Weise und nach welchem Vorgehen diese Meinungen der Gegner widerlegt werden müssten."¹²³⁰ Für die Präsentation dieser Einsichten verweist Calov den Leser auf künftig zu erwartende Schriften¹²³¹.

3.2 Die kontroverstheologische Methodologie der Decas Dissertationum (1640)

Den Abschluss der Decas Dissertationum bilden Calovs systematisch-methodische Überlegungen zum Verfahren der Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus. Er präsentiert hier jene methodisch reflektierte Widerlegungsstrategie des Sozinianismus, die er bereits als Frucht seiner in Rostock begonnenen Auseinandersetzung mit Crell angekündigt hatte¹²³². Die Kernfrage dieses Corollare (Zusatz) lautet, wie die widersprüchlichen Aussagen der Sozinianer aus ihren Veröffentlichungen ans Licht zu bringen seien¹²³³. Mittels umfangreicher Differenzierungen gelangt Calov zu einem abschließenden Nachweisziel, das wir zur Orientierung des Lesers vorab präsentieren: "Ob diejenigen, die wahrhaft (vere) der Häresie Sozzinis ergeben sind, wie diese nach abgeschlossener Lehrbildung besteht, solche Sätze und Dogmen vertreten – insbesondere was die Begründung des Heils betrifft –, die sich nicht nur zu widersprechen scheinen, sondern die in Wahrheit kontradiktorisch sind?"¹²³⁴

Calov stellt eingangs fest, dass die Sozinianer seit ihrem Auftreten im Verlauf der theologischen Auseinandersetzung häufig widersprüchlicher Aussagen, und zwar sowohl bezüglich der 'orthodoxen' dogmatischen Norm als auch hinsichtlich der eigenen Lehren, beschuldigt wurden¹²³⁵. Um seine Antisociniana im Vorhinein gegen den Einwand zu schützen, es handele sich bloß um polemische Behauptungen, zielt er auf ein effektives

¹²²⁹ "Cum enim hactenus paucissimis ex fundamento constet de communicatione Deitatis Neo-Photinianorum respectu Christi, nec a quoquam Theologorum nostratium, quod sciam, satis exposita sit eorum sententia de Spiritu Sancto, adhaec diversitas quoque non nulla sit inter Photinianos tum de Christo, tum de Spiritu Sancto, quae in apicium producenda videbatur, ut magis sese explicandi causam haberent moderni Sociniani, ideoque placuit id temporis impendere eruendae & proponendae Neo-Photinianorum sententiae de Christo, & de Spiritu Sancto, quantum eadem colligitur ex iis scriptis quorum hic particeps fieri potui." SAS I, 278, 77-83.

¹²³⁰ "Nec sane poenitet me instituri, vel etiam laboris impensi. Quandoquidem ex hac investigatione non modo sententiam adversariorum plenius perceperim, sed, quod praecipuum, & primum, didicerim etiam, qua ratione, quoque processu eadem refutari debeat." SAS I, 278, 83-85.

¹²³¹ "Quod alia occasione tecum, Lector, haud gravabor communicare." SAS I, 278, 85.

¹²³² Vgl. dazu oben S. 245.

¹²³³ Corrolare. De ἐναντιοφανεῖα Dogmatum Socinianorum juxta Disputat. seriem. SAS I, S. 47b-51b.

¹²³⁴ "Utrum ii, qui vere Socini addicti sunt haeresi, postquam ea jam consummata habetur, foveant ejusmodi sententias & dogmata, praesertim quantum ad salutis rationem, quae non sibi quidem contradicere videantur, sed revera sint contradictoria?" SAS I, 50a, VII.

¹²³⁵ "Socinianos saepe numero contradictionis argui notum est." SAS I, 47b I.

reflektiertes und standardisiertes Widerlegungsverfahren¹²³⁶: Auf welche Weise sind die sozinianischen Aussagen zu interpretieren und zu bewerten, damit der in ihnen liegende Widerspruch eindeutig – unter Abschneidung jeder Ausflucht – festgestellt werden kann¹²³⁷? Zur Entwicklung des methodischen Instrumentariums gehört auch, diejenigen sozinianischen Äußerungen zu identifizieren und auszuschneiden, die dem Anspruch verbindlicher Diskursfähigkeit nicht genügen.

Es sei angemerkt, dass manche Differenzierungen, etwa die hinsichtlich der verneinenden Aussagen, für die hier darzustellende Kontroverse ohne Bedeutung sind; dennoch müssen sie dargestellt werden, um zu zeigen, wie differenziert Calov vorgeht.

Calov grenzt "zuerst die 'dogmatischen Aussagen' (dogmata) von jenen Sätzen ab, die zur Begründung oder Bestreitung von Lehraussagen herangezogen werden."¹²³⁸ In Bezug auf die letzteren leugnen die Sozinianer nicht, dass sie sich in manchem untereinander unterscheiden; was im Übrigen auch auf die orthodoxen Theologen zutrifft¹²³⁹. Diese uneinheitlichen, für die Begründung oder Bestreitung der eigentlichen Dogmen funktionalen Sätze, scheiden aus der weiteren Betrachtung aus, weil der Gesichtspunkt der 'Übereinstimmung' weder von den Sozinianern beansprucht, noch auch von den Orthodoxen erfüllt wird. Der 'begründungssystematische' Kern ihrer Abscheidung dürfte darin liegen, dass begründende oder bestreitende Sätze zu etwas hinführen und damit funktional von der Lehre unterschieden sind, deren Gehalt sie nicht positiv zum Ausdruck bringen.

In Bezug auf die Dogmen als Bekenntnisaussagen muss mit Moskorzowski unterschieden werden zwischen dem Bekenntnis der eigenen Aussage und der Verneinung der Aussage der anderen¹²⁴⁰. Calov erkennt das Recht einer solchen Unterscheidung an und differenziert hinsichtlich der verneinenden Aussagen¹²⁴¹ wie folgt¹²⁴²: Grundsätzlich trifft es zu, dass die Sozinianer in

¹²³⁶ "Priusquam vero de quibusdam assertionibus Socinianorum, quae videntur adversa fronte concurrere, iudicium feramus, ut rite & absque affectu id fiat, in genere nonnulla diligenter advertenda censemus." SAS I, 47b, I.

¹²³⁷ "ut ordine atque distincte Socinianorum contradictiones sub incudem revocentur." SAS I, 50b, IIX.

¹²³⁸ "Initio dogmata discernenda sunt diligenter ab iis, quae ad dogmatum vel adsertionem vel impugnationem adferuntur." SAS I, 47b, I.

¹²³⁹ "Quantum ad haec, forte non negabunt Sociniani, nonnunquam sese ab invicem dissentire, imo vero constat, non modo quoscunque haereticos, sed & orthodoxos nonnunquam inter se variare sententiis, tum quantum ad probationum fontes & media, tum quantum ad modum, sive adstruendi sive destruendi dogmata." SAS I, 47b, I. Calov verweist im Seitentext auf Socinis respons. Scrupul. XIX. p. 44, SAS I, 47b, I, Seitentext.

¹²⁴⁰ "Quantum vero ad ipsa dogmata; distinguimus porro cum Moscorov. refut. append. p. 4 inter propriae sententiae professionem, & sententiae alterius negationem." SAS I, 47b, I.

¹²⁴¹ SAS I, 47b-48a, I.

¹²⁴² "Sane quod conspirent Sociniani ὁμοθυμάδᾳ, in negatione sententiae nostrae orthodoxae, quoad plerosque fidei articulos, negari haud potest: modo hic ulterius advertatur, tum quod aliud sit ipsa negatio, qua thesin aliquam orthodoxam inficiantur, aliud negationis modus, quo respectu vel qua ratione thesin nostram inficiantur; in cujus explicatione eosdem nonnunquam variare & dissentire, non dubitarim, utut in ipsa negatione conspirent, tum quod dogmata praecipua & essentialia a secundariis non essentialibus accurate discernenda sint. Loquor autem hic de dogmatibus essentialibus Pseudo-Theologiae Socinianae; non de iis, quae sunt nostrae Theologiae essentialia, & cum heic in negatione Sociniana nostrae // (48a) sententiae adhuc versor, id saltem volo: Negationes vel sententias negativas Theologiae Sociniana, qua tali proprias & essentialia studiosissime distinguendas esse a reliquis Socinianorum negativis sententiis, ubi scil. negant quidem aliquod fidei nostrae dogma (sive id Theologiae nostrae essentialia sit sive non) sed quod ejusmodi sit, ut sive affirmetur sive negetur,

der Verneinung der orthodoxen Lehrsätze in vielen Glaubensartikeln einmütig übereinstimmen.

Darüber hinaus ist aber erstens zu beachten, dass eine Verneinung selbst, mit der eine orthodoxe These angegriffen (*inficiatur*) wird, etwas anderes ist als die Durchführung (*modus*) der Verneinung, also die Hinsicht oder Art und Weise, in der die orthodoxe 'These' geschädigt wird – zu denken ist etwa an die 'Schädigung' einer orthodoxen Lehraussage hinsichtlich ihrer exegetischen Begründung. Nach Calov ist nun nicht zu bezweifeln, dass die Sozinianer in der Ausführung der Verneinung voneinander abweichen, wengleich sie, was den Inhalt der Verneinung angeht, übereinstimmen.

Zweitens sind im Lehrgebäude der sozinianischen Pseudotheologie eigentliche und wesentliche Lehrsätze (*dogmata praecipua et essentialia*) von nachrangigen Sätzen, die nicht den Lehrkern betreffen (*non essentialibus*), sorgfältig zu unterscheiden. Calov vermerkt, dass im Zusammenhang der sozinianischen Verneinungen orthodoxer Lehren folglich zwei Arten von Sätzen genau unterschieden werden müssen: Auf der einen Seite Verneinungen und verneinende Sätze der sozinianischen Theologie, die für die Sozinianer als solche grundlegend und wesentlich sind, auf der anderen Seite sonstige verneinende Sätze, in denen unstreitig irgendein Dogma, ein wesentliches oder ein nicht-wesentliches, des orthodoxen Glaubens verneint wird, die aber – und das ist das entscheidende Differenzkriterium - der sozinianischen Theologie nichts Eigentliches hinzufügen oder nehmen, unabhängig davon, ob sie behauptet oder fallengelassen werden. Den Nachweis unterschiedlicher Auffassungen der Sozinianer in Bezug auf die verneinend-wesentlichen Lehrsätze hält Calov schwerlich für erbringbar; ganz anders die verneinend-unwesentlichen Sätze, hinsichtlich derer von sozinianischem Konsens keine Rede sein kann. Unabhängig von den gewonnenen Differenzierungen gilt aber, dass beide Arten von verneinenden Aussagen für das eigentliche Beweisziel, den Aufweis kontradiktorischer Aussagen im sozinianischen Lehrgebäude, nicht heranzuziehen sind.

Calov kehrt daher zu der Frage zurück, ob die Sozinianer der Widersprüche innerhalb ihrer kanonischen Aussagen überführt werden können¹²⁴³. Dabei übernimmt er Fausto Sozzinis Distinktion zwischen Dogmen, deren Kenntnis heilsnotwendig ist¹²⁴⁴ und solchen ohne Bedeutung für das Heil¹²⁴⁵; die materiale Bestimmung geschieht, wie Calov erneut einschärft, aus der Perspektive der sozinianischen Theologie. Zu den ersten zählen alle Dogmen, ohne die der Glaube an Christus und die Bewahrung der Gebote Gottes nicht zu bestehen vermag¹²⁴⁶, zu den zweiten solche, deren Bekenntnis oder Verwerfung ohne Einfluss auf das Vertrauen zu Christus und den Gehorsam gegenüber Gott ist¹²⁴⁷. Die ersten müssen *von allen* (ab

proprie nihil accedat vel decedat Theologiae Sociniana. In prioribus dissentire inter sese Socinianos non facile demonstrabitur. In posterioribus vero eos semper consentire haud dixerim." SAS I, 47b-48a, I.

¹²⁴³ "*Caeterum quod praeterea sententiam propriam Socinianorum attinet, utrum in ejus professione sibi contradicant, de eo proxime dispiciemus.*" SAS I, 48a, I.

¹²⁴⁴ "*quae cognitu ad salutem prorsus sunt necessaria*" SAS I, 48a, II.

¹²⁴⁵ "*quae vel plane indifferentia, vel minus sunt necessaria*" SAS I, 48a, II.

¹²⁴⁶ "*omnia dogmata, sine quibus fides in Christum, & conservatio mandatorum DEI constare nequit*" SAS I, 48a, II.

¹²⁴⁷ "*cum quibus, & sine quibus & Christo confidere & DEO obedire possumus, salutem nobis, nec si retineantur, nec si respuantur necessario non adimere*" Respons. ad defens. Franc. Puccij p. 50.&51, zitiert nach SAS I, 48a, II. Vgl. oben S. 141.

omnibus), die sich als Sozinianer verstehen, in ihrem *vollständigen* dogmatischen Gehalt (omnino) bekannt werden; für die zweiten ist weder das vollständige Bekenntnis noch die Übereinstimmung aller im coetus Socinianorum erforderlich¹²⁴⁸. Nach Calovs Wertung stimmen die Sozinianer in den für sie heilsnotwendigen Dogmen überein¹²⁴⁹.

In Bezug auf die zweiten beanspruchen die Sozinianer nicht einmal überein zu stimmen, überstellen vielmehr deren Bejahung oder Verneinung und damit auch eine mögliche bekenntnismäßige Verschiedenheit der christlichen Freiheit¹²⁵⁰. Diese 'relativierte Notwendigkeit', bezüglich der nicht heilsrelevanten Dogmen überein zu stimmen, darf jedoch nach Fausto Sozzini nicht als uneingeschränkte und beliebige Freigabe ihres 'Bekennens' verstanden werden. Denn unter den von ihm genannten Bedingungen, unter denen auch in den weniger notwendigen Dogmen Übereinstimmung bestehen muss, findet sich die besondere Verpflichtung der theologischen Experten und Lehrer auf einen Lehrkonsens auch in den nicht heilsnotwendigen Dogmen¹²⁵¹. Es geht Fausto Sozzini offenkundig um eine Zuspitzung der Forderung des consensus für die Lehrer (doctores). Da in dieser Auseinandersetzung, so folgert Calov, die Äußerungen der sozinianischen Doktoren Gegenstand der Untersuchung sind, dürfen diese, wenigstens nach der Meinung Fausto Sozzinis, auch in den nicht heilsnotwendigen Dogmen nicht voneinander abweichen¹²⁵². Dies ist das erste Ergebnis in der Abgrenzung des Umfangs der 'wahrheitsrelevanten' sozinianischen Lehraussagen.

Um in der Folge die grundlegende Bestimmung dessen, was eine dogmatisch widersprüchliche Aussage ist, auch als für die Sozinianer zutreffend abzusichern, greift Calov auf eine Unterscheidung Ostorodts zurück: "Es ist eine Sache, aus Irgendjemandes Aussage etwas Absurdes zu folgern, eine andere zu behaupten und zu sagen, dass er das Absurde, was aus seiner (eigenen) Meinung gefolgert wird, statuiert (statuat) und bekennt (fateatur)"¹²⁵³. Diese Regel muss auch bei der Beurteilung von Widersprüchen, die 'bei' den Sozinianern zu vermuten sind, beachtet werden¹²⁵⁴.

Die Differenz zwischen diesen beiden Arten von Widersprüchen erklärt sich aus dem Maßstab, mit dem ein solcher festgestellt wird. Im ersten Fall geschieht dies durch einen Abgleich Satz 'gegen' Satz. Calov bezeichnet dies als Urteil gemäß dem als wahr Behaupteten (judicium veritatis). Ein Widerspruch liegt nach dieser Urteilsform im sozinianischen Lehrkanon dann vor, "wenn derartige Aussagen von ihnen vertreten werden, die einander in Wahrheit widersprechen, so dass dasjenige, was die eine

¹²⁴⁸ "Illa ab omnibus retineri omnino debere statuit, haec neque omnino neque ab omnibus retineri vel respui necessarium esse judicat." SAS I, 48a, II.

¹²⁴⁹ "facile consentire Socinianos, non negandum arbitramur" SAS I, 48a, II.

¹²⁵⁰ "eosdem per omnia conspirare, ne quidem ipsi Sociniani dixerint, cum id libertati Christianae acceptum referri debere, si quae sit inter ipsos opinionum in rebus, quae salutem non concernunt per se diversitas" Schmalz, contra D. Franz. disput. poster., zitiert nach SAS I, 48a.

¹²⁵¹ "nisi is, de quo quaeritur, num eorum perfectam cognitionem habere debeat nec ne, studiis divinarum litterarum se totum tradiderit, & alios Christianam pietatem docere curet." SAS I, 48a, II.

¹²⁵² "Cum ergo hic de Doctoribus Socinianis quaestio sit, constat eos non debere ex sententia Socini dissentire in dogmatibus etiam indifferentibus" SAS I, 48a, II.

¹²⁵³ "Aliud esse ex sententia alicujus absurdum colligere & aliud affirmare & dicere, quod hoc absurdum, quod ex ipsius opinione colligitur, statuat & fa // teatur" Ostorodt, disp. cont. Tradl. p.I. C.XII. p. 48, zitiert nach SAS I, 48a-b.

¹²⁵⁴ "aliud esse ex sententia Socinianorum colligere contradictoria, aliud ... affirmare, quod Sociniani haec contradictoria, quae ex ipsorum opinione colliguntur statuant et fateantur." SAS I, 48b, III.

Aussage bejaht, die andere Aussage kontradiktorisch verneint, und zwar explizit oder formaliter – nach der sprachlich-logischen Form eines Satzes - oder implizit oder materialiter – also hinsichtlich der Aussageinhalte."¹²⁵⁵ Gesetzt ist dabei natürlich, dass sich der Sinn einer Aussage klar und eindeutig bestimmen lässt.

Daneben gibt es einen zweiten Fall aufzudeckender Widersprüchlichkeit, nämlich "hinsichtlich des anzunehmenden (hypotheticum) Verständnisses derjenigen, von denen jene Aussagen stammen". 'Hypothetisch' bezeichnet nicht den vom kontroverstheologischen Gegner erschlossenen Sinn oder die abgeleitete Konsequenz eines sozinianischen Satzes. Calov weist vielmehr darauf hin, dass "auch dort, wo mit sich stimmige Aussagen (eadem) aufgrund ihrer (der Sozinianer) eigenen Erklärungen und Annahmen angenommen werden, eben deren Widerstreit und Widerspruch besteht."¹²⁵⁶ Er macht hiermit auf abweichende Perspektiven aufmerksam, dass nämlich Aussagen, "die nach unserem und auch der Wahrheit Urteil sich widerstreiten – besonders wenn der Widerspruch nur inhaltlich ist –, miteinander ausgeglichen werden können, wenn man die Erläuterungen und Annahmen der Autoren zulässt."¹²⁵⁷

Daraus ergibt sich in der Tat eine Limitation des Phänomens der *Contradictio*: "Die also dafür zu halten sind, dass sie der Wahrheit widersprechen, von denen ist nicht einfachhin (*simpliciter*) zu sagen, dass sie sich selbst widersprechen."¹²⁵⁸ Der gedanklich saubere Nachweis eines sozinianischen Selbstwiderspruchs muss somit das aufgewiesene differenzierte Verständnis von *contradictio* berücksichtigen. Calov fügt deshalb hinzu: "Von ihnen (den sozinianischen Lehrsätzen) ist aber zu sagen, dass sie hinsichtlich der Sache selbst und gemäss der Wahrheit sich entgegenstehen (*sibi adversari*), obwohl es sein kann, dass sie nach ihrer selbsteigenen Meinung mit sich selbst nicht im Widerspruch sind."¹²⁵⁹

Bei dieser Antithetik von objektivem Widerstreit und subjektiver 'Selbstversöhnung' beruhigt sich Calov jedoch nicht. Deshalb definiert er nun den objektiven Status des Selbstwiderspruchs: "Erst der widerspricht sich wahrhaft und eigentlich, der dasselbe von demselben und dieses auch in derselben Hinsicht sowohl bejaht als auch verneint, sei es ausdrücklich, sei es 'eingewickelt'"¹²⁶⁰.

Damit aber dieser Fall des 'objektiven Selbstwiderspruches' als gegeben gesetzt wird, genügt das feststellende Fremdurteil nicht, denn "dies kann nur gesagt werden, wenn auch hinsichtlich der eigenen Erklärung der Begriffe

¹²⁵⁵ "Primo κατ' ἀλήθειαν secundum Judicium veritatis, quando propositiones adseruntur ab iisdem ejusmodi, quae in rei veritate sibi contradicunt, ut quod una affirmat, id altera neget contradictorie, idque vel explicite, seu formaliter, vel implicite saltim, seu materialiter." SAS I, 48b, III.

¹²⁵⁶ "Deinde κατ' ἄνθρωπον & secundum sensum hypotheticum eorum, quorum sunt illae sententiae, ut scilicet etiam ubi eadem aestimantur ex propriis ipsorum sive declarationibus sive hypothesis constet earum pugna & contradictio." SAS I, 48b, III.

¹²⁵⁷ "Nam saepenumero, quae secundum nostrum & veritatis quoque judicium pugnant, praecipue si materialis tantum sit contradictio, ea inter se conciliari possunt, admissis authorum declarationibus atque hypothesisibus." SAS I, 48b, III.

¹²⁵⁸ "Qui proinde veritati contradicere censendi sunt, sibi ipsi autem eos contradicere simpliciter non dicendum" SAS I, 48b, III.

¹²⁵⁹ "sed ita ut dicantur quoad rem ipsam & secundum veritatem sibi adversari, tametsi fieri possit, ut secundum propriam ipsorum sententiam sibi adversi non sint." SAS I, 48b, III.

¹²⁶⁰ "is demum sibi vere proprieque contradicit, qui idem de eodem, idque eadem prorsus ratione & affirmat & negat, sive explicite sive implicite." SAS I, 48b, III.

oder der Natur, über welche Aussagen dieser Art gemacht werden, ein Widerspruch bewiesen werden kann."¹²⁶¹

Im Logikverständnis der Zeit formuliert jener Grundsatz somit einen Widerspruch am Kriterium der Begriffsinhalte. Deshalb setzt Calov im ersten der beiden folgenden Sätze mit der Bestimmung einer 'materialis contradictio' ein und wendet dies im Fazit auf die limitierte Fassung des 'sibi contradicere' an: "Denn wenn ein inhaltlicher Widerspruch nur dort gegeben ist, wo die Begriffe selbst untereinander streiten, so dass entweder jene miteinander verbunden werden, die von Natur zugleich nicht (be)stehen können, oder solche getrennt werden, die aufgrund ihrer Natur nicht auseinandergerissen werden können – was eben die Logiker lehren", dann lässt sich ein zulässiges, nicht unterstellendes Verständnis des Selbstwiderspruches der Häretiker gewinnen, "wenn die Begriffe selbst, wie sie eben von demselben erklärt werden, (miteinander) streiten, wenn also entweder Dinge verbunden werden, die zugleich nicht (be)stehen können", und zwar unter der präzisierenden und limitierenden Bedingung, "dass auch die Natur der infrage stehenden Dinge aufgrund von dessen eigenen Annahmen beurteilt wird, oder solche getrennt werden, die nicht auseinandergerissen werden können."¹²⁶² Was ein Lehrwiderspruch ist, lässt sich nach diesen Differenzierungen somit randscharf bestimmen. Hermeneutisch fundamental ist Calovs Forderung, dass der kritisierte Autor von sich selbst her zu verstehen ist. Nur dann kann er sicher eines immanenten Widerspruches bezichtigt werden, wenn er nach diesen Kriterien 'entlarvt' wird.

Im nächsten Schritt der Überlegungen grenzt Calov den relevanten Personenkreis und den Abfassungszeitraum ein, um den 'Bestand' an 'kontroversfähigen' sozinianischen Aussagen genau zu bestimmen. Deutlich wird aus dieser Differenzierung, dass Calov die Sozinianer nicht als monolithischen Block wahrnimmt.

Zuerst fragt Calov nach den Autoren, deren Lehraussagen für den Nachweis der Widersprüche herangezogen werden dürfen. Im Hintergrund steht die Beobachtung, dass in der Kontroverse den Sozinianern Autoren zugerechnet werden, die sie selbst nicht als die Ihrigen anerkennen¹²⁶³. Calov verweist auf den Autor der 'sorgfältigen Untersuchung', der Sozzini entgegenhält, aus der sozinianischen Sekte näherten sich manche mit ihren Äußerungen dem Atheismus an¹²⁶⁴. Sozzini exkulpiert sich dagegen durch eine in der Sprache neutestamentlichen Gemeindebewußtseins formulierte Abgrenzung: "ex

¹²⁶¹ "secundum propriam terminorum vel naturae rerum istarum, de quibus propositiones ejusmodi loquuntur, explicationem demonstrari possit contradictio." SAS I, 48b, III.

¹²⁶² "Nam si materialis contradictio non est, nisi ubi termini ipsi inter se pugnant, adeoque vel conjunguntur illa, quae per naturam simul stare nequeunt, vel disjunguntur, quae per naturam divelli non possunt, quod docent Logici: Sane tum demum quis sibi contradicere recte censebitur, ubi termini ipsi, prout ab eodem explicantur, pugnant, si res vel conjungantur, quae simul stare nequeunt, etiam ut natura earum aestimatur ex ipsius hypothese; vel disjungantur, quae divelli non possunt." SAS I, 48b, III. Das Logikverständnis der Zeit ist hier nicht zu entfalten. Nur soviel: Die in Rede stehenden Real- oder Materialbegriffe sind sprachliche Zeichen für wirkliche Dinge mit ihren Eigenschaften. Diese wirklichen Dinge sind die 'Natur', auf die die Begriffe sich beziehen. In Frage steht beim materialen Widerspruch also, ob die begrifflich fixierten hypothetischen Setzungen bestimmter 'Naturen' (im Rahmen der Voraussetzungen der Häretiker) untereinander widersprüchlich sind oder nicht. Im Fall des Widerspruchs gegen die Wahrheit der Sache lautet die Frage, ob der Begriffsinhalt der 'Natur der Sache' angemessen ist. Das kann in der Theologie letztlich nur die Exegese entscheiden.

¹²⁶³ "Solent interdum Socinianis accenseri, quos ipsi pro suis agnoscere nolunt." SAS I, 48b, IV.

¹²⁶⁴ "Autor scrupul. Socino objecisset, quod ex ipsorum Secta nonnulli in quendam atheismum lapsi sint" SAS I, 48b, IV. Es ist Vf. nicht gelungen, den Autor zu identifizieren.

nobis prodierunt, sed non erant ex nobis" (Zitat aus 1 Joh 2, 19)¹²⁶⁵. Die Zugehörigkeit zum Sozinianismus entscheidet sich für Sozzini an dem Bekenntnis zu den Kernaussagen eines jeweiligen Locus. Wer diese nicht oder anders bekennt, für den gilt, auch wenn er noch nicht der Gemeinschaft verwiesen wurde, dass er der Wahrheit nach nicht als zugehörig zu betrachten ist¹²⁶⁶. Dem stimmt Calov zu: Solche Autoren dürfen nicht herangezogen werden, wenn es darum geht, den Sozinianern eine bestimmte dogmatische Aussage zuzuschreiben. Calov reagiert mit dieser methodischen Präzisierung des Beweisziels offensichtlich auf die Geschichte der kontroverstheologischen Auseinandersetzung der lutherischen Orthodoxie mit dem Sozinianismus und kritisiert in dieser Frage auch seinen Konfessionsgenossen Botsack¹²⁶⁷. Mit Sozzini muss daher unterschieden werden zwischen solchen, die in der Tat den Sozinianern zuzurechnen sind und solchen, die sich ihnen nur selbst zurechnen, sich von ihnen getrennt haben oder eigentlich niemals zu den Sozinianern zu zählen waren¹²⁶⁸.

Das nächste Ausschlusskriterium berücksichtigt das Moment des geschichtlichen Wandels. Calov erkennt an, dass die sozinianische Sekte bis zur Ausbildung eines einheitlichen Lehrbegriffs eine Phase der dogmatischen Diskussion und Klärung hinter sich gebracht hat. Daher ist bei der Untersuchung der sozinianischen Widersprüche auch die Periode (tempora) der Äußerung zu beachten, ob sie in die Anfangszeit der Bewegung oder nach dem Abschluss der Lehrbildung erfolgte¹²⁶⁹. Denn die durch die beiden Sozzini geprägte Anfangszeit ist durch erhebliche Kontroversen bestimmt¹²⁷⁰. Exemplarisch verweist Calov auf die Diskussionen um Faustos Verständnis der satisfactio Christi, der Erbsünde und der Geltung des Sakraments¹²⁷¹. Es wäre leicht, so bilanziert Calov, diese Widersprüche zu benennen. "Doch untersucht werden muss, ob nach der öffentlichen Zulassung der Häresie des Socinus, nach der Vollendung des sozinianischen Lehrbegriffs, kontradiktorische Sätze in ihrer Kirche vertreten worden sind"¹²⁷².

Da der Gegenstand der Untersuchung die Widersprüche der Sozinianer bezüglich der heilsnotwendigen Dogmen sind, ist in einem letzten Schritt

¹²⁶⁵ SAS I, 48b, IV.

¹²⁶⁶ "qui aliter credunt, licet non statim a nostris foras ejiciantur, NOSTRI tamen REVERA CENSENDI NON SUNT." SAS I, 49a, IV.

¹²⁶⁷ "Pariter cum Dn. D. Botsaccus Photinianum quendam, Somerum nomine, resurrectionem mortuorum negasse docuisse ... reposuit Joachim. Stegmannus ... Sommerum illum Photinianum non fuisse, nec debuisse D. Botsaccum Socinianis id adscribere, quod talis homo, vel crediderit, vel non crediderit." SAS I, 49a, IV.

¹²⁶⁸ "*Distinguendum ... inter eos, qui revera ipsorum censendi sunt, & qui vel inter ipsos sunt, vel saltem prodierunt ex ipsis, vel denique nunquam inter ipsos fuerunt*" SAS I, 49a, IV. Zur Untersuchung der sozinianischen Widersprüche dürfen daher Autoren wie Erasmus Johannes, Franz Davidis, Jacob Palaeologus, Simon Budnaeus, Christian Francken und Joh. Sommer nicht herangezogen werden (SAS I, 49a).

¹²⁶⁹ "*Cum de Socinianorum disquiratur contradictionibus ... sedulo quoque discernenda sunt tempora : Initii scilicet Socinianismi & complementi ejusdem.*" SAS I, 49a, V.

¹²⁷⁰ Calov referiert kurz die Hauptstreitpunkte (SAS I, 49a-b, V). Für die antisozinianische Argumentation kommen daher nicht in Betracht Johann Paulus Alciati, Adam Neuser, Valentin Gentile, Gregorius Paulus (zeitweilig), Bernhard Ochino, Sebastian Castellio Allobrox, Johannes Sylvanus, Georg Biandrata. Vgl. dazu oben S. 43 – 53 passim.

¹²⁷¹ Opponenten und damit auszuschließen sind Joh. Niemojewski (s. oben Anm. 437) und Martin Czechovius (Czechowicz) (s. oben S. 87).

¹²⁷² "*Sed de eo dispiciendum erit, utrum postquam publice universa haeresis Socini admissa esset, adeoque post consummatum Socinianismum contradictoriae sententiae in eadem propugnatae sint Ecclesia?*" SAS I, 49b, V.

auch dieser Begriff zu präzisieren. Denn die Heilsnotwendigkeit gilt, jedenfalls auf der Ebene des kontroverstheologisch-theoretischen Diskurses, immer relativ zum jeweils gesamten Lehrbegriff. Folglich ist der Zusammenhang zu beachten, in dem ein Dogma für heilsnotwendig angesehen wird und zwischen solchen Dogmen zu unterscheiden, die nach dem Urteil der Wahrheit essentiell und solchen, die nach der Meinung Sozzinis heilsnotwendig sind."¹²⁷³ Calov betont die Differenz zwischen dem 'Urteil der Wahrheit', also der von der Schrift her bestimmten Lehre, und der 'Meinung Sozzinis'. Er ist sicher der Überzeugung, dass die orthodoxe Theologie das 'Urteil der Wahrheit' in größtmöglicher Annäherung bietet. Wenn er der falschen Meinung Sozzinis nicht die wahre orthodoxe Lehre gegenüberstellt, so deshalb, weil der springende Punkt der theoretischen Überlegungen Calovs die 'Voraussetzungsfreiheit' der Widerlegung ist. Die Argumentation auf Basis 'konfessionsspezifischer' Lehrmeinungen hatte er als ungenügendes Gegeneinanderhalten von Lehrsätzen zurückgewiesen. Daher muss auch das Verständnis von 'heilsnotwendig' von der Schrift als Fundament entwickelt und begründet werden.

In seinen abschließenden Aussagen betont Calov zum einen, dass er sich mit diesen das Beweisziel scheinbar erschwerenden Einschränkungen keineswegs zum Sachwalter der sozinianischen Häresie machen will¹²⁷⁴, zum anderen möchte er auch seine Vorgänger unter den Bekämpfern der sozinianischen Häresie dadurch nicht abschätzig beurteilt wissen¹²⁷⁵. Methodisch gründlicher allerdings als seine Konfessionsgenossen legt er Wert darauf, "dass bei einem Vergleich besonders der unterschiedlichen Sätze der Sozinianer durch eine sorgfältige Untersuchung offenbar werde, welche deren beständig und andauernd vertretenen Sätze sind."¹²⁷⁶ Allein eine solche Basis der Widerlegung verspricht Erfolg. Denn "wir bringen gar nichts gegen die Sozinianer vor, wenn wir nur diejenigen Dogmen bestreiten, die ihnen zugeschrieben werden, nicht jedoch diejenigen, die sie selbst vertreten."¹²⁷⁷ Daher muss "über das selbsteigene Verständnis der Sozinianer in allen Fragen völlige Klarheit bestehen"¹²⁷⁸. "Den Sinn eines Autors erreicht aber nicht, wer sich nur damit beschäftigt, einem Autor die verschiedensten Widersprüche zu unterstellen"¹²⁷⁹. Das positive Verfahren hingegen verspricht die Auflösung des Knotens: "Wenn der Sinn eines Autors besser erfasst ist und Aussage mit Aussage vorsichtig verglichen wird, löst sich jedweder im Voraus angenommene Widerspruch gänzlich auf."¹²⁸⁰

¹²⁷³ "*distinguendum inter ea, quae secundum veritatis iudicium sunt essentialia, & quae secundum Socini sensum talia sunt.*" SAS I, 49b, VI.

¹²⁷⁴ "*protestor me causam Socinianorum minime perorare*" SAS I, 50a, VII.

¹²⁷⁵ "*nedum ulli eorum, qui ipsos (Socinianos) strenue oppugnarunt, praejudicium creare velle in ipsorum gratiam*" SAS I, 50a, VII.

¹²⁷⁶ "*ut collatis in speciem diversis sententiis Socinianorum, iisque diligenter expensis, patescat, quatenam sit eorundem constans & perpetua sententia.*" SAS I, 50a, VII.

¹²⁷⁷ "*nihil omnino adversus Socinianos proficiemus, si ea tantum dogmata ... conficiemus, quae ipsi imputantur, non quae ipsi statuunt*" SAS I, 50a, VII.

¹²⁷⁸ "*ut de ipsissima Socinianorum mente ubivis certo constare possit*" SAS I, 50a, VII.

¹²⁷⁹ "*Non ... facile mentem auctoris alicujus assequitur, qui in eo saltem occupatur, ut varias auctori imputet contradictiones*" SAS I, 50a, VII.

¹²⁸⁰ "*si perspecta melius // auctoris mente, & sententia cum sententia diligenter collata evanescat prorsus quaecunque praesumebatur contradictio*" SAS I, 50a-b.

Im Fortgang verstärkt Calov die im Anschein der Objektivität vorgebrachte Erwartung der heilsamen Folgen des besseren Verständnisses eines Autors durch ein subjektives Urteil: "Ich aber statuere überhaupt, dass nicht leichthin angenommen werden darf, dass ein urteilsfähiger Mensch irgendetwas glaubt und bekennt, was nach dessen eigenen Annahmen wahrhaft selbstwidersprüchlich ist."¹²⁸¹ Wo es nämlich dazu kommt, ist auf psychische Verwirrung zu plädieren¹²⁸². Um nicht weiter auf pathologisches Verhalten eingehen zu müssen, beendet Calov diesen Diskurs mit einer These: "Wenn Glaubenssätze, die sowohl ihrer Pseudo-Theologie wie der Unsrigen wesentlich sind, aufgrund ihrer eigenen Annahmen beurteilt werden, vertreten die Sozinianer keine Meinungen, die wirklich sich selbst widersprechen"¹²⁸³.

Damit ist aber nichts anderes gesagt, als dass eine rein rationale Widerlegung der Häretiker nicht möglich ist. Calov kommentiert seine These denn auch so: "Aber dies sei, wie gesagt, zum Zweck der Untersuchung gesetzt, damit die Gelegenheit gegeben werde, die Wahrheit über die hier anstehende Frage zu erheben."¹²⁸⁴ Auch der nächste Satz verabschiedet den vorangegangenen Klärungsversuch: "Übrigens werden wir in den folgenden Ausführungen über die Sache selbst handeln, indem wir ihre Widersprüche, die von anderen aufgezeigt wurden oder aufgezeigt werden können, ausbreiten."¹²⁸⁵

Es ließe sich, scharf akzentuierend, abschließend zu diesem Argumentationsgang sagen: Nur die positive Setzung durchbricht die methodologische Sackgasse: "Beginnen wir aber mit dem, was es über das Prinzip der theologischen Folgerungen zu bemerken gibt"¹²⁸⁶. Im Rahmen der Vorgaben seiner eigenen Theologie nennt Calov als Prinzip der Erkenntnis für die *Theologia revelata* "das Wort Gottes", für die *Theologia naturalis* als schwächeres Prinzip "das Buch der Natur"¹²⁸⁷.

Hiermit öffnet Calov seine Abhandlung auf das Fundament hin, auf dem theologische Einsicht gründet. Zugleich sagt er damit aber: schon in der Frage der 'Beschaffenheit' der Fundamente sind wir uneins.

¹²⁸¹ "Ego vero omnino ita statuo; non facile praesumi debere, virum judiciosum ea credere ac profiteri, quae vere contradictoria sibi sint secundum ipsiusmet hypotheses." SAS I, 50b, VII.

¹²⁸² "spiritus vertiginis" SAS I, 50b, VII.

¹²⁸³ "Socinianos in sententiis fidei vel ipsorum Pseudo-Theologiae vel nostrae Theologiae essentialibus non fovere opiniones sibi revera contradicentes, si ex propriis ipsorummet hypothesis aestimentur." SAS I, 50b, VII.

¹²⁸⁴ "Verum hoc, uti dixi, συζητήσεως causa positum esto, ut veritatem investigandi de hoc problemate occasio detur." SAS I, 50 b, VII.

¹²⁸⁵ "Caeterum de re ipsa dispiciemus in sequentibus, contradictiones eorum, quae vel ab aliis notatae sunt vel notari possent, expendendo." SAS I, 50b, VII.

¹²⁸⁶ "Ordinemur ... ab iis, quae circa conclusionum Theologicarum principium notandae veniunt" SAS I, 50b, IIX.

¹²⁸⁷ "Ut vero Theologia tum naturalis est, tum revelata, ita principium cognoscendi res divinas proportionatum quoad cognitionem salutarem solum quidem Dei verbum est, quod ita ἔξοχικῶς dicitur seu liber scripturae : datur tamen adhuc aliud θεογνωσίας principium, sed ἀσύμμετρον & improportionatum, quod scilicet cognitionem quidem aliquam gignere aptum est non tamen salutarem nim. liber naturae." SAS I, 50b, IIX.

II. Teil

Die systematische Auseinandersetzung zwischen Calov und dem Sozinianismus um die Prinzipien theologischer Erkenntnis

A. Einführung

Die systematische Auseinandersetzung Calovs mit den Sozinianern um die Schrift als Prinzip theologischer Erkenntnis wird, um Calovs differenzierter Aufnahme der Problemlage gerecht zu werden, aus verschiedenen Quellen dargestellt.

Die Problementfaltung geschieht anhand einschlägiger Passagen aus Calovs Danziger Antrittsrede als derjenigen Quelle, in der sich Calov am gründlichsten mit dem Ursprungsfehler (proton pseudos) der sozinianischen Theologie auseinandersetzt. Komplementär ergänzt wird seine dortige kritische Auseinandersetzung mit dem 'Vernunftverständnis' der Sozinianer durch Aussagen aus dem Systema, welche dazu anhalten, den Problemstand hinsichtlich des Leistungsvermögens der Vernunft in theologischen Fragen zu differenzieren.

Die Darstellung der Sachauseinandersetzung beginnt mit einem Referat des Forschungsstandes aus Jungs Studie zu Schriftlehre und Hermeneutik bei Calov¹²⁸⁸, welches gleichsam als Einführung in die konzeptionell grundlegenden Überzeugungen der lutherischen Hermeneutik zu lesen ist.

Die Hauptquelle für die eigentliche Untersuchung der systematischen Kontroverse ist das Kontroverskapitel des Socinismus profligatus (It.) zur Schriftlehre. Wir übernehmen aus ihm die Unterteilung der Darstellung in einen Abschnitt zu den Eigenschaften und in einen zur Interpretation der Schrift. Darstellungsrelevant sind aber nur diejenigen Kontroversfragen, in denen der Status der Schrift als Wort Gottes und die hermeneutische Leistung der Vernunft verhandelt werden.

Offenkundig arbeitet Calov die einzelnen Kontroversfragen vor dem Hintergrund einer ausgestalteten Schriftlehre ab. Deren Darstellung ist für das Verständnis unserer Kontroverse nicht von Belang; wir verweisen aber für die nähere Untersuchung der Schriftlehre Calovs auf Jungs Studie. Was im weiteren das Verhältnis des Socinismus profligatus zum Systema betrifft, so ist anzunehmen, dass Calov kontroverstheologische Passagen aus dem Socinismus profligatus in das Systema übernommen hat; um diese Nähe der Texte zu verdeutlichen – Tomus I des Systema, der u.a. die Schriftlehre enthält, erschien 1655 in Wittenberg, die Vorarbeiten reichen, wie oben angeführt, bis in die späten Danziger Jahre zurück – werden in der Darstellung der Auseinandersetzung um die Schriftlehre zu den Kontroversfragen des Socinismus profligatus die entsprechenden Stellen im Systema angeführt.

In der Untersuchung über die Interpretation der Schrift werden ergänzend zwei weitere Texte herangezogen – eine kontroverse Erörterung aus Calovs 'Anti-Crell' über den 'allgemeinen Menschenverstand' als hermeneutischen

¹²⁸⁸ Volker Jung: Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov. Stuttgart 1999.

Maßstab sowie seine Zurückweisung der von Schlichting gegen Meisner vorgetragene Argumente¹²⁸⁹. Neben dem systematischen Zugewinn, den die erweiterte Erörterung der Problemlage erbringt, zeigen die Texte, wie differenziert sich Calov der Sachfragen annimmt.

1. Die Problemfaltung anhand von Calovs Untersuchungen zum *proton pseudos* der sozinianischen Theologie

Die systematische Kernthese der erwähnten Danziger Antrittsrede Calovs lautet: "Die gesamte sozinianische Häresie fließt aus der unreinen Quelle einer verkehrten Vernunft hervor und strömt aus dieser fort"¹²⁹⁰.

Worin die im Grundsätzlichen zu konstatierende Verkehrung der Vernunft besteht, sagt der von Calov als das *Πρωτον ψευδος* der sozinianischen Theologie beurteilte Zentralsatz des Sozinianers Schlichting: "*nichts darf geglaubt werden, was die Vernunft überragt und über ihr Fassungsvermögen hinausgeht*"¹²⁹¹. Wie radikal und umfassend diese Weigerung zu verstehen ist, wird aus Schlichtings Begründung deutlich: "insofern nichts geglaubt werden kann, das von der Vernunft nicht gefasst und nicht eingesehen zu werden vermag."¹²⁹² Schlichting begründet seine Forderung, dass das Geglaubte vernünftig begreifbar sein müsse, aus den Bedingungen, unter denen 'Glaube' möglich ist (*credi possit*). Er fragt, ohne sich um eine biblische Begründung zu kümmern, nach einem Vermögen (*posse*) des Menschen, dessen Ausübung er als abhängig vom Fassungsvermögen der Vernunft und der Reichweite ihrer Einsicht bestimmt. Die 'ursprüngliche Verunreinigung' ist daher, wie Calov feststellt, nicht ein in Einzelfragen immer erneut festzustellender Vernunftmissbrauch, sondern primär handelt es sich um eine Verkehrung der Ausgangsposition, die sich dann als eine unzulässige Setzung der 'Ratio' des Menschen dokumentiert.

Seine Grundforderung versteht Schlichting als 'regulierende Norm'. Das belegen und entfalten die von Calov anschließend dargebotenen Zitate: Sie betreffen die Gegenstände der Offenbarung als spezifischen Inhalt des Glaubens: "was immer uns offenbart ist, was immer von uns geglaubt werden muss, das geht keinesfalls über das Fassungsvermögen der Vernunft hinaus; vielmehr kann es gar nicht darüber hinausgehen"¹²⁹³. Alles Offenbarte ist zu glauben. Zugleich ist als Offenbartes nur solches möglich, das im Horizont der Ratio zu stehen kommt. Deren Blickfeld ist die vernünftig erfassbare natürliche Wirklichkeit, die auch das in der Schrift Bekannte (*consignata*) umgreift: "Wir bestreiten, dass das, was uns als zu Glaubendes wahrhaft bekannt gemacht ist, was immer sich in den Schriften

¹²⁸⁹ Vgl. zur 'Debatte' Schlichting-Meisner oben S. 180f. Zu den genannten Ergänzungen vgl. unten S. 323-333 und 333-346.

¹²⁹⁰ "*universa haeresis Sociniana ex impura scaturigine perversae rationis promanet, ac derivata sit.*" SAS I, 10a.

¹²⁹¹ "*nihil credendum esse, quod rationem superet, ejusque captum excedat*" SAS I, 10a.

¹²⁹² "*dum nihil credi posse ..., quod a ratione capi // & intelligi nequeat*" SAS I, 10a-b.

¹²⁹³ "*quicquid nobis revelatum est, quicquid a nobis credi debet, id nequaquam rationis captum excedere, vel excedere posse*" Disp. c. Meisn. de Trinitate, zitiert nach SAS I, 10b (in der Quelle statt *rationis Abl. ratione*; sicher falsch). Zur vertieften Auseinandersetzung mit Schlichtings Rationalitätsforderung vgl. unten S. 333 – 336.

verbürgt findet, wie gesagt, wir bestreiten, dass es sich dabei um Mysterien handelt, die das Fassungsvermögen der Vernunft überragen und den allgemeingültigen Gang der Natur oder die natürliche Beschaffenheit gewöhnlicher¹²⁹⁴ Dinge überschreiten"¹²⁹⁵. Die Schrift als Offenbarungsquelle verbürgt die Existenz der 'Mysterien' des Glaubens und stellt sie verursachend in den Horizont der Ratio ein (proponere). Darin erschöpft sich aber der 'jenseitige' Charakter der Glaubens'mysterien' wie Schlichting sie versteht. Denn in ihrem Wesen entsprechen diese 'Mysterien' den Ordnungsgesetzen der umgebenden Wirklichkeit (communis naturae cursus) und der Eigenart natürlicher Dinge (ordinarium rerum indoles)¹²⁹⁶. Damit verschiebt Schlichting die Bedeutung des Terms 'Mysterium'. Denn Sinn macht dieser Ausdruck bei ihm nur, wenn ein Mysterium in seinem Wesen mittels der Ratio erfassbar ist. Dass Schlichting der Überzeugung ist, damit das der Schrift angemessene Verständnis von 'Mysterium' zu formulieren, signalisiert das '*vere sunt proposita*'; '*vere*' zielt auf die Differenz zwischen den durch die Sozinianer neu gewonnenen ursprünglichen Aussagen der Schrift und den irrümlichen Auslegungen des 'christlichen Mainstream'. Denn gerade die orthodoxe Theologie hat nach Schlichting ein Verständnis der Credenda, das an einem fundamentalen Widerspruch krankt. Dieser wird etwa am Beispiel des trinitarischen Dogmas evident, von dem die Orthodoxen behaupten, es übersteige das Fassungsvermögen der Ratio, sei aber zugleich ein Artikel des Glaubens¹²⁹⁷. Dies impliziert nach den von Schlichting gesetzten Bedingungen einen Selbstwiderspruch, der sich nur so auflösen lässt: 'nichts ist zu glauben, was die Ratio als falsch bezeugt.'

Die sozinianische Grundannahme, so zieht Calov das Fazit des ersten Argumentationsganges, ist in der Tat die Wurzel, Ursache und Quelle¹²⁹⁸ des sozinianischen Unglaubens. Und zwar deshalb - damit erweitert Calov das Fazit zur 'entlarvenden Analyse' -, weil in ihr deutlich wird, dass die Sozinianer 'alles, was zu glauben ist, mit der Vernunft erfassen *wollen*'¹²⁹⁹. Das Vernünftige als Rahmenbedingung für den Glauben und die Offenbarung zu setzen, stellt ein die Ratio instrumentalisierendes Wollen dar (*ratione capere volunt*), welches dadurch charakterisiert ist, dass es auf die Gegenstände des Glaubens bemächtigend ausgreift, indem es sie in ihren Seinsmöglichkeiten beschränkt.

Calov verdeutlicht diese Kritik durch den Nachweis, dass die sozinianische Grundannahme mit den Prinzipien des theologischen Erkennens wie des wissenschaftstheoretisch begründeten Beweises kollidiert.

¹²⁹⁴ Zu verstehen im Sinn von 'der Ordnung und Gewohnheit gemäß'. Vgl. Georges (Ausführliches Handwörterbuch), Bd. I, Sp. 1392 s.v. 'ordinarius'.

¹²⁹⁵ "Ea, quae nobis ad credendum vere sunt proposita, quaeque in Scripturis extant consignata, talia ... negamus esse mysteria, quae scil. captum rationis superent, & communem naturae cursum & ordinarium rerum indolem transcendant." Disp. c. Meisn. de Trinitate, zitiert nach SAS I, 10b.

¹²⁹⁶ Unabhängig davon, ob man das 'et ... et' additiv oder explikativ versteht, gilt die Identifikation von 'captum rationis' und natürlicher Ordnung.

¹²⁹⁷ "contradictionem implicari ... dum dogma de Trinitate & rationis captum excedere dicitur, & tamen pro articuli fidei habetur" Disp. c. Meisn. de Trinitate, zitiert nach SAS I, 270a, § 239. "Quorsum Scriptura id asserit, nisi ut illuda nobis & intelligatur, & credatur: Quae erit ista fides, quae credit id quod nescit!" Disp. c. Meisn. de Trinitate, zitiert nach SAS I, 270a, § 239.

¹²⁹⁸ "radix, causa & scaturex" (Kasus geändert) SAS I, 10b.

¹²⁹⁹ "quia omnia, quae credenda sunt, ratione capere volunt". SAS I, 10b.

Zuerst setzt sich Calov mit dem von Fausto Sozzini eingeführten Prüf- und Erweisverfahren (*ratio comprobandi*) auseinander, in dem Sozzini Kriterien des stimmig-Vernünftigen benennt, denen eine Schriftaussage, um wahr sein zu können, genügen müsse¹³⁰⁰. Er fordert: 'ausdrücklich gilt für dasjenige, was für richtig anerkannt werden soll, die Forderung: man zeige durch Ursachen und eigentliche Wirkungen, dass es tatsächlich so beschaffen ist; so dass nicht nur deshalb, weil ersichtlich ist, dass Gott selbst geredet hat, feststeht, dass dieses (Geredete) wahr ist; sondern auch (gilt): weil es einleuchtet, dass dieses wahr ist, hat Gott dieses (tatsächlich) zu uns gesagt.'¹³⁰¹ Ob ein von Gott gesetztes Ding existiert, hängt davon ab, wie ein Ding existiert, oder besser, davon, ob uns sein 'wie' (*ita se habere*), seine tatsächliche Beschaffenheit, durchsichtig ist. Die Durchsichtigkeit besteht in der Nachvollziehbarkeit (*demonstretur*) der es konstituierenden Ursachen (*causae*) oder der von ihm ausgehenden eigentümlich-spezifischen Wirkungen. Wenn also die Schrift ein Glaubensmysterium einführt, so ist seine Beschaffenheit danach zu regulieren oder vielmehr von Gott selbst derart eingerichtet, dass sein Wesen den Bedingungen entspricht, die für uns für die Wahrheit von etwas Seiendem konstitutiv sind¹³⁰².

Gegen diese doppelte Abhängigkeit der Wahrheit und der Existenz der Glaubensmysterien vom Reden Gottes *und* der vernünftigen Durchsichtigkeit erhebt Calov seinen scharfen Einspruch: Die Sozinianer glauben an das in der Schrift bekannt Gemachte nicht deshalb, weil es in der Schrift von Gott als *Credendum*, im Glauben Anzunehmendes übergeben ist, sondern weil die *Ratio* dessen Wahrheit 'von allen Seiten beikommt', indem sie diese Wahrheit anhand ihrer Ursachen und Wirkungen prüfend durchgeht¹³⁰³.

Sozzinis Prüf- und Erweisverfahren verhält sich gegen die Schrift als 'regulierende Norm': "diejenigen Dinge, die nun über das Fassungsvermögen der Vernunft hinausgehen, die derart durch die Vernunft, die von Ursachen und durch Wirkungen beweist, nicht erfasst werden können, diese nehmen sie nicht im Glauben an, obwohl sie in der Schrift überliefert sind; vielmehr gehen sie lieber darauf aus, sich und andere davon zu überzeugen, dass diese in den Schriften nicht überliefert werden."¹³⁰⁴ Gelingt die schrittweise zu vollziehende Abgleichung des Seins der Glaubensmysterien mit den von der Vernunft als evident angenommenen Beweisprinzipien nicht, so übersteigen sie nach dem Urteil der Sozinianer das Fassungsvermögen der Vernunft und sind daher nicht mit Glauben anzunehmen. Sie bleiben allerdings nicht als unvernünftige Relikte unintegriert zurück, sondern ihre Überlieferung in der Schrift selbst wird bestritten. Denn wenn es unmöglich ist, dass die

¹³⁰⁰ "Quid quod Socinus singularem quandam comprobandi rationem in mysteriis fidei requirat, quam sine dubio ipse sequutus est in reformandis fidei mysteriis" SAS I, 10b.

¹³⁰¹ "id nominatim, quod comprobandum est, per causas aut effecta propria ita se habere demonstratur, adeo ut non modo quia Deum ipsum dixisse appareat, id verum esse constet, sed etiam, quia verum id esse appareat, id Deum dixisse nobis, sicut facere iubemur, certo persuadeamus." SAS I, 10b.

¹³⁰² Dieses Prüfverfahren dürfte als Beleg für Spuren des (Renaissance)Aristotelismus in Sozzinis Denken zu werten sein, denn die Verwandtschaft mit Aristoteles' sog. Vier-Ursachen-Lehre ist mit Händen zu greifen; zu Aristoteles' Lehre vgl. etwa Ackrill (Aristoteles), S. 58-64. Vgl. auch oben S. 216.

¹³⁰³ "non ideo credere Socinianos, quae in Scripturis proposita sunt, quod ea tradita sint a Deo in Scripturis credenda, sed quod ea vera esse ratio per causas vel effecta discurrens comperiat" SAS I, 10b.

¹³⁰⁴ "quae vero rationis captum superant, vel ita deprehendi non possunt per rationem a causis vel effectis arguentem, ea etsi in Scripturis tradita sint, non acceptant fide, sed id agunt potius, ut non tradita esse in Scripturis sibi, aliisque persuadeant" SAS I, 10b.

Glaubensmysterien irgendwie anders beschaffen sein können als der genannte Maßstab zulässt, muss ein solcher Maßstab zugleich eine die Exegese regulierende Funktion besitzen. Über dieses Verfahren insgesamt ergeht Calovs empörtes Urteil: "Wenn das nicht der höchste Grad des Unglaubens ist, dann bekenne ich, in der Tat nicht zu wissen, was Unglaube ist."¹³⁰⁵

Calov belegt seine kritische Analyse exemplarisch durch sozinianische Aussagen. Fausto Sozzini lehnt die Satisfaktionslehre mit der Begründung ab: "Es ist nun so, dass diejenigen Dinge, von denen offensichtlich feststeht, dass sie sich nicht ereignen können, auf keine Art und Weise zugegeben werden, auch wenn die göttlichen Weissagungen dem Anschein nach deutlich und bestimmt bezeugen, dass diese geschehen sind; und deswegen werden die heiligen Worte auf einen anderen Sinn hin als sie selbst lauten, auch durch ungebräuchliche tropische Ausdrücke, zuweilen frei wiedergegeben."¹³⁰⁶ Mit ähnlicher Begründung argumentiert Schmalz gegen die Menschwerdung Gottes: "weil diese Sache absurd ist, sowohl der gesunden Vernunft offen entgegengesetzt als auch lästerlich gegen Gott."¹³⁰⁷

Als exegetische Konsequenz ergibt sich, vom Literalsinn der Schrift abzugehen und auf sprachliche Figuren zurückzugreifen, die die Aussagen derart umformen, dass sie den genannten Kriterien entsprechen. Diese Konsequenz des sozinianischen Ansatzes ist in Calovs Urteil das zweite Prinzip der sozinianischen Häresie: die Schriftverkehrung¹³⁰⁸. Der Text wird zerstückelt¹³⁰⁹ und nur mögliche Textbedeutungen werden erdichtet¹³¹⁰, vom eigentlichen Sinn der Worte wird hin auf ungewöhnliche figürliche Redeweisen abgelenkt¹³¹¹ und zuletzt kommt es zu verworrenen Worterklärungen¹³¹².

Das vernichtende, zur Eingangsthese stimmige Fazit ist zugleich umfassender Vorausblick: "Ich könnte in allen Glaubensartikeln, die die Sozinianer verneinen ..., beweisen, dass sie nicht der Schrift oder dem unbezweifelbaren Wort Gottes, sondern dem Urteil ihrer Vernunft als Norm folgen"¹³¹³. Vernichtend ist dieses Urteil deshalb, weil aus dem Umfang des Bestrittenen klar ist, dass der sozinianische Ansatz zu einer Umformung des Christlichen insgesamt führen muss. Widersprüchlich zur Vernunft und damit zurückzuweisen sind nach den Sozinianern die folgenden orthodoxen Lehraussagen: von der Trinität, von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes,

¹³⁰⁵ "Qui si non est summus ἀπιστίας gradus profecto quid ἀπιστία sit, me ignorare profiteor." SAS I, 10b.

¹³⁰⁶ "Cum ea, quae fieri non posse aperte constant, divinis etiam oraculis ea facta fuisse in speciem diserte attestantibus, nequaquam admittantur, & idcirco Sacra verba in alium sensum, quam ipsa sonant; per inusitatos etiam Tropos quandoque explicantur." Faustus Socinus. Zitiert nach SAS I, 11a.

¹³⁰⁷ "quia haec res sit absurda, & sanae rationi plane contraria & in Deum blasphemata" (Valentin Schmalz). Zitiert nach SAS I, 11a.

¹³⁰⁸ Die Schriftverkehrung wertet Calov in dem Ende der 1640er Jahre in Danzig entstandenen Socinismus profligatus (lt.) als zweites Prinzip der sozinianischen Häresie (siehe SAS II, 11b).

¹³⁰⁹ "*nova inaudita ratione, novis distinctionibus, commatibus & interpunctionibus* textum discernant" SAS II, 11b. Exegetische Belege sind jeweils angeführt.

¹³¹⁰ "*comminiscantur varios sensus, qui textus ita vel ita exponi POSSIT*" SAS II, 11b.

¹³¹¹ "*a sensu proprio verborum dilabantur ad figuratum, sine ulla causa, etiam inusitatos tropos excogitando.*" SAS II, 11b.

¹³¹² "*prorsus coactas, intricatas, inauditas & stupendas glossas, ac corruptelas invehant*" SAS II, 11b.

¹³¹³ "Possem per omnes fidei articulos, quos Sociniani abnegant ... demonstrare, quod non Script. seu Dei Verbum indubitatum, sed rationis suae iudicium ceu normam sequantur" SAS I, 11a.

von der Inkarnation, der Unio personalis, der stellvertretenden Genugtuung Christi für unsere Sünden, von der Personalität des Hl. Geistes, von der Verderbnis der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens nach dem Fall, vom Fall des menschlichen Geschlechts in Adam, von der Erbsünde, von der Kraft der Taufe und von der Auferstehung des Fleisches¹³¹⁴.

Damit sind nur die von den Sozinianern aufgrund des Widerspruchs zur Vernunft abgelehnten dogmatischen Aussagen genannt. Der Gesamtumfang der häretischen Aussagen ist weit größer, wie die Widerlegung im Socinismus profligatus zeigt. Der Anspruch Calovs bleibt, in allen häretischen Lehrstücken den Vernunftmissbrauch als Quelle nachweisen zu können¹³¹⁵.

Über das sozinianische Verfahren ergeht nun das Urteil doppelter Unangemessenheit: "Das ist freilich nicht weniger gegen die Vernunft selbst als gegen den Glauben. Es ist gleicherweise ohne Sinn und Verstand wie gottlos."¹³¹⁶ Gegen den Glauben ist das sozinianische Vorgehen, weil Glaube und Vernunft in Bezug auf die Annahme der Credenda, wie immer sie in sich und im Verhältnis zueinander zu bestimmen sein werden, auseinanderzuhalten sind. Denn die Gegenstände des Glaubens sind zu glauben. Neu ist jedoch der Vorwurf der Unvernünftigkeit. Unvernünftig verfahren die Sozinianer, weil sie unterschiedliche Erkenntnisphären und damit verschiedene Geltungsbereiche von Prinzipien vermischen. Unter Berufung auf Aristoteles verweist Calov auf die wissenschaftstheoretische Grundforderung, dass schlüssige Beweise für eine Res aus demselben Genus stammen müssen; die Überschreitung der durch ihre jeweiligen Prinzipien je einheitlich verfassten Erkenntnisbereiche in Beweis und Widerlegung ist daher nicht zulässig¹³¹⁷. Calov belegt durch Kirchenväterzitate sowohl die Trennung der durch Vernunft und Offenbarung konstituierten Erkenntnisbereiche¹³¹⁸ als auch die Konsequenzen, die aus dem Verstoß gegen das Metabasisverbot folgen: Der verfehlt Vernunftgebrauch und nicht, wie Schmalz meint, die Lehre von der Menschwerdung Gottes, ist gotteslästerlich. Dem sozinianischen Ansatz liegt der von vornherein unsinnige Versuch zugrunde, die Grenzen eines aufgrund seiner natürlichen Verfasstheit einheitlichen und geschlossenen Vermögens mit den ihm aufgrund eben dieser natürlichen Verfasstheit gegebenen Mitteln zu überschreiten¹³¹⁹.

Die Lage verkompliziert sich nun aber dadurch, dass auf der einen Seite ein unangemessener Vernunftgebrauch prinzipiell als Wurzel der Häresien insgesamt bestimmt wird, zugleich aber eine theologisch in Dienst

¹³¹⁴ Vgl. die Auflistung in SAS II, 11a; auch SAS III, 6bf.

¹³¹⁵ Man vergleiche die ausführliche Auflistung der aus 'Vernunftgründen' abgelehnten orthodoxen Lehrstücke in der Decas Dissertationum von 1639 (SAS I, 21b-31a); im Socinismus profligatus (lt.) verweist Calov ausdrücklich auf diese Auflistung in der Decas Dissertationum (vgl. SAS II, 11b (7)).

¹³¹⁶ "Quod sane non minus contra ipsam rationem, quam contra fidem est : Non est absurdum minus, quam prophanum!" SAS I, 11a.

¹³¹⁷ Das wissenschaftssystematische Stichwort heißt Metabasisverbot. Calov zitiert in der Oratio Inauguralis (SAS I, 11a) ausdrücklich die Kernaussagen aus Aristoteles' Analytica posteriora (I, 7) und gibt damit den orthodox-lutherischen Konsens wieder. Vgl. auch Sparr (Wiederkehr), S. 16.

¹³¹⁸ "*Nihil commune habet humana ratio cum divinis collata*" Chrysostomos, Hom. 5, in 1 Tim. zitiert nach SAS I, 11a.

¹³¹⁹ "ideoque blasphemia est rationibus velle divina discutere : Quid magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere, & quid magis contra fidem, quam credere nolle, quod non possit ratione attingere." Bernhardus adversus Baliardum (=Abaelard), Ep. 199 zitiert nach SAS I, 11b.

genommene Vernunft Erkenntnisprinzip auch der Theologie ist. Die Hauptursache aller Häresie¹³²⁰ ist, so formuliert Calov in Anlehnung an das oft zitierte Diktum Schegks¹³²¹, ein unfrommes Philosophieren¹³²². Der Vernunftgebrauch als solcher wird also in der Theologie keinesfalls verabschiedet. Die ratio humana ist nämlich notwendig an jeder Erkenntnis des Menschen beteiligt: "Die ratio humana bezeichnet den Verstand des Menschen, eine Fähigkeit der anima rationalis; es besteht kein Zweifel, dass man sie zu jedweder Erkenntnis der Dinge benötigt, da der Mensch nur durch die Ratio oder den Intellekt erkennt."¹³²³ Die Vernunft des soteriologisch unbestimmten Menschen ist nicht länger die ratio corrupta des gefallenen und unerlösten Menschen, sondern die ratio renata. Sie ist von fundamentaler Bedeutung für die theologische Erkenntnis: "Daher bezweifelt niemand, dass die wiedergeborene oder aus der Heiligen Schrift erleuchtete Vernunft ein Prinzip der heiligen Erkenntnis sei."¹³²⁴ Diese vermag die auch der unwiedergeborenen Vernunft "aus der Natur bekannten Prinzipien, das diskursive Denken oder die aus bekannten Prinzipien abgeleiteten Schlussfolgerungen"¹³²⁵ derart in Dienst zu nehmen, dass sie Prinzip auch des heilvollen Erkennens sind. Diese 'principia rationis' sind von unterschiedlichem Allgemeinheitsgrad und von unterschiedlicher Funktion. Danach bemisst sich die Anwendbarkeit und die Art ihres Gebrauchs in der Theologie¹³²⁶. Hier ist entscheidend festzustellen, dass die Vernunft als wiedergeborene Erkenntnisprinzip der Theologie ist. Dabei nimmt sie Erkenntnismittel in Brauch, über die auch die ratio corrupta verfügt.

Die Ergebnisse der einleitenden Entfaltung der Problematik seien zum Abschluss zusammengefasst.

Die Position der Sozinianer läßt sich in den folgenden Aussagen bündeln:

1. Das grundsätzliche Interesse der Sozinianer besteht darin, ein auf allgemein evidente Weise sicheres Fundament für die Wahrheit des Glaubens und der Gegenstände des Glaubens zu gewinnen.

¹³²⁰ "*haeresium hanc esse facile principem caussam*" SPh I, S. 120 (Praefatio zur Metaphysica Divina).

¹³²¹ "*ego sic judico, tum demum fore quietas & beatas Ecclesias, si aut Philosophi ... vere dent operam Theologiae, aut Theologi philosophentur pie*" zitiert nach SPh I, S. 120 (Praefatio).

Jacob Schegk (1511-1587), Philosoph und Mediziner an der Universität Tübingen, war einer der Wegbereiter der Aristotelesrezeption in der lutherischen Orthodoxie (vgl. Sparr (Wiederkehr), S. 11).

Seine Bestimmung hat ihre Wurzel in Platons Satz über die Philosophen und Könige, Politeia, Buch 5, 473c-d:

"Ἐὰν μὴ ... // ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνήσιως τε καὶ ἰκανῶς" ("Wenn nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber sich aufrichtig und gründlich mit Philosophie befassen.") Übersetzung nach Otto Apelt, aus: Platon, Sämtliche Dialoge, Bd. 5. Der Staat. Hamburg 1988.

¹³²² "quod earum (haeresium) authores non sint philosophati pie." SPh I, S. 120 (Praefatio).

¹³²³ "Ratio humana vel intellectum notat hominis, facultatem animae rationalis, qua opus esse in cognitione rerum quacunquē nullum dubium est, cum non nisi ratione, seu intellectu homo intelligat" Systema I, 1; Caput III: De Revelatione Divina, Sectio II, Quaestiones Controversae. Quaestio VI: Utrum ratio humana principium sit Theologiae, & num e rationis principii iudicium fieri debeat de rebus divinis? 358-376. Hier 358.

Innerlutherisch bricht an dieser Frage die Hoffmannsche Kontroverse um das Problem der doppelten Wahrheit auf. Vgl. dazu unten S. 397 – 408. Einschlägig zum Thema ist Markus Friedrich (Die Grenzen der Vernunft). Göttingen 2004.

¹³²⁴ "ideoque rationem renatam, vel illustratam e Scriptura S. principium cognitionis sacrae esse, nemo ambigit" Calov (Systema, I, 1, 358).

¹³²⁵ "vel principia e natura nota, & discursum, seu ratiocinationem e principii notis exstructam." Calov (Systema, I, 1, 358).

¹³²⁶ Vgl. dazu unten S. 343 – 346.

2. Dieses Interesse schlägt sich nieder in der zentralen These: Nichts darf geglaubt werden, was das Fassungsvermögen der Vernunft übersteigt.
 3. Das Kriterium der vernünftigen Erfassbarkeit bildet das gesuchte Fundament.
 4. Die Bedingung der vernünftigen Erfassbarkeit ist erfüllt, wenn die jeweilige Beschaffenheit eines Gegenstandes aufgrund der ihn bedingenden Ursachen und von ihm ausgehenden Wirkungen durchsichtig ist. Denn die Ratio ist dadurch charakterisiert, dass sie ausgehend von den ihr einsichtigen Ursachen und Wirkungen für sich eine Sache erhellt. Die Erkenntnis einsichtiger Ursachen und Wirkungen gewinnt die Ratio an den Gesetzmäßigkeiten und Seinsstrukturen der natürlichen Dinge der umgebenden Wirklichkeit. Die diese Bedingungen erkennende und einfordernde Vernunft ist im Verständnis der Sozinianer die 'sana ratio, per Spiritum Sanctum illuminata'. Der 'Glaube' lebt also nicht in einer durch die ihn konstituierenden 'Größen' bestimmten 'Welt', sondern ist aufgefordert, sich in einer schon zuvor definierten Wirklichkeit seiner – mit diesem Allgemeinen vermittelbaren – Besonderheit zu vergewissern.
 5. Der Glaube ist also das Zustimmung zu einem Urteil, welches einen Gegenstand vernünftig erfasst und damit den unter 4. genannten Bedingungen genügt. Der Inhalt des Glaubens und das Urteil der Vernunft entsprechen einander.
 6. Die Gegenstände der Offenbarung entsprechen aufgrund des Willens Gottes der Bedingung der vernünftigen Erfassbarkeit. Damit sie als wahr anerkannt werden können, müssen deshalb zwei Bedingungen erfüllt sein: Gott hat sie nach Aussage der Schrift hervorgebracht; sie sind in ihrem Sein vernünftig erfassbar, so dass die 'Hervorbringung' durch Gott verifiziert werden kann.
 7. Die Schrift ist so auszulegen, dass die offenbarten Gegenstände dem Kriterium der vernünftigen Erfassbarkeit genügen.
- Calovs Kritik ist eine Kombination aus dem Urteil über die sozinianischen Kriterien und seiner antithetischen Alternative. Sie lässt sich in den folgenden acht Punkten zusammenfassen:
1. Die Vernunft ist theologisch qualifiziert unter den universalen Bedingungen der Sünde, also in ihrem faktischen An-sich-sein die Ratio des homo non renatus¹³²⁷.
 2. Dennoch ist auch von der so bestimmten Ratio zu sagen: Sie drängt auf Wahrheit und Erkenntnis.
 3. Sie vermag das Erfasste zu systematisieren und von den Einzelgegenständen auf allgemein Gültiges hin zu abstrahieren.
 4. Die aus der Schrift bekannten Glaubensmysterien entsprechen nicht den der Ratio aus der Naturbeobachtung bekannten Ordnungsprinzipien des Seienden.
 5. Diese Einsicht ist eine Einsicht der Ratio non renata, weil sie sonst nicht widerspräche.
 6. Die Ratio verabsolutiert die von ihr gewonnenen Einsichten in die Struktur von Wirklichkeit. In der Konfrontation mit den Glaubensmysterien erhebt sie die Forderung, dass diese, um möglich zu sein, den von ihr erfassten Bedingungen von Wirklichkeit überhaupt genügen müssen.

¹³²⁷

Wenn im Folgenden von Ratio die Rede ist, ist immer die Ratio des homo non renatus gemeint.

7. Die Ratio intendiert im Ausgreifen auf die Schrift, deren Aussagen derart umzuformen, dass die 'offenbarten Mysterien' dem entsprechen, was die Ratio zu erfassen vermag.

8. Der sozinianische Ansatz, der das 'Wie' der Glaubensmysterien vernünftig durchsichtig zu machen beansprucht und die vernünftige Durchsichtigkeit zur hinreichenden Bedingung für die Annahme im Glauben erhebt, ist aus drei Gründen theologisch verfehlt: Die Glaubensmysterien verlieren ihre Eigenart als Credenda; ein solcher Glaube an die Mysterien ist nicht allein darin begründet, dass die Credenda in der Schrift von Gott überliefert sind; die Wahrheit der Credenda hängt nicht ausschließlich davon ab, dass Gott sie in der Schrift offenbart hat.

Der orthodoxe Ansatz umfasst daher die folgenden Punkte:

1. Auch Calovs Interesse besteht darin, ausgehend von einem sicheren Boden die Credenda für den Glauben als in ihrem Sein wahr und gewiss zu bestimmen.

2. Die einzige Begründung des Seins und der Wahrheit der Glaubensmysterien ist das 'Deus dixit'. Die Schrift ist diejenige Urkunde, die das offenbarende Reden Gottes darbietet.

3. Dem entspricht seitens des Menschen die Annahme der Credenda als wahre im Glauben.

4. Ihre Beschaffenheit ist ausschließlich aus der Schrift zu entnehmen.

5. Die Glaubensmysterien sind 'wahre Seiende', doch in ihrer 'ontologischen Struktur' weder dem Glauben noch der Vernunft durchsichtig. Diese Tatsache steht nicht im Widerspruch zur Annahme der Credenda als wahrer Gegenstände des Glaubens.

6. Von der Schrift her ist die Ratio theologisch in ihrem Sein und ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu beurteilen: Der Anspruch der vernünftigen Erfassbarkeit ist, sofern er ein Anspruch der Ratio des homo non renatus ist, verfehlt. Das Kriterium der vernünftigen Erfassbarkeit der Credenda bietet kein sicheres Fundament für deren Wahrheit. Denn die Ratio beansprucht damit solche Gegenstände als ihrem Urteil unterworfen, deren Wahrheit allein in der Offenbarung Gottes begründet ist. Die Prinzipien, anhand derer die Ratio über die Existenzmöglichkeit und Wahrheit von Gegenständen entscheidet, sind hingegen allein aus der Naturbeobachtung gewonnen. Allein auf diese Sphäre erstreckt sich ihre Urteilskompetenz. Von daher sind die Prinzipien ihres Urteils auf die natürliche Sphäre zu begrenzen.

7. Das Urteil des Glaubens und der Ratio fallen auseinander. Dem Urteil des Glaubens ist gegenüber dem Urteil der Ratio Recht zu geben.

B. Schriftlehre

1. Calovs Schriftlehre und Hermeneutik – Referat des Forschungsstandes

1.1 Hermeneutische Reflexionen

Für die Schriftlehre der lutherischen Orthodoxie ist das Verständnis der Hl. Schrift als Anrede Gottes an den Menschen von zentraler Bedeutung. Darauf basieren die hermeneutischen Reflexionen. Jung ordnet Calovs hermeneutische Regeln nach vier Gruppen¹³²⁸. Er unterscheidet (a) grundlegende Regeln, (b) auf den Schriftsinn bezogene Regeln, (c) konkrete Anweisungen zur Auslegung und (d) Regeln über den Gebrauch der Worte der Schrift im Leben. Diese hermeneutischen Regeln haben zwar einerseits den Anspruch, allgemeingültige Verstehensregeln zu sein, sie gelten aber doch "letztlich als biblisch begründet und damit sogar als 'göttlich', weil sie methodisch dem Anspruch folgen, dass die Schrift aus sich selbst heraus verstanden werden will (2 Petr 1, 20.21; Röm 12, 6). Die lutherische Hermeneutik will methodisch nichts anderes sein, als *Nachvollzug der Selbstausslegung der Hl. Schrift*."¹³²⁹

Im Folgenden werden diese Regeln und die "systematischen Hintergründe"¹³³⁰, vor denen sie formuliert werden, dargestellt.

1.1.1 Grundregeln

Die hermeneutischen Grundfragen¹³³¹ reflektieren die Grundregel, "daß zum Verstehen der Hl. Schrift *Gebete* nötig sind."¹³³² Da die erbetene Erleuchtung durch den Hl. Geist zum Verständnis der Schrift nur durch das gehörte oder gelesene Wort der Schrift geschieht¹³³³, schließt sich an diese Grundregel die Aufforderung an, die Schrift 'fromm und aufmerksam zu meditieren'¹³³⁴ besonders in und aufgrund der Erfahrung der Anfechtung¹³³⁵.

Ausgangspunkt dieser Reflexionen ist die Bestimmung der hermeneutischen Grundsituation. Demnach ist der Mensch von sich aus nicht in der Lage, das Wort Gottes zu verstehen. Mit der so bestimmten Ausgangssituation ist zugleich die Aussage verbunden, dass Gott selbst durch den Hl. Geist das Verstehen der Hl. Schrift ermöglicht. Die hierzu notwendige Bekehrung oder Erleuchtung geschieht durch das Wort der Schrift, weil der Hl. Geist im Wort enthalten ist¹³³⁶.

¹³²⁸ Vgl. im Folgenden Jung (Calov), S. 13-19.

¹³²⁹ Jung (Calov), S. 115.

¹³³⁰ Jung (Calov), S. 87

¹³³¹ Jung (Calov), S. 88 - 108

¹³³² Jung (Calov), S. 88.

¹³³³ Dazu s.u. S. 297 – 305.

¹³³⁴ Jung (Calov), S. 13.

¹³³⁵ Jung (Calov), S. 14.

¹³³⁶ Diese Kontroverse kehrt wieder zwischen Calov und den Sozinianern in den Fragen nach unmittelbaren Offenbarungen und der Frage der Notwendigkeit der Bekehrung zum Verständnis der Schrift; dazu s.u. die Seiten 297 – 305 und 305 – 311.

Aus der Grundregel scheint sich die Folgerung zu ergeben, dass die Schrift 'dunkel' ist und nicht aus sich selbst heraus verstanden werden kann. Die orthodoxe Hermeneutik wäre damit in Widersprüche gezwungen: Denn sie behauptet zum einen die Notwendigkeit der Erleuchtung, zugleich aber vertritt sie die Aussage von der Klarheit der Schrift. Der Widerspruch löst sich jedoch auf, wenn man das Verständnis von 'verstehen' differenziert. Im Rückgriff auf Luthers Unterscheidung zwischen der 'inneren und äußeren Klarheit der Schrift' unterscheidet Calov, wie es in der orthodoxen Hermeneutik Konsens ist, zwischen einem "euserlichen" und einem "heilsamen" Verständnis der Hl. Schrift¹³³⁷. Ein äußerliches Verständnis der Hl. Schrift, das Erfassen ihres 'grammatischen und äußeren Sinns' (*sensus grammaticus et externus*), kann auch der Nicht-Wiedergeborene erlangen. Den heilsamen und inneren Sinn (*sensus salvificus et internus*) vermag hingegen nur die durch göttliche Erleuchtung ermöglichte und bewirkte glaubende Zustimmung zu erfassen.

Dieses heilsame Verständnis der Schrift kann der Mensch von sich aus nicht erlangen, wie die Schrift selbst aussagt¹³³⁸. "Wer jedoch von dem klaren 'äußeren' Wort so erreicht wird, daß *in* ihm Glaube entsteht, der erfährt, daß er zum 'heilsamen' Verstehen der Schrift auf Gottes Geist angewiesen ist und erkennt mithin die Notwendigkeit des Gebetes."¹³³⁹ Das Bekehrungsgeschehen oder die Erleuchtung geht also auf die Schrift selbst zurück. Wenn es heißt, die Erleuchtung sei das Verstehen des inneren Sinns der Schrift, wird diese von Calov "nicht vom Verstehen des 'äußeren Sinnes' abgelöst."¹³⁴⁰ Erleuchtung ist nicht die "habituelle Befähigung mit einem übernatürlichen Erkenntnisvermögen"¹³⁴¹. Vielmehr wird mit ihr "die 'erkenntnistheoretische' Seite des Heilshandelns Gottes am Menschen beschrieben."¹³⁴² Diese mit der Erleuchtung beschriebene "'erkenntnistheoretische' Seite des Glaubens" darf aber nicht "aus dem umfassend zu verstehenden Vorgang der Bekehrung"¹³⁴³ gelöst werden. Auf die Erleuchtung bleibt der Mensch beständig angewiesen, denn sie ist kein einmaliger Akt Gottes, durch den der Mensch in den 'Besitz' des inneren Schriftsinns käme. In ihrer eigentlichen Bedeutung ist die Erleuchtung auch nicht in eins zu setzen mit der Befähigung zur Auslegung der Schrift (= *donum hermeneuticum*). Die Erleuchtung geschieht nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch das Wort und die Sakramente. Damit ist der spiritualistische Ansatz, Erleuchtung als unmittelbare Offenbarung zu verstehen¹³⁴⁴, ebenso abgewiesen wie jenes Verständnis, nach dem das Wirken des Hl. Geistes ein zur Schriftlektüre parallel laufendes Geschehen ist.

¹³³⁷ Beide Zitate aus SAS III, 39a; nach Jung (Calov), 89.

¹³³⁸ Schriftstellenbeleg bei Jung (Calov), S. 89f.; vgl. unten Seite 297 – 305.

¹³³⁹ Jung (Calov), S. 90.

¹³⁴⁰ Jung (Calov), S. 90.

¹³⁴¹ Jung (Calov), S. 90.

¹³⁴² Jung (Calov), S. 90.

¹³⁴³ Jung (Calov), S. 90.

¹³⁴⁴ Die Ablehnung von unmittelbaren Offenbarungen richtet sich gegen Sozinianer; dazu s.u. S. 305 – 311.

Wie die "unio aus Wort und Geist"¹³⁴⁵ genau beschaffen ist, so dass sich aus ihr die Notwendigkeit des Gebets um Erleuchtung begründet, sagt die Schrift in 2Petr 1, 20f.:

20: "Und das sollt ihr vor allem wissen, dass keine Weissagung in der Schrift eine Sache eigener Auslegung ist".

21: "Denn es ist noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht; sondern getrieben von dem heiligen Geist haben Menschen im Namen Gottes geredet"¹³⁴⁶.

Die wesentlichen Momente der Auslegung dieser Stelle durch Calov sind die folgenden: 'Weissagung' bezieht sich auf die bereits geschehene Offenbarung und meint nicht 'unmittelbare Offenbarung'. Als 'auszulegende Weissagung' bezieht sich der Vers auf die Hl. Schrift und deren Auslegung. Entscheidend für das Verständnis dieser Schriftstelle ist die Einsicht, dass 2 Petr 1 nicht die Herkunft der Schrift erläutert, sondern den Umgang mit ihr. Dabei begründet die Aussage von Vers 21, die die Herkunft der Schrift aus göttlicher Urheberschaft aussagt, die Anweisung in Vers 20. So verstanden besagt diese: *"Weil das Niedergeschriebene kein Ergebnis eigenen Erkenntnisgewinns war, kann auch das Verstehen dieses Textes kein Ergebnis eigener Erkenntnis sein."*¹³⁴⁷ Mit der göttlichen Urheberschaft der Schrift qua Inspiration ist daher jene unio von Wort und Geist gesetzt, die erklärt, warum es des Hl. Geistes - und damit des Gebetes um Erleuchtung - zur Auslegung des Textes bedarf. Damit ist auch einem Verständnis von 'Weissagung der Schrift' der Weg abgeschnitten, das die Weissagung primär auf einen "möglichen historischen Hintergrund"¹³⁴⁸ beziehen und durch einen solchen erklären will. Vielmehr folgt daraus, dass "nach der Bedeutung des Schriftwortes im Zusammenhang des abgeschlossen vorliegenden Kanons"¹³⁴⁹ zu fragen ist.

Für die Exegese hat dieses Verständnis der Verbindung von Wort und Geist weitreichende Konsequenzen. Wenn die Autoren der Schrift nur aus dem Antrieb des Hl. Geistes geschrieben haben, folgt, dass nur der Hl. Geist als authentischer Ausleger seiner Worte autorisiert ist. Das 'folgich' gilt, weil der Hl. Geist seine (Aussage)Absicht "in der Schrift und durch die Schrift klar ausgedrückt hat"¹³⁵⁰, so dass der Hl. Geist "gleichsam in den Worten der Schrift"¹³⁵¹ ist. Die Hl. Schrift wird aber nur dann "in dem Geist ausgelegt, der sie hervorgebracht hat, wenn sie durch sich selbst ausgelegt wird."¹³⁵² Die Forderung, dass die Hl. Schrift "in dem Geist" auszulegen (ist), der sie hervorgebracht hat, ist dann erfüllt, "wenn sie durch sich selbst ausgelegt wird"; das bedeutet, "indem die Eigenart der Worte, der Kontext und der eigene Skopus einer jeden Stelle, parallele Stellen und die Glaubensanalogie sorgfältig beachtet werden."¹³⁵³

¹³⁴⁵ Jung (Calov), S. 91; den Ausdruck 'unio' verwendet Calov selbst.

¹³⁴⁶ Übersetzung durch Jung; den von Calov zugrunde gelegten gr. Text s. Jung (Calov), S. 91.

¹³⁴⁷ Jung (Calov), S. 92.

¹³⁴⁸ Jung (Calov), S. 93.

¹³⁴⁹ Jung (Calov), S. 93.

¹³⁵⁰ BNTI II, 1547a; zitiert nach Jung (Calov), S. 93.

¹³⁵¹ Jung (Calov), S. 93.

¹³⁵² Jung (Calov), S. 93.

¹³⁵³ Jung (Calov), S. 93; zu dem Begriff 'Glaubensanalogie' s.u. Seite 272 – 273.

Calov deutet dabei das Verstehen der Schrift als "Umkehrung der Inspiration": "Während die Inspiration als Erleuchtung verstanden wird, die sich in den Worten der Schrift manifestiert, gilt für das Verstehen der Schrift, daß sie bei den Worten ihren Ausgangspunkt nimmt und sich die Erleuchtung durch sie ereignet."¹³⁵⁴ Damit diese Auslegung geschieht, muss der Hl. Geist nicht - wie etwa die Sozinianer meinen¹³⁵⁵ - erneut unmittelbar wirken, "wie er das bei den Schreibern getan hat"¹³⁵⁶.

An diese Überlegungen schließt sich nun zwingend die Frage an, wie das zum Verständnis der Schrift erforderliche Wirken des Geistes mit dem Schriftwort zusammenhängt. Oder anders: Wenn der Hl. Geist als Urheber der Schrift gleichsam in den Worten der Schrift ist und wenn die Erleuchtung als Verstehen des inneren Schriftsinns nicht vom Verstehen des äußeren Sinns abgelöst ist, wie wirken Hl. Geist und 'äußeres Schriftwort' zusammen, so dass es zur Erleuchtung und zur heilvollen Applikation der Glaubensinhalte kommt? Im Rahmen der ausgeführten Schriftlehre formuliert lautet die Frage: Worin besteht die Wirksamkeit der Hl. Schrift und wie ist dabei der erleuchtende Hl. Geist in den Worten der Schrift?

Die Aufnahme der Eigenschaft der 'efficacia' der Hl. Schrift als eigenes Lehrstück in den locus de Scriptura Sacra geschah in der Folge des Rathmannschen Streits. Wir referieren die Darstellung dieser innerorthodoxen Kontroverse und ihre Entscheidung nach der Untersuchung Jungs:

Rathmanns Ausgangsposition¹³⁵⁷ bestand in der Unterscheidung zwischen dem 'äußeren' und dem 'inneren' Wort. Das 'innere' Wort war an die Apostel und Propheten als Verfasser der Schrift gerichtet gewesen und hatte sie unmittelbar erreicht. Die Bibel ist 'äußeres Wort' und als solches 'Zeugnis' des inneren Wortes. Bibel und Wort Gottes sind damit nicht identisch. Im Geschehen der Bekehrung wirken beide so zusammen, dass durch Vermittlung des 'äußeren' Wortes das damals ergangene 'innere Wort' wieder im Menschen wirkt. Die Bibel soll und kann 'qua Amt' nach Rathmann Bekehrung wirken. Dazu ist eine hinzukommende Wirkung des Hl. Geistes erforderlich, durch die sowohl das menschliche 'Gemüt' als auch die Hl. Schrift erleuchtet wird. Den Verstand definiert Rathmann als intellectus agens. Qua Definition impliziert der Erkenntnisvollzug somit immer eine Aktivität des erkennenden Subjekts. In Verbindung mit einer dem Ansatz nach reformatorisch verstandenen Rechtfertigungslehre, nach der der Mensch nicht aufgrund irgendeiner eigenen Aktivität bekehrt wird, ergibt sich dann als Konsequenz, "daß die Bekehrung, die rechtfertigungstheologisch nur als Aktivität Gottes gedacht werden darf, vor jeder Erkenntnis anzusetzen ist. Das erkennende Subjekt muss vor der 'heilsamen' Schrifterkenntnis 'umqualifiziert' werden"¹³⁵⁸. Die buchstäbliche Erkenntnis der Schrift, die nur in Verbindung mit einer aktiven Verstandesleistung zustande kommt, kann dagegen nichts mit dem Anfang der Bekehrung zu tun haben. Folglich muss die Wirkung des Hl. Geistes dem heilsamen Verstehen der Hl. Schrift vorangehen. Rathmanns Position

¹³⁵⁴ Jung (Calov), S. 93.

¹³⁵⁵ Dazu s.u. S. 305 – 311.

¹³⁵⁶ Jung (Calov), S. 93.

¹³⁵⁷ Vgl. im folgenden Jung (Calov), S. 94 - 100. Wir stellen nur Rathmanns Ausgangsposition und Calovs Entgegnung vor. Zur Kritik an Rathmann vgl. Jung (Calov), S. 94-100 passim.

¹³⁵⁸ Jung (Calov), S. 96.

zum Verhältnis von 'Schriftwort' und Hl. Geist läuft darauf hinaus, dass am Anfang der Bekehrung der Hl. Geist als Kraft am menschlichen Intellekt und Willen ohne das 'äußere Wort' der Schrift wirkt: "der Geist ist ordine naturae eher im Gemüt als die selig erkannte Schrift"¹³⁵⁹. In der Entwicklung seines Denkens löst Rathmann "die 'Umqualifikation' als das eigentlich heilsrelevante Ereignis nahezu völlig von der Schrifterkenntnis"¹³⁶⁰.

Calov widerspricht dieser Entkopplung von äußerem Wort und Wirken des Hl. Geistes:

1. Zwischen dem äußeren und dem inneren Wort gibt es keinen realen Unterschied, auch wenn beide verschiedene Formen der Anrede sind.
2. Bei der Erleuchtung, Bekehrung und Wiedergeburt gibt es kein vom 'äußeren' Wort unabhängiges oder dem 'äußeren Wort' in irgendeiner Form vorgängiges Wirken des Hl. Geistes. Der Hl. Geist wirkt heilschaffend "mit dem Wort und durch das Wort als ordentliches Mittel der göttlichen Effekte"¹³⁶¹
3. "Das äußere Wort hat nicht nur eine objektiv darstellende, sondern auch eine effektive Kraft"¹³⁶².
4. Das 'extra et ante usum' erfährt eine Extrembestimmung: "Die göttliche Kraft kommt der Schrift nicht von außen zu, sondern ist ihr innerlich zueigen", auch "'vor ihrem und außerhalb ihres Gebrauchs' (extra et ante usum)."¹³⁶³

Gegen Rathmann wurden Joh 6, 63, Hebr 4, 12 und Röm 1, 16 als Kernstellen angeführt. Nach Joh 6 ist das Wort Gottes 'Geist und Leben', nach Hebr 4 ist es 'lebendig und kräftig'; mit Röm 1 heißt das Evangelium 'eine Kraft zum Heil'. Da zwischen dem äußeren und dem inneren Wort kein realer Unterschied besteht, gelten alle diese Bestimmungen auch von dem 'äußerlich vorgetragenen' Wort (verbum προφορικόν).

Zusätzlich zu der von der Bibel her begründeten Wirksamkeit auch des äußeren Wortes argumentierte die Orthodoxie mit der ebenfalls biblisch begründeten Feststellung, "daß der Hl. Geist gemäß der von Gott so bestimmten 'Ökonomie' ausschließlich 'mittelbar', und das heißt durch das Wort der Hl. Schrift bzw. die Sakramente (verbum visibile), wirkt."¹³⁶⁴

Beide Momente, die 'Kraft' des Wortes Gottes sowie die ausschließliche Mittelbarkeit der Geistwirkung begründen, dass "alle 'geistlichen' Effekte" - also etwa Erleuchtung oder Bekehrung - "durch das Medium des Wortes bewirkt werden."¹³⁶⁵ Die Wirksamkeit der Schrift ist damit als eine "efficacia ante et extra usum und damit der Geist als dem Wort immanent bestimmt"¹³⁶⁶

Diese Lehre führt aber nicht, wie Rathmann meint, zu einer götzendienerischen Verehrung der Schrift. Denn die göttliche Wirkkraft kommt dem Wort 'aus göttlicher Bestimmung und Mitteilung' (ex ordinatione et communicatione divina)¹³⁶⁷ zu: "'Ad effectus salutare'

¹³⁵⁹ Zitat Rathmanns aus Jung (Calov), S. 95.

¹³⁶⁰ Jung (Calov), S. 96.

¹³⁶¹ Jung (Calov), S. 96.

¹³⁶² Jung (Calov), S. 96.

¹³⁶³ Jung (Calov), S. 97.

¹³⁶⁴ Jung (Calov), S. 97.

¹³⁶⁵ Jung (Calov), S. 97.

¹³⁶⁶ Jung (Calov), S. 97.

¹³⁶⁷ Systema I, 710; zitiert nach Jung (Calov), S. 98.

bestimmt zu sein ist eine Wesensbestimmung (Essentialbestimmung) des Wortes", sie "eignet dem Wort innerlich, d.h. als Absicht dessen, der das Wort sprach."¹³⁶⁸ Daher ist die Verbindung von Geist und Wort "untrennbar"¹³⁶⁹: Die Auflösung der Verbindung des Hl. Geistes mit dem Wort würde dazu führen, dass die Bibel nicht das Wort Gottes, sondern nur menschliches Wort wäre¹³⁷⁰. "Die Kraft, 'geistliche Effekte' zu wirken, tritt nicht erst akzidentell durch eine vom Wort unabhängige Wirkung Gottes im Gebrauch der Schrift hinzu; vielmehr hat die Hl. Schrift diese Kraft genauso unabhängig vom menschlichen Gebrauch, wie das Brot die Sättigungskraft unabhängig davon hat, ob es gegessen wird oder nicht."¹³⁷¹ Die Schrift ist damit nicht nur ein klares Erkenntnismittel für alle Menschen, sondern auch ein Gnadenmittel, durch das Gott immer wirkt: "Das *ante et extra usum* bringt zum Ausdruck, daß das Wort der Hl. Schrift nicht nur eine universale Heilsmittelteilung ist, sondern daß mit diesem Wort zugleich auch der universale Heilswille Gottes in der Welt präsent ist. Dieser gilt unabhängig von der Inanspruchnahme des Mediums."¹³⁷²

Die faktische Unwirksamkeit bei den Gottlosen ist gegen die immanente Wirkkraft des Wortes kein Argument. Denn hier greift die philosophische Unterscheidung zwischen *actus primus* und *actus secundus*: "Das Wort hat immer die Kraft zu wirken, wirkt aber dort nicht, wo ihm Widerstande wird. Weil der Effekt (*actus secundus*) nicht eintritt, darf nicht geschlossen werden, daß die Kraft (*actus primus*), die den Effekt bewirken soll, nicht wirksam war."¹³⁷³ In der Konsequenz gilt: Da das Wort Gottes immer wirkungskräftig ist, d.h. immer auf die 'geistlichen Effekte' zielt, sind die Menschen, die es lesen oder hören, aber nicht zum Glauben kommen, unentschuldigbar.

Gegenüber Rathmann wurden von der lutherischen Orthodoxie damit hermeneutisch äußerst relevante Grundaussagen festgehalten und präzisiert: "ausschließlich die Schrift selbst (wirkt) die Erkenntnis und (ist) so 'Subjekt' der Auslegung... Schriftauslegung darf deshalb niemals Verfügung über den Text sein, der Ausleger hat vielmehr die Schrift über sich verfügen und an sich wirken zu lassen. Die Schrift ist Anrede Gottes, die den Menschen bekehrt und erleuchtet"¹³⁷⁴. Abgewehrt ist damit ein Verständnis, das menschliche Erkenntnis nur aktiv denken kann. "Der Sinn der Extrembestimmung *ante et extra usum* ist folglich: die Schrift ist Anrede Gottes vor und außerhalb aller menschlichen Aktivität."¹³⁷⁵

Wie sehr die Schrifterkenntnis als 'lebenspraktischer' Vollzug gedacht wird, belegen Calovs Ausführungen, wonach es zu den grundlegenden Regeln zur Schriftauslegung neben dem Gebet um Erleuchtung (*oratio*) eines 'frommen und aufmerksamen Lesens' (*meditatio*) sowie der Erfahrung der Anfechtung (*tentatio*) zum Verstehen der Schrift bedarf. Diese im Rückgriff auf Luther formulierte 'Trias' wird 'theoretisch-methodisch' reflektiert eingebunden¹³⁷⁶.

¹³⁶⁸ Jung (Calov), S. 98

¹³⁶⁹ Jung (Calov), S. 98.

¹³⁷⁰ Calov, *Systema*, I, 713: *Nam si a verbo DEI separetur Spiritus Sanctus, non esset id Dei verbum, vel verbum Spiritus, sed esset humanum solum verbum.*" Zitiert nach Jung (Calov), S. 98.

¹³⁷¹ Jung (Calov), S. 98.

¹³⁷² Jung (Calov), S. 99.

¹³⁷³ Jung (Calov), S. 99.

¹³⁷⁴ Jung (Calov), S. 100.

¹³⁷⁵ Jung (Calov), S. 100.

¹³⁷⁶ Vgl. dazu Jung (Calov), S. 101-108.

1.1.2 Schriftsinn

Die auf den Schriftsinn bezogenen Regeln folgen zwei für die Hermeneutik der lutherischen Orthodoxie elementaren Grundsätzen. Der erste dieser Grundsätze ergibt sich aus dem bisher Dargestellten: "Der Sinn der Schrift ist ausschließlich aus der Schrift selbst zu erheben und nicht in die Schrift hineinzutragen."¹³⁷⁷ Der zweite der Grundsätze lautet: Der Sinn der Schriftaussagen ist eindeutig; d.h. die Schrift hat keinen mehrfachen Sinn, sondern nur einen, den Literalsinn¹³⁷⁸. Unter 'Literalsinn' versteht die lutherische Hermeneutik dabei nicht den Sinn eines einzelnen isolierten Wortes. Für sich genommen kann ein Wort mehrdeutig sein. In welchem Sinn der Autor das verwendete Wort verstanden wissen möchte, welche Bedeutung ein Wort im Textzusammenhang hat, wird durch den Kontext festgelegt. Mit Gerhard unterscheidet auch Calov zwischen der 'Wortbedeutung' (*significatio*) und dem durch den Redezusammenhang konstituierten 'Sinn' (*sensus*) eines Wortes: "die Worte können für sich selbst unterschiedliche Meynungen (= Bedeutungen; Vf.) haben"¹³⁷⁹; "dem Zweck und dem gantzen *context* nach (muss und darf jedoch, Vf.) nur eine gewisse Meynung sein welche der H. Geist intendiret"¹³⁸⁰.

Die durch den Kontext bestimmte 'gewisse Meynung' eines Wortes ist im Regelfall eine der "möglichen *eigentlichen* Wortbedeutungen"¹³⁸¹. Allerdings kann ein Wort im Literalsinn auch uneigentlich verwendet werden. Die Erklärung weicht dann - etwa bei metaphorischen Ausdrücken - vom buchstäblichen Verständnis eines Wortes ab, bleibt jedoch insofern festgelegt, als der Exeget nicht beliebige Wortbedeutungen 'einschieben' darf: aus der Schriftstelle selbst und aus dem näheren und weiteren Kontext muss der Exeget belegen können, "daß es der H. Geist wolle figürlich verstanden haben und wie ers wolle gedeutet wissen."¹³⁸²

Trotz dieser differenzierten Betrachtungsweise des *sensus literalis* hat jeder Text nur *einen* Sinn. Calov begründet dies wie bereits Gerhard vor ihm sprachphilosophisch: "Verba sunt mentis σύμβολα"¹³⁸³. Damit ist gesagt: Die Aussageabsicht eines Autors - dies gilt allgemein sowohl für profane Schriftsteller als auch für die Hl. Schrift als Wort Gottes - ist untrennbar mit den Worten verbunden, die der Autor verwendet. Aus dem Ausdruck 'Testament', den die Hl. Schrift in 2 Kor 2, 6.14 zu ihrer Selbstbezeichnung verwendet, folgt nach Calov die Angemessenheit dieses Verständnisses: "Die Absicht eines Testators ist ausschließlich aus dessen Testament abzuleiten. Folglich sind auch die Aussageabsicht und der Wille Gottes nur

¹³⁷⁷ Jung (Calov), S. 108.

¹³⁷⁸ Nur der Gerhard-Schüler Salomon Glass (1593-1656) weicht von dem zweiten Grundsatz insofern ab, "als er (an bestimmten Stellen; Vf.) von einem zweifachen Schriftsinn redet und zwischen *sensus literalis* und *sensus mysticus* unterscheidet. Ein *sensus mysticus* liegt nach Glass dann vor, wenn dem durch die Worte beschriebenen 'Ereignis' vom Hl. Geist selbst noch eine zusätzliche Bedeutung beigelegt wird." Jung (Calov), S. 108.

Zu Glass' Lehre vom zweifachen Schriftsinn ausführlich Jung (Calov) S. 66-77.

¹³⁷⁹ SAS III, S. 44b, zitiert nach Jung (Calov), 108, umgestellt.

¹³⁸⁰ SAS III, S. 44b, zitiert nach Jung (Calov), 108f., umgestellt.

¹³⁸¹ Jung (Calov), S. 109.

¹³⁸² SAS III, S. 42b; zitiert nach Jung (Calov), S. 109.

¹³⁸³ Jung (Calov), S. 109: "Die Worte sind Zeichen der Vorstellung".

aus der Hl. Schrift, die sein 'Testament' ist, zu erfragen."¹³⁸⁴ Das Verständnis der Worte der Schrift als *mentis σύμβολα* des Hl. Geistes leistet damit zweierlei: Sprachphilosophisch begründet es die Einheit von Wort und Geist und damit die *efficacia* des Wortes; soteriologisch begründet es die Eindeutigkeit des Wortes. Der Klarheit halber sei darauf hingewiesen, dass Calov die Eindeutigkeit des Schriftsinns nicht primär mit sprachphilosophischen Argumenten stützt. Für ihn gilt vielmehr: Wenn die Schriftworte Zeichen der Vorstellung des Hl. Geistes sind, dann müssen sie eindeutig sein. Denn die Schrift ist Anrede Gottes an die Menschen zum Heil und als solche muss sie in ihren Aussagen verständlich und eindeutig sein. Die sprachphilosophische Argumentation dient demnach dazu, die aus der soteriologischen Intention der Schrift hervorgehende Eindeutigkeit der Schrift im Rahmen einer philosophischen Begrifflichkeit zu entfalten. Generell abgewiesen sind damit die römische Lehre vom mehrfachen Schriftsinn und die "schwärmerischen Ansichten", wonach "der Geist *von außen* das Wort erschliessen müsse"¹³⁸⁵.

In der Widerlegung der These eines mehrfachen Schriftsinns weitet Calov die sprachphilosophische Argumentation aus. Die 'Natur des Sinnes' (*sensus*) bestimmt er in Anwendung der aristotelischen Unterscheidung von Form und Materie auf die Sprache¹³⁸⁶: "Der Sinn ist die Form der Worte: aber die Form einer Sache ist nur eine einzige."¹³⁸⁷

Mit diesem Argument weist Calov auch Glass' Unterscheidung zwischen dem '*sensus literalis*' und dem '*sensus mysticus*' einer Schriftstelle ab. Ein *sensus mysticus* liegt nach Glass an solchen Schriftstellen vor, "an denen das berichtete Geschehen neben dem Literalsinn der Worte noch einen zusätzlichen, dem Ereignis selbst vom Hl. Geist beigelegten Sinn hat."¹³⁸⁸

So versteht Glass etwa die Jona-Erzählung mittels dieser Unterscheidung: "Nach dem Literalsinn ist diese Geschichte eine autobiographische Erzählung des Propheten Jona. Der mystische Sinn dieser Erzählung ist die Voraussage, daß Christus drei Tage und drei Nächte im Grab sein wird. Christus selbst zeigt (Mt 12, 39f.), daß der Hl. Geist, als er diese Geschichte aufschreiben ließ, diesen mystischen Sinn intendierte. Die Worte berichten von dem Ereignis, der 'Sache'. Das Ereignis selbst hat einen mystischen Sinn."¹³⁸⁹ Dem entgegnet Calov: Der *sensus* ist 'Form der Worte' und nicht die 'Form der Sache'.

Was aber durch die Sache (d.h. durch das Ereignis, Jung) selbst dargestellt wird, nennen wir jedenfalls 'Bedeutung', nicht aber 'Sinn'.

¹³⁸⁴ Jung (Calov), S. 109.

¹³⁸⁵ Jung (Calov), S. 110; das richtet sich auch gegen das sozinianische Verständnis der unmittelbaren Offenbarungen; dazu s.u. Seite 305 – 311.

¹³⁸⁶ Den sprachphilosophischen Hintergrund bildet das aristotelische Sprachverständnis, wonach die Worte 'Abbilder' (*ἀπεικόνισμα, σύμβολα*) geistiger Vorstellungen sind. Der Rückgriff auf die philosophische Tradition wurde im Zuge des Rathmannschen Streits präzisiert und dabei das platonische Wortverständnis ausgeschieden. Eine knappe Gegenüberstellung der platonischen und der aristotelischen Position und der Geschichte ihrer Rezeption in der lutherischen Theologie bei Jung (Calov), S. 112f.

¹³⁸⁷ "Quia *sensus* est forma verborum: at forma unius rei non est nisi unica." Systema I, S. 471, zitiert nach Jung (Calov), S. 110.

¹³⁸⁸ Jung (Calov), S. 71.

¹³⁸⁹ Jung (Calov), S. 68.

"Die 'Bedeutung' (*significatio*) des Ereignisses kann ... *antitypus* oder *typus* genannt werden. Von // 'Sinn' sollte man an *diesen* Schriftstellen bezüglich des Typus (bzw. Antitypus) nicht reden. Wird das 'Ereignis' an *anderer* Stelle typologisch gedeutet, so ist diese Deutung der *sensus literalis* der deutenden Schriftstelle."¹³⁹⁰

Der so gewonnene *sensus literalis* ist nicht fingiert, sondern der vom Hl. Geist intendierte: "In der Deutung des Ereignisses wird vom Hl. Geist selbst eine 'mystische oder geistliche Anwendung' (*accomodatio mystica seu spiritualis*) vollzogen. Diese Anwendung ist ... göttlich (... *divina*) und als solche strikt von jenen 'Anwendungen' zu unterscheiden, die vom Ausleger des Textes selbst erdacht werden."¹³⁹¹

Die in der Schrift 'durchgeführten' Anwendungen teilt Calov in Allegorien, Typen und Parabeln ein. Diese Formen uneigentlicher Rede - gemeint sind vor allem Parabeln und Allegorien - können selbst für die theologische Argumentation verwendet werden, und zwar unter der Bedingung, dass der Hl. Geist in den fraglichen Texten selbst uneigentlich redet und zugleich diese Stellen im gesamtbiblischen Kontext auslegt¹³⁹².

Die Konsequenzen von Glass' Unterscheidung zwischen *sensus literalis* und *sensus mysticus* sieht Calov darin, "hinter die Worte auf die (historischen; Vf.) Ereignisse zurück(zu)geh(en), wie etwa Grotius das tut¹³⁹³. Dann werden nämlich nach Calov "die Worte der Schrift mit den historischen Fakten verwechselt" und "der Zusammenhang des Textes (für die Deutung; Vf.) verlassen"¹³⁹⁴. Damit aber wird "(n)eben bzw. hinter der Textebene ... eine zweite Deutungsebene eingeführt, und diese Doppelheit führt dann zur 'Dunkelheit'"¹³⁹⁵.

1.1.3 Methodische Anweisungen – *Analogia Fidei*

Die Exegese muss den *einen* vom Hl. Geist intendierten Literalsinn einer Schriftstelle feststellen. Dieser Literalsinn ist ausschließlich aus der Schrift selbst zu erheben. "Da der Hl. Geist selbst sein bester Ausleger ist, hat der Interpret Sprache, Vorstellung, Aussageabsicht, Skopus und darüber hinaus die festbleibende und zusammenhängende Lehre des Hl. Geistes (die sie in dogmatischen Dingen *analogia fidei* nennen) genau zu beachten"¹³⁹⁶. In einem ersten Schritt sind dazu die Bedeutungsmöglichkeiten der Worte und Redewendungen im Urtext aufzuführen; in einem zweiten Schritt ist durch die Analyse des Kontextes zu klären, welche der zuvor festgestellten Bedeutungen im jeweiligen Textzusammenhang vorliegt. Das zentrale Prinzip zur Kontextanalyse ist die Auslegung nach der *Analogia fidei*¹³⁹⁷.

Biblich begründet wird die hermeneutische Regel der *analogia fidei* aus Röm 12, 6: "Und haben verschiedene Gaben nach der Gnade, die uns gegeben ist. Ist jemand prophetische Rede gegeben, so übe er sie dem

¹³⁹⁰ Jung (Calov), S. 110f.

¹³⁹¹ Jung (Calov), S. 111.

¹³⁹² Dazu s.u. S. 311 – 318 über die sozinianischen Argumente gegen die Erklärungskraft uneigentlicher Redeweisen.

¹³⁹³ Jung (Calov), S. 111.

¹³⁹⁴ Jung (Calov), S. 111, umgestellt.

¹³⁹⁵ Jung (Calov), S. 111.

¹³⁹⁶ Jung (Calov), S. 116.

¹³⁹⁷ Vgl. im Folgenden Jung (Calov), S. 116-120.

Glauben gemäß."¹³⁹⁸ 'Prophetische Rede' bedeutet hier erneut 'Auslegung' (s.o.). Diese Regel legt somit fest, "daß die *Interpretation der Schrift* mit dem 'Glauben' übereinzustimmen hat"¹³⁹⁹. So lautet Calovs Definition der *analogia fidei*:

"Analogia fidei ist die Gleichförmigkeit der in der Hl. Schrift klar dargestellten Lehre des Glaubens, was in denjenigen Stellen besonders geschieht, wo jede Lehre ihren eigenen angestammten Sitz hat. Die Auslegung der Schrift gemäß der Schrift muss so geschehen, daß dunklere Stellen durch klarere Stellen erklärt werden, damit die Schrift ihr eigener Ausleger ist, und sie darf nicht eine Sache eigener Auslegung (2 Petr 1, 20) sein."¹⁴⁰⁰

Begründet wird die Regel der *analogia fidei* also aus zwei 'Eigenschaften' der Schrift bzw. des in der Schrift verkündeten Glaubens: Erstens gilt: Jede Glaubenslehre ist an mindestens einer Stelle in der Hl. Schrift klar und deutlich formuliert. Und zweitens widersprechen diese Lehren einander nicht, sondern stehen in einem harmonischen Gesamtzusammenhang. Die *analogia fidei* steht somit "für den Lehrzusammenhang der ganzen // Schrift und ist als solche ein besonderer Maßstab in dogmatischen Fragen, die ihrerseits nicht im Widerspruch zu diesem Gesamtzusammenhang der Schrift stehen dürfen."¹⁴⁰¹ Für die *exegetische Arbeit* ist diese Regel "eher ein Kriterium zur Überprüfung der eigenen Auslegung als ein normatives Prinzip. Der Ausleger hat die 'Kongruenz' seiner Auslegung mit den klaren Glaubensartikeln und deren innerem Zusammenhang zu prüfen"¹⁴⁰². In "*konstruktiver, zur Sinnfindung anleitender Bedeutung*"¹⁴⁰³ wird bei der Auslegung nach der Glaubensanalogie die Regel angewendet, dass dunklere Stellen durch klarere Stellen auszulegen sind. "Damit folgt der Ausleger der Selbstausslegung der Hl. Schrift (2 Petr 1, 20) und nicht seinem eigenen Urteil. Die Auslegung ist in diesem Sinn *analogia fidei* und nicht *analogia rationi humanae*."¹⁴⁰⁴

1.1.4 Gebrauch der Hl. Schrift

Dass die Hl. Schrift "*in den Gebrauch zu nehmen* ist"¹⁴⁰⁵, betonen fast alle Vertreter der lutherischen Hermeneutik. Der Schriftauslegung kommt damit die Aufgabe zu, nach dem *sensus* (Literalsinn) *und* dem *usus* eines Textes zu fragen. Dass diese Frage nach dem Gebrauch zu stellen ist, begründet sich aus den Schriftstellen 2 Tim 3, 16.17 und Röm 15, 4, nach denen "die Hl. Schrift als *Anrede* auf 'Praxis' zielt bzw. in die Erfahrung hineinführen

¹³⁹⁸ Übersetzung nach Jung (Calov), S. 117.

¹³⁹⁹ Jung (Calov), S. 117.

¹⁴⁰⁰ Jung (Calov), S. 117f; zitiert aus BNTI II, 207b.

¹⁴⁰¹ Jung (Calov), S. 116f.

¹⁴⁰² Jung (Calov), S. 118. Der innere Zusammenhang wird bei Calov durch die Regel bestimmt, "daß Christus der *scopus*, das "Haupt-Stück der Hl. Schrift" ist (Jung (Calov), S. 119). "Der so benannte Skopus gilt selbstredend als 'Vorgabe' der Schrift selbst." (Jung (Calov), S. 120). Näheres dazu, vor allem über den Unterschied zu Gerhard und Glass und der lutherischen Tradition bei Jung (Calov), S. 119.

¹⁴⁰³ Jung (Calov), S. 118; kursiv durch Reese

¹⁴⁰⁴ Jung (Calov), S. 118.

¹⁴⁰⁵ Jung (Calov), S. 120. Wir referieren hier Jung (Calov), S. 120-125 "Vom Gebrauch der Hl. Schrift". Erneut geben wir allein die Kernaussagen wieder und lassen die Hintergrundaussagen oder Differenzierungen beiseite.

will."¹⁴⁰⁶ Vor allem die Timotheus-Stelle hat in diesem Zusammenhang zentrale Bedeutung:

(16) Denn alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit,

(17) dass der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt.

Vom Kontext her verstanden ist das 'Thema' dieser Stelle "*der Nutzen der Hl. Schrift*."¹⁴⁰⁷ Sie "bewirkt"¹⁴⁰⁸ nach Vers 14 und 15 'Weisheit' - zum Heil führende Weisheit über Gott und göttliche Dinge -, 'heilsbringenden Glauben' - d.h. den Glauben an Christus - und 'ewiges Heil' - gemeint sind sowohl die eschatologische Gottesschau als auch die Schrift als Modus der Vermittlung. Vers 16 'erklärt' und 'bekräftigt' diese grundlegende Bestimmung der Wirkung der Hl. Schrift mit zwei Argumenten. (1.) Die Schrift kann so wirken, weil sie von Gott als autor perfectissimus 'um unseres Heiles willen' inspiriert ist. (2.) Die Schrift kann 'zur vollkommenen göttlichen Weisheit' führen, weil sich 'induktiv' ein vierfacher Nutzen aufweisen lässt: Lehre, Widerlegung falscher Lehre, Zurechtweisung, Erziehung in der Gerechtigkeit.¹⁴⁰⁹

'Alle Schrift' (πάσα γραφή) meint dabei, wie Calov in einzelexegetischen Erörterungen zeigt, die ganze Schrift (AT und NT) und ὠφέλιμος bedeutet nicht nur 'nützlich' im allgemeinen Sinn, sondern bezeichnet "die Suffizienz der *ganzen* Schrift im Blick auf ihre Heilswirkung."¹⁴¹⁰ Die informatio, die durch die Schrift geschieht, ist dabei nicht theoretisch, sondern immer praktisch, weil sie mit Joh 20, 31 'zur Gerechtigkeit führt, die in Christus ist, damit wir durch den Glauben an Christus das Heil haben'. Die Lehre darf daher keinesfalls als bloße Theorie eingestuft werden.

Aus der Exegese von 2 Tim 3, 16f. folgt somit, dass "in hermeneutischer Perspektive zur Sinnfindung als der eigentlichen exegetischen Aufgabe die Entfaltung des Nutzens der Schrift hinzutritt."¹⁴¹¹

¹⁴⁰⁶ Jung (Calov), S. 120.

¹⁴⁰⁷ Jung (Calov), S. 122.

¹⁴⁰⁸ Jung (Calov), S. 121.

¹⁴⁰⁹ Jung (Calov), S. 122.

¹⁴¹⁰ Jung (Calov), S. 122.

¹⁴¹¹ Jung (Calov), S. 125.

2. Calovs Schriftlehre in der Kontroverse gegen die Sozinianer

2.1 Eigenschaften der Schrift

2.1.1 Die Schrift als Wort Gottes

Ein fundamentaler und systematisch äußerst folgenreicher Dissens zwischen Calov und den Sozinianern besteht in der Frage der Autorität und der Gewissheit der Schrift¹⁴¹². Daher stellt Calov diese Kontroversfrage an den Anfang der Untersuchung über die sozinianischen Aussagen zur Schriftlehre.

Diese Streitfrage wird im Rahmen dieser Arbeit auch deshalb mit äußerster Sorgfalt behandelt, weil ein angemessenes Verständnis der orthodoxen Schriftlehre durchaus nicht selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Otto Fock, dessen Untersuchung über den Sozinianismus im Bereich der protestantischen Geschichtsschreibung, abgesehen von der knappen Studie Gensichens¹⁴¹³, bis heute ohne Nachfolger ist, gibt die orthodoxe Schriftlehre in dieser Frage wie folgt wieder: "Die altprotestantische Dogmatik bewies bekanntlich die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift aus ihrer Inspiration, und diese wieder aus der heil. Schrift, womit man zugleich eingestand, dass die Inspiration eigentlich gar nicht bewiesen werden könne."¹⁴¹⁴ Diese "Methode(), die Glaubwürdigkeit der heil. Schrift zu beweisen" beurteilt denn Fock auch als "Cirkel der lutherischen Argumentation"¹⁴¹⁵.

Dass Fock die orthodoxe Schriftlehre in solcher Darstellung simplifizierend verzeichnet und Calov in einem solchen Zirkel keinesfalls argumentiert, wird in der Folge zu zeigen sein. Die Kontroversen, in denen Calov dieses Problem untersucht, tragen in den parallelen deutschen und lateinischen Fassungen des Socinismus Profligatus die Überschriften: 'An S. Scripturae certitudo sit infallibilis' und 'Von Gewißheit der H. Schrift. Ob die Sozinianer dessen gewiß seyn/daß die H. Schrift Gottes Wort sey?' In der Überschrift zum deutschen Text ist der doppelte Bezug von 'Gewissheit' klar ausgesprochen: Der Grad der Gewissheit der Schrift hängt von ihrer göttlichen Autorität ab. Oder umgekehrt: Nur die gewiss geltende göttliche Autorität der Schrift vermag deren unfehlbare Gewissheit abzusichern. Schon hier ist auf die Differenz zu Fock zu verweisen: Anders als von ihm behauptet, begründet 'die altprotestantische Dogmatik' die Unfehlbarkeit der Schrift nicht mit der Inspiration, sondern aus ihrer 'göttlichen Autorität'. Der Unterschied ist folgender: Ihre göttliche Autorität erweist die Schrift, indem sie im Medium der Anrede beim Hörer des Wortes heute Glauben wirkt; die Inspiration der Schrift ist ein abgeschlossenes Ereignis, welches die Schrift

¹⁴¹² Vgl. im folgenden SAS II, 21a-22a, Membrum I., De Scripturae S. Attributis. Controversa Prima. An S. Scripturae certitudo sit infallibilis?, SAS III, 26a-28b, Von der H. Schrift. Das I. Capitel. Von Gewißheit der H. Schrift. Ob die Socinianer dessen gewiß seyn / daß die H. Schrift Gottes Wort sey? und Systema (Tom. I) 578-580, Caput IV: De Scriptura Sacra, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Autoritate Scripturae S., Quaestio VI: Utrum Scripturae S. autoritas divina infallibilis sit, atque prorsus indubitata?

¹⁴¹³ Gensichen, Hans Werner: Die Wittenberger antisocinianische Polemik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung von Reformation und Humanismus. Göttingen 1942.

¹⁴¹⁴ Fock (Socinianismus), S. 336.

¹⁴¹⁵ Fock (Socinianismus), S. 336.

'hervorgebracht' hat. Zugespitzt formuliert: Die Inspiration ist ein Erklärungsmodell auf Abstand, das die Wahrheit der Schrift unter Berufung auf die göttliche Urheberschaft absichern soll; die göttliche Autorität hält man nicht für glaubwürdig oder auch nicht, sondern sie erweist sich im Glauben. Der Vorwurf Focks übersieht also den zentralen Stellenwert, den der Charakter der Schrift als Anrede im Verständnis der Orthodoxie besitzt. Welche Position vertreten die Sozinianer? Wir stellen die sozinianischen Aussagen nach Calov vor: Fausto Sozzini legt der Schrift zwar Sicherheit und göttliche Autorität bei¹⁴¹⁶, aber er schränkt ein: alle "Argumente, mit denen die göttliche Autorität bewiesen wird, sind nicht derart, dass sich niemand ihnen auf irgendeine Weise entgegenzustellen vermöchte. Vielmehr irren diejenigen, die solche Argumente verlangen, die bei einem jeden einen sicheren und unbezweifelbaren Glauben in dieser Sache bewirken"¹⁴¹⁷. Sozzini verneint damit, dass solche Argumente möglich seien, die jeden Menschen zwingen, die Gewissheit und göttliche Autorität der Schrift anzuerkennen.

Während Sozzini lediglich die Möglichkeit einer allgemeingültigen Verbindlichkeit solcher Argumente bestreiten will, kritisiert Calov grundsätzlich die Art der sozinianischen Argumente in dieser Sache¹⁴¹⁸. Diese beweisen 'nämlich die Autorität der Schrift nur mit topischen Argumenten, die lediglich die Wahrscheinlichkeit einer Sache dartun'¹⁴¹⁹. Dies führt dazu, dass auch der von der Autorität der Schrift Überzeugte dieser nur hypothetisch gewiss sein kann, sofern seine Überzeugung auf den sozinianischen Begründungen beruht.

Entsprechend seiner Ausgangsannahme verneint Fausto Sozzini, die neutestamentlichen Schriften seien derart beschaffen, dass niemand auf irgendeine Weise deren Wahrheit in Zweifel ziehen könne¹⁴²⁰. Dass die Wahrheit der dargebotenen Credenda scheinbar begründet in Zweifel gezogen werden kann, stellt nach Sozzini jedoch keinen Beleg für ein Defizit der Schriften dar, sondern ist im göttlichen Willen selbst begründet: "Vielmehr habe Gott gewollt, dass es ausreichend sei, wenn diese Schriften derart sind, dass der Glaube ihnen zu Recht anhängen könne und auch anhängen müsse; unter der Einschränkung jedoch, dass sie für den, der fromm ist oder den, der von seinen Voraussetzungen her leicht fromm zu werden vermag, ausreichend sind; dass sie für den hingegen, der unf fromm ist und wegen seiner Boshaftigkeit nicht fromm werden kann, nicht ausreichend sind."¹⁴²¹

¹⁴¹⁶ "certitudinem quidem Scripturae S. adserit, auctoritatemque divinam" Libr. de auctoritate scripturae, zitiert nach SAS II, 21a.

¹⁴¹⁷ "argumenta, quibus // eadem probatur, non esse talia, quibus sese nemo ulla ratione opponere queat; imo errare eos, qui ejusmodi argumenta postulant, qua unicuique ejus rei certam & indubitam fidem faciant" Libr. de auctoritate scripturae, zitiert nach SAS II, 21a-b.

¹⁴¹⁸ Calov verweist auf die zitierte Schrift Fausto Sozzinis und den Rakower Katechismus; SAS II, 21b.

¹⁴¹⁹ "argumentis mere Topicis, & probabilibus solum auctoritatem Scripturae probavit Socinus" SAS II, 21b. Dass es sich hierbei um eine Selbsteinschätzung Sozzinis und nicht um ein Urteil Calovs handelt, belegt SAS III, 26b. Zu den materialen Argumenten der Sozinianer vgl. unten S. 284 – 286.

¹⁴²⁰ "De scriptis N.T. negat Socinus, quod ea ejusmodi sint, ut nemo ulla ratione negare possit, ea verissima esse." Libr. de auctoritate scripturae, zitiert nach SAS II, 21b. Die neue Aussage ist - hier jedenfalls - nicht auf den textlichen 'Bereich', sondern auf 'Zweifel' - das Korrelat der 'hypothetischen' Gewißheit - ausgerichtet.

¹⁴²¹ "Quin voluisse Deum satis esse si haec scripta ejusmodi forent, quibus jure & possit & debeat fides adhiberi, talia demum, ut ei, qui probus est, aut ita comparatus, ut probus evadere facile queat, sint satis; ei vero, qui improbus est & prae malitia sua probus fieri nequit, non sint satis". Libr. de auctoritate scripturae, zitiert nach SAS II, 21b.

In der von Sozzini skizzierten religiös-anthropologischen Situation gilt grundsätzlich, dass den Schriften zu Recht (jure) Glaube entgegengebracht werden kann und muss. Die Schrift bietet aber ihre Wahrheit nach göttlichem Willen nur so dar, dass die Applikation der Schriftinhalte durch den Menschen, der bereits fromm ist oder mindestens die Voraussetzungen dazu in sich birgt, möglich und auch gefordert ist. Sozzinis 'Applikationsmodell' ist eine moralische Modifikation von Prädestination. Denn die Schrift ist gleichsam zum Probestein der heilsfähigen Beschaffenheit der Adressaten bestimmt: Für den Rechtschaffenen, oder den, der leicht ein solcher werden kann, ist die 'passive Selbstdarbietung' der Schrift für die glaubende Zustimmung zum angebotenen Heilsweg ausreichend (sint satis). Dem Ruchlosen hingegen, der wegen seiner Boshaftigkeit auch kein Rechtschaffener werden kann, ist sie nicht ausreichend (non sint satis).

Die über Heil und Unheil entscheidende anthropologische Beschaffenheit liegt der Begegnung mit der Schrift voraus. Die Schrift erweitert zwar die Wahrnehmung der menschlichen Situation, setzt aber in dieser Hinsicht keine Wirklichkeit. Sozzini will also offenkundig mit dieser Konzeption, ausgehend von der Beobachtung, dass die Wahrheit der Schriftaussagen bezweifelt wird, den Tatbestand des Unglaubens und der Verweigerung gegenüber dem angebotenen Heil erklären. Als Ursache für die dafür relevante Annahme oder Ablehnung der Schrift benennt Fausto Sozzini die der Begegnung mit dem Schriftwort vorausliegende und in der Begegnung entscheidende Qualität des Menschen.

Wie begründet sich und welcher Art ist nach Calov die Gewissheit für den Glaubenden? Aufgrund welcher Ursache kommen Menschen nicht zum Glauben? Calovs These lautet: "Die Heilige Schrift, zusammengefasst in den Urkunden des Alten und Neuen Testaments, muss für uns (d.h. den Glaubenden) auf gewisse und unfehlbare Weise feststehen. Jene Ansicht Sozzinis über die (Art der) Gewissheit der göttlichen Autorität der Schrift ist vollständig falsch"¹⁴²².

Die der sozinianischen Ansicht entgegen gesetzte Argumentation Calovs (SAS II, 21b-22a) besitzt folgenden Aufbau: 1. Die Argumente I und II (eingeleitet mit 'Quia') nennen die Gründe, aus denen die Schrift unfehlbar sein muss.

2. Die Argumente III-IX (eingeleitet mit 'Si') besitzen beweisenden Charakter. Die binnenlogische Struktur der Argumente ist stark schematisiert; Calov verwendet immer eine der beiden folgenden logischen Formen:

(a) wenn p gilt, dann q; da p gilt, auch q und

(b) wenn p gilt, dann q; da q nicht gilt, auch nicht p.

Die Funktion der Argumente besteht darin, die Konsequenzen des sozinianischen Ansatzes zu bedenken und damit auch die mit der orthodoxen These über die Schrift zusammenhängenden systematischen Implikationen zu entfalten.

3. Argument X fasst die Argumente III-IX unter dem Gesichtspunkt zusammen, dass diese die Eigenart der Schrift, Wort Gottes zu sein, hinreichend begründen.

4. Argument XI diskutiert und widerlegt auf der Basis des Entfalteten weitere sozinianische Begründungen und Annahmen.

¹⁴²² "At Scripturam Sacram Veteris & Novi Test. monumentis comprehensam, nobis certo, infallibiliterque constare debere, istam *Socini*, de autoritatis Scripturae certitudine, sententiam falsissimam esse" SAS II, 21b.

Warum? Die Schrift allein ist das angemessene und einzige¹⁴²³ Prinzip, der Ursprung und die Grundlage des Glaubens¹⁴²⁴. Deswegen ist ihre Unfehlbarkeit notwendig und daraus begründet sie sich. Denn ein Prinzip muss sicher, unbezweifelbar und unfehlbar sein¹⁴²⁵.

Wie hängen aber die Unfehlbarkeit der Schrift und die Gewissheit ihrer göttlichen Urheberschaft zusammen? Man könnte doch einwenden, die Aussage über die notwendige Gewissheit eines Prinzips stelle nur eine theoretische Forderung dar, von der noch nicht entschieden ist, ob sie auf die Schrift, auch wenn diese als Prinzip gilt, anwendbar ist. Wir haben daher zu fragen: Wie ist die Schrift *als Prinzip des Glaubens* beschaffen? Welcher Art ist die durch die Schrift vermittelte Gewissheit hinsichtlich ihrer selbst? Als erstes ist festzuhalten, dass Calov die Unfehlbarkeit der Schrift nicht aus der nur behaupteten Eigenschaft, Wort Gottes, aus göttlicher Urheberschaft zu sein, ableitet¹⁴²⁶. Sie wird als Prinzip, als Grundlage und hervorbringende Ursache mit dem Glauben verknüpft. Diese Fides besitzt zwei Momente: *notitia* der geglaubten Inhalte und *fiducia*, die 'vertrauende Ausrichtung auf'. Dass beide Aspekte im Blick sind, zeigen die Argumente II-V, in denen Calov die Konsequenzen benennt, die sich daraus ergeben, wenn die Gewissheit der Schrift als Prinzip des Glaubens als unsicher angenommen wird. Mit der Bezweifelbarkeit der Schrift würden der (individuelle) Glaube und die (von Gott offenbarte, heilsbringende) Theologie insgesamt unsicher¹⁴²⁷. Denn die in den Glaubensartikeln¹⁴²⁸ gebündelte Theologie fußt auf der Schrift. 'Conclusio' bezeichnet dabei 'das mit der Schrift Ausgesagte', nicht jedoch 'das aus der Schrift Abgeleitete'; die Theologie ist 'dasjenige, was sich aus der Entfaltung der Schrift ergibt'.

Dass die Frage nach der Gewissheit der Schrift keinen theoretischen Streit darstellt, sondern im Zusammenhang existentieller Unausweichlichkeit steht, zeigt Calov daran, dass die Schrift auch das fiduciale Moment des Glaubens trägt: "Wie könnten die Herzen der Menschen unverrückbar darin versichert werden, so dass sie nicht zweifelten, ihr Leben für die wahre Religion hinzugeben, stünde das Prinzip der Religion ihnen nicht gewiss fest"¹⁴²⁹. Von 'Religion' spricht Calov, weil er im überindividuellen Verständnis von der von Gott eröffneten wahren Lehre spricht. In der *doctrina* handelt es sich nicht um starrsinnige Verirrungen isolierter Einzelner. Gleichwohl ist die Applikation der wahren Religion immer ein individueller Akt. Dies belegen die nun folgenden biblischen Begründungen. In einem Schluß *a minore ad majus* begründet Calov aus Röm 14, 5, dass die '*certitudo conscientiae*', wenn schon für '*adiaphora*', umso mehr für die sich allein aus den Zeugnissen der Schrift begründenden

¹⁴²³ "ea sola est adaequatum & unicum principium fidei." SAS II, 21b, II.

¹⁴²⁴ "Quia *Scriptura S. est principium fidei* (Jes 8, 19, Lk 6, 29; Joh 5, 39; 20, 31; Röm 10, 17)." SAS II, 21b, I.

¹⁴²⁵ "Principium autem debet esse *certum, indubitatum, infallibile*." SAS II, 21b, I.

¹⁴²⁶ Schon hiermit ist Focks Wiedergabe der orthodoxen Schriftlehre als unzulänglich erwiesen.

¹⁴²⁷ "certa non erit fides, & Theologia nostra." SAS II, 21b, II.

¹⁴²⁸ "Conclusiones certae" SAS II, 21b, II. Der Kontext lautet: "Quomodo enim *Conclusiones certae* infallibiles esse possunt, ubi principium earum non est certum, & infallibile?" SAS II, 21b, II. 'Conclusiones' sind Glaubensartikel; vgl. dazu Jung (Calov), S. 299ff.

¹⁴²⁹ "Quomodo animi hominum ἀμεταπτότως certi reddentur, ut non dubitent vitam suam profundere pro vera Religione, si principium Religionis ipsis non est ἀμεταπτότως!" SAS II, 21b, II.

'fidei dogmata' gelten müsse¹⁴³⁰. Und mit Hebr 11, 1 ist der zum Heil vor Gott notwendige Glaube nicht lediglich eine schweifende Überzeugung, etwa ein 'bei sich bleibendes Gestimmtsein' oder inhaltsloses, blindes Vertrauen, sondern eine unverrückbare Standhaftigkeit in Bezug auf die geglaubten Dinge. Der feste Glaube bedarf eines ebenso beschaffenen Fundaments¹⁴³¹. Zu diesem Heilsglauben gehört, dass der Mensch sich der Gnade Gottes und des Heils, der Sündenvergebung und des ewigen Lebens sicher ist. Der Gnade Gottes und des Heils könnte ohne unfehlbare Sicherheit der diese allein darbietenden Schrift niemand sicher sein¹⁴³². Dass die Gläubigen der Verheißungsgüter teilhaftig sind, wäre nur noch wahrscheinlich¹⁴³³.

Hiermit hat Calov den ersten Schritt der Argumentation geleistet. Wir fassen zusammen:

1. Die Notwendigkeit der Gewissheit der Schrift begründet Calov damit, dass die Schrift Prinzip des Glaubens ist. Damit kommt dem Verhältnis Schrift-Glaube die tragende begründende Kraft für die Gewissheit der Schrift zu.
2. Als *Prinzip* des Glaubens kann die Schrift nur verstanden werden, wenn sie den Glauben hervorbringt¹⁴³⁴.
3. Der durch die Schrift hervorgebrachte Glaube ist seiner Natur nach, und das heißt nach den Momenten des Inhaltes und des Vollzugs, gewisser Glaube (II-IV).
4. Dieser Glaube richtet sich nun aber nicht auf die Schrift als Heilstatsache *sui generis* – wie problematisch auch Calovs Verständnis der Schrift als *supranaturale* Größe sein mag -, sondern auf die von der und durch die Schrift angebotenen Heilsgüter (V).
5. Die Bewegung ist also die folgende: Die Schrift als gewisse begründet einen Glauben, der seinerseits gewiss ist. Oder anders: Der Glaube kann seiner selbst nur dann gewiss sein, wenn das ihn hervorbringende Prinzip gewiss ist. Mit diesem letzten Gedanken kommen wir zum zweiten Schritt der *Begründung der göttlichen Urheberchaft der Schrift*.

Bevor Calov den Zusammenhang zwischen der Gewissheit der Schrift und ihrer göttlichen Autorität herstellt, zieht er mit Argument VI die Konsequenzen, die sich ergeben, wenn die Wahrheit der Schrift nur aufgrund von Wahrscheinlichkeitsargumenten feststeht. Dann würde nämlich jede heilsrelevante Gegebenheit, die gerade das *Proprium* des Christlichen ausmacht, in den Bereich diffuser Wahrscheinlichkeit

¹⁴³⁰ "Si requiritur *certitudo conscientiae* in rebus etiam *adiaphoris* (aus Röm 14, 5), multo magis *certitudo* requiretur quoad *fidei dogmata*, eorumdemque argumenta, vel fundamenta, quae unice sunt Scripturae S. testimonia." SAS II, 21b, III.

¹⁴³¹ "Si *fides*, sine qua Deo placere impossibile est, non est persuasio tantum aliqua, sed *ὑπόστασις immota rerum credendarum* (aus Hebr. 11, 1), oportet utique fidem inniti *fundamento immobili* & ... *certissimo*." SAS II, 21b, IV.

¹⁴³² "Si nulla est infallibilis *certitudo Scripturae S.* nemo etiam infallibiliter certus esse poterit de *gratia Dei*, de *remissione peccatorum*, & *salute aeterna*. At homo potest & debet esse certus de *gratia DEI* & *salute* (Röm 9, 16ff.; 2 Tim 1, 12; 4, 8)." SAS II, 21b, V.

¹⁴³³ "nec nisi *probabile* saltem relinquetur, nos in *gratia Dei* esse, ac *remissione peccatorum* frui." SAS II, 21b, V.

¹⁴³⁴ In diesem ersten Argumentationsschritt geht es um das Attribut der Gewissheit der Schrift, noch nicht um ihre Fähigkeit zur Konversion. Deshalb korrelieren hier die Momente 'Prinzip des Glaubens' und 'Gewissheit der Schrift' allein auf der Ebene des 'Gewissseins'.

verwiesen¹⁴³⁵. Auf diesen 'Abschied vom Prinzipiellen' folgt eine Orientierungslosigkeit in Bezug auf die Dinge des Heils, kann der Glaube nicht mehr auf dem 'Letztbegründenden' fußen und dieses nicht ergreifen: "was entsteht aber daraus, wenn nicht reiner Pyrrhonismus, reine skeptische und akademische Zweiferei, mehr noch, reiner Atheismus?"¹⁴³⁶

Die Argumente VII-X bringen nun endlich die Gewissheit der Schrift mit der göttlichen Autorität in Zusammenhang, und zwar über das Geschehen der 'conversio': Die Schrift ist aufgrund eines göttlichen Beschlusses gegeben, und zwar zu dem Ziel und Zweck, dass alle zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, gerettet und durch die Schrift zum Heil 'informiert' werden und dadurch Heil und Glauben haben können (Verweis auf 1 Tim 2, 4; 2 Tim 3, 15; Joh 20, 31)¹⁴³⁷.

Aufgrund dieses qua göttlichem Beschluss gesetzten Ziels der Schrift ist es nicht möglich, was die sozinianische Ausgangsannahme gerade behauptet, dass sich irgendjemand der Schrift *begründet* entgegensetzen kann. Dann aber ist klar: Der Grund für den Unglauben der Menschen liegt nicht in der Beschaffenheit der Schrift und damit bei Gott selbst als deren Urheber, sondern der Mensch wird schuldig durch die Verweigerung gegenüber der ihn anredenden Schrift¹⁴³⁸.

Im Blick auf die unmittelbare soteriologische Frage der Konversion ist deshalb zu sagen: Genauso erweist die von Gott zum Heil aller gegebene Schrift ihre Kraft und Wirksamkeit dadurch, dass sie die Menschen in der Tat zum Glauben umwenden kann; und in dieser Potenz weist sie ihre göttliche Autorität, ihre aus Gott begründete Fähigkeit 'wachsen zu machen', aus (Etymologie von *auctoritas*¹⁴³⁹) und erweist sich selbst als 'verbum divinum'¹⁴⁴⁰. Die Schrift hat also die Fähigkeit zur Vergewisserung über sich selbst.

Argument X fasst den Gang der Entfaltung zusammen: "weil die Axiome, mit denen die Unfehlbarkeit der Hl. Schrift gezeigt wird oder auch eröffnet wird, so beschaffen sind, dass sie nicht nur einen ungefähren oder mutmaßenden Glauben hervorbringen, sondern in unfehlbarer Weise erweisen, dass wir gewiss sind, dass diese Schrift das Wort Gottes höchst selbst sei"¹⁴⁴¹. Dies besagt: Die Schrift bringt in uns den nach den Momenten des Vertrauens und der Inhalte zu beschreibenden gewissen Heilsglauben hervor (*efficacia et virtus* der Schrift; IX). Darin erweist sich

¹⁴³⁵ "nihil, quod e sola *Scriptura saltim* probatur, nobis *infallibiliter certum erit*, sed *tantum probabile ... ita ne quidem Christum esse*; aut *Jesum Nazarenum esse Messiam*, aut *salutem dari aeternam*, certo nobis constare poterit" SAS II, 21b, VI.

¹⁴³⁶ "quid vero inde, / nisi merus *Pyrrhonismus*, mera σκεπτική, & Academica dubitatio, imo merus Atheismus?" SAS II, 21b-22a, VI.

¹⁴³⁷ "Si Deus *Scripturas certo consilio ita voluit esse comparatas, ne essent ejusmodi, quibus se nemo opponere possit*, utique non dedit eas *eo fine*, ut omnes ad agnitionem veritatis perveniant, & salventur, ut omnes informetur per *Scripturas ad salutem, indeque salutem, & fidem habere possint*." SAS II, 22a, VII.

¹⁴³⁸ "Si Deus ipse noluit *Scripturas ita comparatas, quibus se nemo opponere possit*, consequens est, *DEum ipsum causam esse, quod non credant homines, adeoque in ipsis hominibus culpam non habere unice*." SAS II, 22a, VIII

¹⁴³⁹ Vgl. dazu Baur (*Sola Scriptura*), S. 63.

¹⁴⁴⁰ "Si *Scriptura S. ejus est efficaciae & virtutis, ut homines ei saltem non reluctantes contumaciter ad fidem convertere possit, utique Scriptura S. potenter asserit sui ipsius auctoritatem divinam; quia ejusmodi virtus & efficacia non potest nisi Verbo divino convenire* (Röm 1, 16; Joh 6, 62; 2 Kor 3, 16; 4, 3)." SAS II, 22a, IX.

¹⁴⁴¹ "quod *axiomata, quibus Scripturae S. infallibilitas docetur, vel ostenditur, Scripturam S. esse verbum Dei, ita sint comparata, ut non fidem tantum probabilem gignant, vel conjecturam, sed infallibiliter certos nos reddant, hanc Scripturam esse ipsissimum Dei Verbum*" SAS II, 22a, X.

die Schrift unfehlbar als Wort Gottes. Denn dieser Heilsglaube impliziert - Calov denkt kausativ vom Effekt her auf das Effizienz - , indem er sich als durch die Schrift gewirkten Glauben erfährt, die unfehlbare Überzeugung, d.h. Gewissheit, dass die Schrift Wort Gottes und damit unfehlbar gewiss sei. Die erfahrene Heilsgewissheit (*remissio peccatorum*, V) hat als eines ihrer Momente die Überzeugung vom Heilswillen Gottes (*gratia Dei*, V), und dieser umgreift die Einsetzung der Schrift als vertrauenswürdigen Heilmittel (VII; *finis Scripturae*). Indem die Heilsgüter als gewisse appliziert werden, wird die Schrift als Heilmittel selber gewiss. Indem der Heilsglaube sich dieses Vorgangs vergewissert, gewinnt er objektivierend gesprochen diejenigen 'Axiome', die die Unfehlbarkeit der Schrift dertun oder ihre Eigenschaft, Wort Gottes zu sein, aufweisen.

Die Begründungslinie verläuft nicht autoritativ: Weil die Schrift Wort Gottes ist, ist sie unfehlbar. Das lässt sich schon sprachlich dadurch belegen, dass erst zum Ende der Argumentation (Argumente IX und X) die Ausdrücke 'verbum divinum' und 'verbum Dei' auftauchen. Die Schrift ist damit weder bloßes Informationsmedium noch eine aufgrund ihrer supranaturalen Herkunft abgeschlossene Größe, da sie für den Rezipienten zur Schrift Gottes *wird*. Somit kann die orthodoxe Schriftlehre nicht als Theorie von einem Axiomensystem verstanden werden, in dem die Autorität der Schrift gleichbedeutend wäre mit einer Positionierung von dessen 'Basissätzen' in die 'pietätvolle Unhinterfragbarkeit' oder mit der Beanspruchung eines *sacrificium intellectus*. Der durch die Schrift gestiftete Glaube ist nicht ein defizienter Modus der Einsicht oder Kenntnisnahme im Vergleich zum Wissen, etwa als 'für-wahr-Halten' des Möglichen. Sondern der Heilsglaube ist - modern gesprochen - der eigentliche, von Gott durch die Schrift hervorgebrachte religiöse Modus der Kenntnisnahme, des 'Sich-Einlassens auf' und des Erfassens der Glaubensmysterien.

An den sozinianischen Einwänden gegen die unfehlbare Gewissheit der Schrift lässt sich der Dissens in Bezug auf die Möglichkeit, die Gewissheit der Schrift zu beweisen, konturieren. Die Differenz betrifft eigentlich die Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Glaube, damit aber auch das Glaubensverständnis selbst. Sozzini moniert: "Wenn die Schrift des NT unfehlbar gewiss wäre, würde jeder die in den Schriften des NT dargestellte Religion bekennen, bekennen also, er sei ein Christ; es wäre auch jeder in Wirklichkeit ein solcher, das besagt, er würde Jesus Christus gehorchen"¹⁴⁴². Dagegen Calov: "Was soll das für eine Schlussfolgerung sein? Die Hl. Schrift ist unfehlbar gewiss. Also glauben alle und gehorchen dadurch Gott. Von der Gewissheit der Schrift zum Glauben und Gehorsam der Menschen trägt die Konsequenz doch nicht"¹⁴⁴³. Ein tragfähiger Beweis der Gewissheit der Schrift kann nach Calov nur ein solcher sein, der nicht schon Glauben voraussetzt, sondern, wie oben gezeigt, kausativ den Glauben begründet. Dass nur ein solches Verfahren theologisch angemessen ist, belegt Calovs Begründung für den Widerstand vieler gegen das Wort Gottes: "Es ist nicht der Fall, dass sie nicht sicher sind, dieses Wort sei Gottes Wort; sondern sie

¹⁴⁴² "Quod si infallibiliter certa esset Scriptura S. Novi T. neminem tum fore, qui non modo religionem non profiteretur in scriptis N. T. comprehensam, id est, se esse Christianum, verum etiam talis reipsa non esset, hoc est, Iesu Christo non obediret." SAS II, 22a, XI.

¹⁴⁴³ "Quae enim hic consequentia? Scriptura S. infallibiliter certa est. E. omnes credunt, per hocque Deo obediunt. A certitudine Scripturae ad fidem & obedientiam hominum non valet consequentia" SAS II, 22a, XI.

sind von solcher Boshaftigkeit, dass sie von den Sünden nicht ablassen wollen; oder der Fürst dieser Welt hat ihnen die Augen verdunkelt, so dass sie das helle Licht des Evangeliums nicht sehen können"¹⁴⁴⁴.

Die Nähe zur sozinianischen Position liegt darin, dass die mit 'malitia' beschriebene anthropologische Beschaffenheit die Annahme des Wortes verhindert. Doch gilt, wenn wir den Gedanken ernst nehmen, dass die Schrift aufgrund ihrer Wirksamkeit und Kraft den Menschen zum Glauben umbestimmen kann, dass die mit 'malitia' beschriebene sündhafte Pervertierung besagt: als Sünder sind alle blind.

Die Differenz zur sozinianischen Position besteht genau besehen in Folgendem: Die Sozinianer setzen voraus, dass das religiöse Bedürfnis des *vir probus* und die neutestamentlichen Verheißungen zueinander passen. So behauptet Sozzini, dass der im NT verheißene Lohn, das ewige Leben, derart groß und begehrenswert sei, dass es niemanden gibt, der die äußerste religiöse Leistung verweigern würde, wenn er erst vernommen hat, dass er den Lohn erlangen werde¹⁴⁴⁵. Aus der 'Evidenz der Entgegennahme' begründet Sozzini die Gewissheit der Schrift.

Menschliches religiöses Verlangen und göttliches religiöses Angebot, mit Sozzini geredet, greifen aber nicht ineinander, wie Calov polemisch aus der Schrift zeigt. Denn die subjektive Applikation des Heils ist nach den von Calov herangezogenen Schriftstellen keine Tätigkeit, die der Mensch aus sich leistet, wenn er nur aufgrund seiner Rechtschaffenheit von der Wahrheit der Schrift überzeugt ist. 'Es ist nämlich nicht so, dass jemand, der der Überzeugung ist, dass den Glaubenden das ewige Leben zukommt, zugleich der Überzeugung ist, dass diese Verheißung ihm gilt, und dass er sich, um diese zu erlangen, des Haltens der Gebote zu befleißigen habe'¹⁴⁴⁶. Damit fällt auch die von Sozzini angenommene Möglichkeit der kritischen Distanz gegenüber der Schrift, die derjenige einnimmt, der mit subjektiv einleuchtenden Gründen die Wahrheit der Schriftaussagen bezweifelt. Denn die Schrift spricht entweder schuldig oder sie begründet den Glauben, indem sie den Menschen zum affirmativen Glauben hinzieht. Der von Sozzini eingeführte 'intellektuelle Zweifel' ist daher für Calov Unglaube und Verstockung.

Wenn nach Calov die sozinianischen Argumente für die Gewissheit der Schrift bloße Wahrscheinlichkeitsargumente sind, so folgt, dass auch die sozinianische Zustimmung des *vir probus* zur Schrift weder Heilsglaube ist noch sich der Gewißheit der Schrift und ihrer göttlichen Autorität gewiss sein kann. Warum? Calov fragt nach der den Glauben begründenden Größe, die diesem selbst voraus liegen muss. Insofern ist die Gewissheit der Schrift vom Glauben unabhängig. Als so unabhängige Größe ist die Schrift dem Unglauben entgegenzuhalten. In der Begegnung mit dem Menschen, der vor dieser Begegnung ungläubiger Mensch ist, kommt es zu einer Umkehrung des Menschen, in der jene Zustimmung entsteht, die anthropologisch als Gewissheit analysiert werden kann; religiös nennen wir dies ohnehin

¹⁴⁴⁴ "non quod certi haud sint, id esse Dei Verbum: sed quod ejus sint *malitiae*, ut a peccatis desistere, & opera tenebrarum relinquere nolint, vel, quod princeps hujus mundi *oculos ipsis excoecarit, ut videre nequeant claram Evangelii lucem* (2 Kor 4, 4)" SAS II, 22a, XI.

¹⁴⁴⁵ "Quod vero *Socinus praemium in scriptis N.T. propositum adeo magnum & desiderabile esse, ait, ut nemo sit, qui ejus consequendi gratia majora etiam iis facturum non sit, quae Christus praecepit, si compertum haberet praemium se adepturum*" SAS II, 22a, XI.

¹⁴⁴⁶ "vanissimum est; cum multi sint de eo indubitato certi, quod *credentibus Vita aeterna obtingat*, qui tamen non credunt iisdem, nedum ea, aut majora iis faciunt, quae praecepit Christus." SAS II, 22a, XI.

Bekannte 'Glaube'. Die sozinianischen Begründungen der Gewissheit der Schrift bleiben deshalb im Wahrscheinlichen, weil ihnen die aus dem 'Umgewendet-Werden' entstehende Gewissheit fehlt.

Die Gegensätze zwischen Calov und der von Fausto Sozzini vertretenen sozinianischen Position zur Begründung der Gewissheit der Schrift lassen sich in folgenden Punkten zusammenfassen:

1. Fausto Sozzini hält seine Argumente für die Gewissheit der Schrift nicht für unfehlbar. Die Forderung nach einem solchen Beweis ist überflüssig und der Versuch, einen solchen zu leisten, unmöglich. Auch ist die Schrift selbst nicht derart klar, dass niemand die Wahrheit ihrer Aussagen bestreiten könnte. Andernfalls würde ihrem Heilsangebot jeder aufgrund der Lohnverheißungen zustimmen. Dass Fausto dennoch argumentiert, hat folgenden Grund: Er will denjenigen Menschen, deren probitas bzw. malitia sie nicht grundsätzlich zur Ablehnung der christlichen Lehre bestimmt, die Zuverlässigkeit der Schrift qua historischem Bericht nachweisen, so dass diese Menschen Vertrauen fassen, den angebotenen Weg zum Heil zu beschreiten¹⁴⁴⁷.

Calov stellt dem entgegen, dass der Status der Schrift als Wort Gottes für den Glaubenden unfehlbar gewiss sein müsse. Die Schrift ist fähig – und muss das auch sein –, eine solche Selbstvergewisserung zu bewirken; dabei ruft der Text eine Gewissheit bezüglich seiner Inhalte hervor, von der die innere Überzeugung von der Wahrheit der Aussagen – bedingt durch deren exegetisch zu erweisende 'objektive Wahrheit' – abhängt. Andernfalls bliebe der Glaube in seinem notionalen und fiduzialen Aspekt unsicher.

2. Die hermeneutische Ausgangssituation ist nach Sozzini faktisch dadurch charakterisiert, dass der die Schrift auslegende Mensch vor der Begegnung mit ihr als probus oder improbus im Sinn einer sittlich-religiösen Vorgegebenheit qualifiziert ist. In diese Rahmenbedingung setzt Gott die Schrift, so dass eine Synergie von menschlicher Disposition und Verifikation der Schrift entsteht. Der homo probus vermag die heilsrelevante religiöse Applikation zu leisten, der homo improbus verweigert unter subjektiv begründetem Widerspruch die Annahme des klaren Heilsangebotes. Dieses Geschehen ist begründet im Willen.

Nach Calov sind alle Menschen nach 2 Kor 4, 3f. negativ fremdbestimmt. In diese Situation hinein gibt Gott die Schrift als Macht. Ihre soteriologische Intention besteht darin, dass jeder zur Erkenntnis der Wahrheit komme (2 Tim 2, 4). Aufgrund der Fremdbestimmung setzen alle der Anrede der Schrift Widerstand entgegen. Zur Applikation der Schriftinhalte bedarf es der Bekehrung, die ein Streitgeschehen ist gegen die natürliche Verkehrung des Menschen, unabhängig vom 'Grad' dieser Verkehrung.

3. Für Sozzini ist die menschliche Situation völlig durchsichtig: Man erwägt das Angebot des ewigen Lebens und entscheidet sich frei zu dessen Annahme. Unter dieser Voraussetzung der rationalen Durchsichtigkeit des eigenen Lebens und des freien Zugriffs auf das Heilsangebot wird die Schrift nach der Intention Gottes zum Scheidekriterium zwischen Böseren und Besseren. Die anthropologische Grundsituation ist schon vor der Begegnung mit der Schrift geklärt, die hermeneutisch mehrdeutige Größe ist die Schrift.

¹⁴⁴⁷

Vgl. oben S. 75 – 76 zu Faustos Schrift 'De sacrae scripturae autoritate'.

Aus Calovs Perspektive kommt mit dieser Lösung die relevante Größe einer verführenden Macht und damit die Komplexität der menschlichen Unheilssituation nicht in den Blick: Dass man mit Verblendung rechnen muss; dass man zu differenzieren hat zwischen 'nichtappliziertem' biblischem Wissen und 'appliziertem' Glauben; dass die Ausgangssituation nicht die der Stimmigkeit ist, aus der wir immer schon gerettet werden, sondern die des Sünderseins, aus der nur die als Kampfgeschehen verstandene Bekehrung und das darin geschehende Ergreifen des eindeutigen Heilsangebots befreit. Klarheit und Eindeutigkeit sind ganz auf Seiten der Schrift. Sie bewirkt Gewissheit darüber, was sie selbst ist und was der Mensch ist vor (radikaler Sünder) und nach der Begegnung mit der Schrift (schuldig oder versöhnt).

4. Nach Sozzini besteht das Ungenügen der Schrift für den homo improbus darin, dass sie ohne Einfluss auf dessen sündig-pervertierte Verfasstheit ist. Das Angebot der Schrift erreicht ihn nicht.

Nach Calov betrifft die Schrift den Menschen in jedem Fall, da sie den Gottlosen als sich Verweigernden mindestens objektiv schuldig macht.

5. Für Sozzini ist die Schrift primär Informationsmedium. Die Wahrheit der Schrift besteht darin, dass die Information erfolgt, es gebe ein ewiges Leben. Frömmigkeit entsteht unmittelbar durch die Übernahme dieser Information. Vorausgesetzt ist damit, dass das desiderium vitae aeternae und die Schrift zueinander passen müssen, wenn es zur Applikation des Heilsangebots kommen soll. Ist das der Fall, so ist die Schrift evidenterweise wahr.

Calov geht von der Überzeugung der Wahrheit der Schrift als objektivem Anfang eines Geschehens aus, in dem die Schrift sich als Wort Gottes erweist. Es besteht der Bedarf für den durch das Wort wirkenden Geist als überwindende Macht. Nur so entsteht Evidenz.

6. Der subjektiv begründete Widerspruch gegen die Schrift ist nach Sozzini möglich aufgrund der anthropologisch-religiösen Ausgangsbedingungen. Das Faktum der nicht gegebenen Überzeugung der vielen durch die Schrift beweist, dass die Schrift für den homo improbus nicht hinreichend klar ist.

Nach Calov sind die Schriftinhalte als solche und an und für sich unfehlbar gewiss. Weil die Schrift im Geschehen ihrer Selbstvergewisserung als Wort Gottes wirkt, lautet die Alternative: Applikation des Heils oder Verweigerung ihm gegenüber. In beiden Fällen wirkt die Schrift faktisch und objektiv Heil oder Unheil. Die Nicht-Applikation der Schriftinhalte ist nicht begründet in der mangelnden Klarheit der Schrift, sondern im Widerstand auf Seiten des Menschen.

2.1.1.1 Insuffizienz der sozinianischen Argumente

Calov bemängelt¹⁴⁴⁸, dass die Sozinianer aufgrund ihres Beweises "nicht *unfehlbar* dessen gewiß seyn / daß die heilige Schrift Gottes Wort sey / oder" - synonym dazu - "daß sie *gewiß* sey und *unfehlbar*"¹⁴⁴⁹. Infolge dieses doppelten Defektes werden beide Bedingungen für den Beweis der Gewissheit der Schrift verfehlt. Weder ist gezeigt, dass die Schrift den Status besitzt, Gottes Wort zu sein, noch ist die Natur des Beweises unfehlbar. Denn faktisch argumentieren die Sozinianer nur mit "topicus, oder

¹⁴⁴⁸ Vgl. im folgenden SAS III, 26a-27a, I. Kapitel: Von der Gewißheit der H. Schrift. Ob die Socinianer dessen gewiß seyn / daß die H. Schrift Gottes Wort sey?

¹⁴⁴⁹ SAS III, S. 26a, Hervorhebungen im Text.

probabilibus argumentis" das ist "mit lauter Schein-Beweisungen"¹⁴⁵⁰ für die Schrift als wahres Wort Gottes. Die Schlusskraft ihrer Argumente vermag nicht dem Zweifel des Unglaubens zu widerstehen und kann ihn auch nicht seelsorgerlich ruhigstellen: "darauf (den sozinianischen 'Scheinbeweisen') das Gemüth nicht mag ungezweifelt versichert werden / darauf der Glaube nicht kan unbeweglich beruhen / wieder alle Anfechtung"¹⁴⁵¹.

Calov belegt seine Behauptung über die Natur des sozinianischen Beweises, indem er deren beiden Argumente für die Gewissheit der H. Schrift als unzureichend erweist. Das erste sozinianische Argument lautet: Für gläubige Christen bestehe "keine Ursach ... / warumb (sie) an den Büchern der H. Schrift zweifeln solle(n)"¹⁴⁵². Dieser 'Beweis' ist aber nach Calov nur von eingeschränkter Kraft, denn er trifft den eigentlich problematischen Fall desjenigen gar nicht, der die Voraussetzung, von der Wahrheit der christlichen Religion überzeugt zu sein, nicht erfüllt. Erfordert ist nämlich nach Calov ein unfehlbarer Beweis der unfehlbaren Gewissheit, der nicht schon diesen Glauben voraussetzt.

Vermag das zweite Argument wenigstens für die Schriften des Neuen Testaments diesen Beweis zu leisten? Der *notwendige* Glaube an diese wird hergeleitet daraus, dass "*allein in demselben die Christliche Religion begriffen*"¹⁴⁵³ sei. Die Sozinianer setzen bei diesem Schluss jedoch offensichtlich zwei Prämissen voraus: *dass* allein im NT die christliche Religion festgeschrieben sei und dass das Kriterium für die Wahrheit der christlichen Religion darin liegt, *im Kanon des NT geschrieben zu stehen*. Calov legt auch sofort diese Schwachstelle bloß, indem er darauf hinweist, dass die im sozinianischen Argument vorausgesetzte Ausschließlichkeit nicht zutrifft, insofern "auch im A. Testament ... die Christliche Religion begriffen ist"¹⁴⁵⁴. Auch der Wahrheitsbeweis qua Kanonizität ist defizitär, da die christliche Religion wahr sein könnte, "wenn sie schon in keinen Büchern verfasset oder begriffen were."¹⁴⁵⁵ Calov denkt wohl daran, dass die theologischen Sachverhalte auch wahr sein könnten, ohne irgendwo 'aufgeschrieben' zu sein. Er gibt jedoch keinen Gegenvorschlag für den 'Ort ihrer Wahrheit'. Reformuliert lautet daher der Kontroverspunkt: "*Ob und wohero man dessen unfehlbar gewiß seyn könne / GOtt habe die wahre seligmachende Christliche Religion // in diese Bücher verfassen lassen / und in keine andere.*"¹⁴⁵⁶

Lässt sich von der Schrift her, verstanden als zuverlässiges historisches Dokument, ein Beweis für die Wahrheit der christlichen Religion finden, der dann seinerseits wiederum einen Rückschluss auf die Wahrheit der Schrift ermöglicht? Stimmen die Wahrheit der christlichen Religion und die Wahrheit der Schrift überein? Als erster Beweis gilt den Sozinianern die Auferstehung Christi von den Toten; – damit antizipieren sie einen Beweis, der im protestantischen Raum vor allem für die supranaturalistische Apologetik seit dem 18. Jahrhundert wichtig wurde. Die Auferstehung sei

¹⁴⁵⁰ SAS III, S. 26a.

¹⁴⁵¹ SAS III, S. 26a.

¹⁴⁵² SAS III, S. 26a.

¹⁴⁵³ SAS III, S. 26a.

¹⁴⁵⁴ SAS III, S. 26a.

¹⁴⁵⁵ SAS III, S. 26a. Calov scheint hier auch hypothetisch zu arbeiten; das wäre so etwas wie ein 'Auspielen von einer Hypothese im Rahmen des sozinianischen Spiels'.

¹⁴⁵⁶ SAS III, S. 26a-b.

deshalb ein gewisses Faktum, *"weil selbige zubestätigen die jenigen / so Christum gesehen / auferwecket von den Todten ... darüber haben mancherley Beschweruß leiden / auch schrecklich sterben wollen / welches sie nicht gethan / wenn sie es gewust hätten / daß es falsch were."*¹⁴⁵⁷ Calov bemängelt zwar nicht die Instrumentalisierung der Auferstehung als Wahrheitsbeweis für die christliche Lehre, aber doch deren zentralen Stellenwert beim Wahrheitsargument, da er das dieser Aussage zugrundeliegende Wahrheitskriterium für fragwürdig hält. In der Kritik zeigt er sich als Mineur, der mit gedanklicher Strenge die vermeintlichen Gewissheiten des 'frommen Gemütes' durchaus subversiv destruiert. Denn, so lässt sich Calov wiedergeben, die Stärke einer Bezeugung sagt nichts aus über die Wahrheit des Bezeugten; weder psychologische 'Fakten' noch historische leisten dies. Das zeigt etwa die Tatsache, dass eine Bezeugung verursacht sein kann durch "falschen Wahn" oder durch gewollte Desinformation: *"Sintemal auch der Teuffel seine Märtyrer hat"*¹⁴⁵⁸.

Aus den Einwänden Calovs wird deutlich, dass der Mangel des sozinianischen Beweises in dessen unbewiesenen und unaufgeklärten Voraussetzungen liegt. Dabei zeigen die Sozinianer die Tendenz, infolge einer reduzierten Phänomenbeschreibung zu den eigentlichen Problemen nicht vorzudringen. Der Grund für dieses Defizit liegt darin, dass sie die subjektive Evidenz für ein ausreichendes Wahrheitskriterium halten: Die Intensität der Bezeugung der christlichen Lehre ist Gradmesser ihrer Wahrheit. Wenn die Sozinianer die Geltung dieser Prämissen nicht weiter problematisieren, ist zu vermuten, dass sie ihre Prämissen selbst für nicht weiter begründungsbedürftig ansehen, weil sie dem Kriterium der subjektiven Überzeugtheit einen hohen Evidenzwert zuweisen. Nach dem bisher Entfalteten ist deutlich, dass Calov daran insgesamt kritisiert, dass das sozinianische Glaubensurteil einem alltäglichen, nicht kritisch reflektierten Vernunfturteil entspricht.

Mit dem Beweis für die Gewissheit des NT nach der sozinianischen Konstruktion fällt auch der für die Gewissheit der alttestamentlichen Schriften. Denn die Sozinianer kommen von dem durch die Qualität der Christen begründeten NT zur nochmals sekundären Gewissheit des AT: Die alttestamentlichen Schriften sollen gewiß sein *"weil die Schriften deß N. Testamentes zeugen / daß sie gewiß und warhaftig seyn"*¹⁴⁵⁹. Diese Kette der 'abgeleiteten Bezeugung' ist aber, wie Calov aufweist, brüchig. Denn abgesehen davon, dass die neutestamentlichen Schriften im sozinianischen Verständnis wie erwiesen den Wahrheitsgaranten nicht abgeben können, akzeptieren etwa die Juden das NT als Beweisgrund gar nicht. Damit wird das AT aber nicht unwahr.

¹⁴⁵⁷ SAS III, S. 26b.

¹⁴⁵⁸ SAS III, S. 26b. Mit demselben Argument bringt Calov den Rückschluss von der Schnelligkeit der Ausbreitung des Christentums auf die Göttlichkeit des christlichen Gottesdienstes (und damit auf die Wahrheit der christlichen Lehre) zu Fall. Denn auch der Islam oder altkirchliche Häresien haben sich schnell ausgebreitet, ohne deshalb wahr zu sein. Vgl. SAS III, S. 26b.

¹⁴⁵⁹ SAS III, S. 26b.

2.1.2 Die Schrift als das wahre Wort Gottes

Den Überschriften der parallelen Versionen lassen sich die entscheidenden, das Problem markierenden Stichworte entnehmen¹⁴⁶⁰: divina inspiratio, Wahrheit der Hl. Schrift und Erinnerung(sfehler) der Heiligen Schriftsteller. Ausgangspunkt der Kontroverse ist die Frage nach der Verlässlichkeit und Sicherheit, mit der das in der Schrift Dargestellte dem tatsächlichen historischen Geschehen des Heilshandelns Gottes entspricht. Daran bricht die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller und - als Konsequenz - nach der Wahrheit der Schrift insgesamt und deren Garanten, dem Hl. Geist als causa interna der Schrift, auf. Anlass der Kontroverse sind die sozinianischen Behauptungen, die Schrift sei keinesfalls in allen Teilen, besonders nicht in den historischen Abschnitten, ein unverbrüchlicher Garant für eine wahrheitsgetreue Darstellung.

Fausto Sozzini stellt die These auf, dass die 'veritas rerum' von den verschiedenen neutestamentlichen Schriftstellern in unterschiedlichen Graden der Genauigkeit aufgefasst worden sei. Diese individuell verschiedene Wahrnehmung erkläre die verschiedenen Weisen der Darstellung und deren Differenzen¹⁴⁶¹. Nicht nur Unterschiede, sogar leichte Irrtümer in manchen Dingen seien möglich, verursacht etwa durch Erinnerungsfehler der Apostel¹⁴⁶². Nach sozinianischer Lehre ist die Schrift ein Bericht von Augenzeugen über Tatsachen. Wodurch auch immer veranlasst, berichten die neutestamentlichen Schriftsteller von dem, was sie gehört, gesehen und verstanden haben. Ihre Qualität als Zeugen eines historischen Geschehens verbürgt die Wahrheit des Dargestellten. Die faktischen Differenzen in der Darstellung sind nicht auf dem Wege einer Evangelienharmonie auszugleichen, sondern als solche ernst zu nehmen. Sie erklären sich daraus, dass ein Mensch eben irren kann.

Diese Aussagen über die Wahrheitsfähigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller und damit der Schrift insgesamt weist Calov heftig zurück¹⁴⁶³ und stellt ihnen die zentralen Aussagen der orthodoxen Verbalinspirationslehre entgegen¹⁴⁶⁴: 'Treibende Kraft für die neutestamentlichen Schriftsteller, ihre Schriften zu verfassen, war nicht der eigene menschliche Wille, sondern das Wirken des Hl. Geistes. Dieses ist so umfassend bestimmt, dass deren 'Eigenanteil' darin bestand, nur *Instrument* derjenigen Größe zu sein, die weder die Intention hat zu täuschen, und die

¹⁴⁶⁰ Vgl. im Folgenden Socinismus profligatus lt., Sectio Secunda, Controversia Secunda: Utrum Scriptores S. memoria labi potuerint, & lapsi sint aliquando?, SAS II, 22a-23a; Socinismus profligatus dt., Ander Theil, Von der H. Schrift, II. Kapitel: Von der Wahrheit der heiligen Schrift. Wie die Socinisten die Wahrheit der H. Schrift anfechten, SAS III, 28b-29a; Systema (Tom. I) 549-561, Caput IV: De Scriptura Sacra, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Causis Internis Scripturae, Quaestio IV: Utrum omnia, quae in Scripturis habentur, divina inspiratione scripta sint? Vgl. auch Jung (Calov), S. 352ff. und 366ff., dessen Ergebnisse wir hiermit verifizieren.

¹⁴⁶¹ "*fieri posse, ut alius e S. Scriptoribus alio veritatem rerum melius tenuerit, & fortasse aliquantum, aut etiam multum diversa alius ab alio scripserit*" Librum de autoritate Scripturae, zitiert nach SAS II, 22a.

¹⁴⁶² "*Fieri postuisse; ut in aliquibus leviter errarint*"; "Unde etiam lapsus memoriae in Script. S. admittere non dubitat Socinus" Praelectiones sacrae, zitiert nach SAS II, 22a.

¹⁴⁶³ "impium hoc, & falsissimum" SAS II, 22a.

¹⁴⁶⁴ Die setzenden Aussagen (eingeleitet mit 'Quia') sind in dieser Kontroverse die Argumente I-IV.

nicht getäuscht werden kann, noch - und das richtet sich terminologisch direkt gegen die Sozinianer - irren oder sich in der Erinnerung verfehlen¹⁴⁶⁵. Diese Art der Verursachung gilt für die Schrift als Ganze¹⁴⁶⁶, nicht nur für gewisse Abschnitte¹⁴⁶⁷. Da die Schrift vermittelt der Inspiration Gott selbst zum Urheber hat, gilt: Will man nicht Gott selbst einen Irrtum zuschreiben¹⁴⁶⁸, muss man als zentrale Folgerung annehmen, dass alles in der Schrift wahr und irrtumsfrei ist¹⁴⁶⁹.

Beide Aussagen bilden und bleiben nicht eine 'allgemeine Theorie'. Die Verheißung Christi in Joh 16, 13 verifiziert und personalisiert dieses Geschehen: die Apostel sind dadurch charakterisiert, dass sie durch den schon als Wahrheitsgaranten eingeführten Hl. Geist 'in alle Wahrheit geführt' werden sollen¹⁴⁷⁰. Und genau dies, dass sie als Apostel Jesu Christi schreiben, sagen die Autoren des NT über sich: Ihre Lehre ist nicht von Menschen, sondern von Gott und durch die Offenbarung Christi¹⁴⁷¹. Das Offenbarungswort Christi muss aber als Wort Gottes aufgefasst werden, ja ist das Wort Gottes selbst¹⁴⁷². Die 'Überlieferungskette' ist damit geschlossen: Im Fall eines Irrtums hätten sich die Apostel nicht mehr auf die Offenbarung Gottes berufen können¹⁴⁷³. Und dass Gott oder die Offenbarung Christi täuschen könnten, ist mit Gott unvereinbar¹⁴⁷⁴.

Die Lehre von der Verbalinspiration ist kein Selbstzweck. In den Argumenten V-VIII entfaltet Calov den Zusammenhang zwischen der Wahrheit der Schrift und ihrem Zweck, Grundlage des Glaubens zu sein. In dieser Aufgabe bewirkt sie nicht allein die Hervorbringung des individuellen Glaubens. Als 'fundamentum' ist sie die Basis und Norm des allgemeinen Kirchenglaubens: 'Die Schriften der Propheten und Apostel sind Grundlage und Kanon des Glaubens der Kirche. Schriften mit einer derartigen Funktion aber müssen völlig irrtumsfrei sein: denn eine Grundlage muss wahr, sicher und unverrückbar, eine Glaubensregel unfehlbar sein, weil andernfalls der Glaube immer zweifelhaft und unsicher wäre'¹⁴⁷⁵.

¹⁴⁶⁵ "Quia S. litterarum autores & S. scriptores non scripserunt humana voluntate, sed ἀπὸ πνεύματος ἁγίου φερομένου (2 Pet 1, 21). fuerunt tantum manus & calamus Sp. S. vel amanuenses ejusdem. Sp. S. vere fallere & falli non potest, nec errare, aut labi memoria." SAS II, 22b, I.

¹⁴⁶⁶ "Quia πᾶσα γραφή θεόπνευστος (2 Tim 3, 16)." SAS II, 22b, II.

¹⁴⁶⁷ "non quaedam Scripturae particula" SAS II, 22b, II.

¹⁴⁶⁸ "Quicquid vero divinitus inspiratum est, id non potest falsum, vel erroneum esse, nisi quis velit impie DEO errorem adscribere." SAS II, 22b, II.

¹⁴⁶⁹ "Nihil ergo in Scriptura potest falsum vel erroneum esse." SAS II, 22b, II.

¹⁴⁷⁰ "Quia Apostoli, secundum tenorem promissi Christi, a Spiritu S. deducendi erant in omnem veritatem (Joh 16, 13). Ille a. in nullo a veritate aberrare potest, sed in omnibus veritatem proponit, etiam minutissimis" SAS II, 22b, III.

¹⁴⁷¹ "Quia testantur S. Scriptores N.T. sese ut Apostolos Iesu Christi scribere, doctrinam suam non esse ab hominibus, sed a Deo & per revelationem Christi" SAS II, 22b, IV.

¹⁴⁷² "Verbum suum accipiendum esse, ceu Verbum Dei : vereque esse ipsius Dei verbum (Röm 10, 18; Gal 1, 12; 1 Thess 2, 13)." SAS II, 22b, IV. Zu beachten ist der trinitarische Hintergrund der Inspirationslehre, insofern als hervorbringende Größen Gott (unspezifisch), der Hl. Geist und die inkarnierte zweite Person der Trinität genannt werden.

¹⁴⁷³ "Quod si v. errare illi potuere, aut etiam errarunt alicubi, lapsique sunt memoria; quomodo ad revelationem Christi provocare possunt?" SAS II, 22b, IV.

¹⁴⁷⁴ "num potest Deus, aut revelatio Christi fallere? Non est DEus quasi homo, ut mentiatur (Num 23, 19). Impossibile est Deum mentiri (Hebr 6, 18)". SAS II, 22b, IV.

¹⁴⁷⁵ "Quaecunque scripta fundamentum & Canon sunt fidei Ecclesiae, ea oportet ab omni errore prorsus esse aliena : quia fundamentum oportet veram esse, certum atque immotum, regulaque fidei debet esse infallibilis, alioquin fides dubia & incerta semper erit. At scripta Prophetarum & Apostolorum fundamentum sunt, & Canon fidei Ecclesiae (Ps 19, 5; Röm 10, 18; Gal 6, 16; Eph 2, 20)" SAS II, 22b, V.

Mit dem Adjektiv 'infallibilis' kehrt semantisch ein im vorigen Abschnitt über die Gewissheit der Schrift zentrales Stichwort wieder. Die Beweise für die 'gewisse' Glaubensregel und das 'wahre' Fundament sind die im vorigen Abschnitt referierten. Eine Differenzierung zwischen den in den Kontroversen 1 und 2 jeweils vorherrschenden Begriffen 'principium' und 'fundamentum' nach unterschiedlichen systematischen Funktionen ist als künstlich zurückzuweisen. Denn in *Controversia prima* (IV) bezeichnet Calov die Grundlage des Heilsglaubens als 'fundamentum'. Ein Akzent könnte damit gesetzt sein, dass fundamentum die dem Glauben allgemein voraus liegende Basis, weniger den Gesichtspunkt des 'Hervorbringens' bezeichnet.

Für die Außenabgrenzung folgt daraus: Die kanonischen Bücher sind dadurch ausgezeichnet, dass sie die Glaubensregel begründen¹⁴⁷⁶. Zugleich ist damit ihr innerer Zusammenhang als entfaltende Darlegung des einen Heilsglaubens gesetzt. Aus dieser Funktion heraus ergibt sich als Unterscheidungskriterium zu sonstigen religiösen Schriften, dass jene von allen Irrtümern völlig frei sind, während diese Irrtümern ausgesetzt sein können¹⁴⁷⁷.

Für die Binnenbetrachtung des die Glaubensregel begründenden Kanons folgt, dass die Wahrheit der Aussagen in gleicher Weise für alle Arten von Schriften, Texten und Stellen gelten muss. Fausto Sozzini setzt dagegen innerhalb des Kanons Differenzen: 'Das Heil besteht darin, dass wir innerhalb der Schrift dasjenige für wahrhaft halten, was sich auf die wahre Lehre bezieht'¹⁴⁷⁸. Dieses Kriterium gestattet aber, so kritisiert Calov, 'dass die Schrift in vielen Dingen Irrtümer enthalten kann, so etwa in Geschichtsdarstellungen, Gleichnissen oder vielen anderen Aussagen, die sich nach Sozzinis Urteil nicht auf die wahre Lehre beziehen'¹⁴⁷⁹. Das Ungenügen dieses Kriteriums wird nach Calov – modern gesprochen – aus der Tatsache deutlich, dass der durch die Verbalinspiration gesetzte faktische Zusammenhang zwischen Lehre und Geschichtsdarstellungen eine einheitliche Glaubenswelt begründet. Das erlaubt keine Unterscheidung zwischen einem notwendig wahren Kern und einer in dieser Hinsicht unbedeutenden Hülle: 'Wenn auch der Argwohn in Bezug auf 'unbedeutende Details' nicht offen den Argwohn gegen die Kernaussagen erkennen lässt, so führt doch das Zugeständnis oder die argwöhnende Vermutung des Irrtums in jenen Dingen dazu, dass auch die wahre Lehre unter den Vorbehalt des Irrtums gerät'¹⁴⁸⁰: "Denn auch Historien und Gleichnisse tragen viel zur Wahrheit der Lehre bei"¹⁴⁸¹. Worin dieser gewichtige Beitrag besteht, ob in der Entfaltung oder der Vermittlung der Lehre mit der geschichtlichen Situation, lässt Calov offen. Das ist insofern auch unerheblich, als 'alles in der Schrift Geschriebene auf die christliche Lehre hin gesammelt ist und

¹⁴⁷⁶ "Unde etiam hoc discrimen est inter libros *Canonicos, regulam fidei* constituentes, & quosvis alios" SAS II, 22b, V.

¹⁴⁷⁷ "quod *illi* ab omni errore prorsus immunes sint, *hi* autem erroribus obnoxii esse possint." SAS II, 22b, V.

¹⁴⁷⁸ "Si salus est, *ut credamus id verissimum esse*, quicquid continetur in Scriptura, quod ad *veram doctrinam* pertinet, ut vult *Socinus*" SAS II, 22b, VI.

¹⁴⁷⁹ "utique Scriptura in plerisque poterit errores quosdam continere, utpote in *historicis, parabolis, & aliis plurimis*, quae in Scripturis habentur, ac iudicio *Socini* ad *veram doctrinam* non pertinent" SAS II, 22b, VI.

¹⁴⁸⁰ "si in his admittatur *error*, vel *erroris suspicio*, tunc ne quidem id, quod ad *veram doctrinam* in S. literis pertinet, *suspicione erroris* vacabit" SAS II, 22b, VI.

¹⁴⁸¹ "quandoquidem & *Historiae, & Parabolae* plurimum faciant ad *veritatem doctrinae*" SAS II, 22b, VI.

damit den Glauben fordert¹⁴⁸². Versucht man, Calovs Intention von heute her zu verstehen, kann man sagen: Die Schrift insgesamt ist kein Tatsachenbericht, sondern die "eine() Lebenswelt des Volkes Gottes"¹⁴⁸³, die aber für Calov durch gegenständlich richtig Berichtetes uns gegenübertritt und sich 'öffnet'. Und so betrifft die Glaubensforderung nicht Teile der Schrift oder ausgewählte Verheißungen, sondern 'alles insgesamt in der Schrift Enthaltene'¹⁴⁸⁴. Das Fazit lautet daher, "dass alles in der Schrift Dargelegte äußerste Wahrhaftigkeit besitzen muss"¹⁴⁸⁵.

Aufgrund der Postulate der Inspirationslehre würde aus dem Vorhandensein von Irrtümern jedoch noch fundamentaler folgen, dass der Status der Schrift, als Ganze Wort Gottes zu sein, durch das Vorhandensein von Irrtümern in ihr aufgehoben wäre. 'Denn abhängig von der Wahrheit ihrer Aussagen wäre die Schrift teils Verbum Dei, teils aus menschlicher Erfindungsgabe hervorgegangenes verbum humanum'¹⁴⁸⁶.

In letzter Konsequenz kehrt sich die Annahme von Irrtümern in Teilen der Schrift gegen die ganze Schrift: 'wir könnten nämlich nicht der *Unfehlbarkeit* der Schrift sicher sein'¹⁴⁸⁷. Steht ein Irrtum an einer Stelle fest, verfällt jede Schriftstelle dem Vorbehalt des Irrtums: 'Denn wenn die Heiligen Schriftsteller an einer Stelle irrten, was soll uns dessen versichern, dass sie an anderen Stellen nicht irrten?'¹⁴⁸⁸. Die Konsequenz wäre ruinös: "Die Gewissheit und göttliche Wahrheit der gesamten Schrift wäre gefährdet"¹⁴⁸⁹. Der Heilsglaube verlöre sein göttliches Prinzip, so dass "unser Glaube an die Schrift als ungewisser (Glaube) auch nicht göttlich wäre"¹⁴⁹⁰. Denn die untrennbare Einheit von *notitia* und *fiducia* impliziert, dass dasjenige, "was der Möglichkeit ausgesetzt ist, durch den Irrtum beschädigt zu werden, lediglich einen menschlichen Glauben verdient"¹⁴⁹¹. Dann ist aber - modern gesprochen - dem religiösen Sicherungsverlangen in seinem Bedürfnis nach 'Letztbegründung' die tragende Basis entzogen¹⁴⁹².

¹⁴⁸² "quin imo *omnia*, quae scripta sunt in S. literis ad nostram *doctrinam* faciunt, fidemque nostram *postulant*." SAS II, 22b, VI.

¹⁴⁸³ Baur (*Sola Scriptura*), S. 78.

¹⁴⁸⁴ "*Credendum* est non alicui saltim *particulae* *Scripturae*, vel quibusdam *oraculis* in *Scriptura*; sed *omnibus* in *universum*, quae in S. literis continentur." SAS II, 22b, VI.

¹⁴⁸⁵ "Oportet ergo ut *omnia* sint *verissima*, quae in *eisdem* *proponuntur*." SAS II, 22b, VI.

¹⁴⁸⁶ "Si ... *errores* ... *occurrunt* in S. literis, utique *universa scriptura* non erit *Verbum Dei*, sed *partim Verbum Dei*, *partim &* in quibusdam *Verbum humanum*, seu *humano ingenio prolatum*." SAS II, 23a, VII.

¹⁴⁸⁷ "Si in *Scripturis* *errores* quidam, etsi *leviores*, *occurrunt*, non poterimus certi esse de *infallibilitate Scripturae S.*" SAS II, 23a, VIII.

¹⁴⁸⁸ "Si enim in uno alterove *errare* potuerunt *Scriptores S.*, quis certos nos reddet, quod in *aliis* etiam non *erraverint*?" SAS II, 23a, VIII.

¹⁴⁸⁹ "Quo pacto *periclitabitur universa S. Scripturae* *certitudo* ac *veritas divina*." SAS II, 23a, VIII.

¹⁴⁹⁰ "*fides* nostra in *scripturam* non erit *certa*, neque *divina*" SAS II, 23a, VIII.

¹⁴⁹¹ "*quia* quod *errori* *obnoxium* esse potest, non *aliam* *meretur fidem*, quam *humanam*." SAS II, 23a, VIII.

¹⁴⁹² "Semper etiam ita *haerebit mens* nostra, neque *firmiter innitetur* *iis*, quae in *scriptura* *reperiuntur*, siquidem *ultima analysis* *fieri* *debeat* in *scriptorum probitatem*, *diligentiam*, *fidem*, *eamque errori obnoxiam*." SAS II, 23a, VIII.

Ἀνάλυσις (lt. 'resolutio') ist ein philosophisch fixierter Term. Sie bezeichnet den Vorgang, durch den ein Ganzes in seine Teile oder ein Zusammengesetztes in seine Bestandteile auseinandergelegt wird ("Resolutio est, qua totum in suas partes, aut Compositum in sua simplicia resolvitur." In der Logik ist damit die Zergliederung eines Satzes in seine Propositionen bzw. der Propositionen in ihre einfachen Begriffe gemeint ("resolvitur conclusio ratione materiae in suas propositiones, & hae in simplices terminos." Zitate aus Hoecker (*Clavis Philosophica*), S. 33.

Calovs 'ultima ἀνάλυσις' ist das 'nicht-weiter Zergliederbare' oder 'unhintergebar-Konstitutive'. Modernisierend wird der Ausdruck mit 'Letztbegründung' übertragen.

Abschließend unterzieht Calov die Ergebnisse der sozinianischen Exegese und die Verschiedenheit der prinzipiellen Äußerungen sozinianischer Theologen in dieser Frage der Kritik. Erstens ist es den Sozinianern weder gelungen, einen Irrtum in der Schrift nachzuweisen, noch, als schlagendes Indiz für einen solchen, miteinander unvereinbare Aussagen in der Schrift¹⁴⁹³.

Zweitens widersprechen die prinzipiellen Aussagen der Sozinianer einander. Das Lehrbekenntnis der Sozinianer, der Rakower Katechismus, 'verneint, dass sich in den neutestamentlichen Schriften falsche oder einander widersprechende Aussagen finden'¹⁴⁹⁴. Diese allgemeine Aussage widerspricht entweder den eingangs zitierten Aussagen Fausto Sozzinis oder sie setzt unausgesprochen eine Unterscheidung zwischen relevanten, zum Lehrkern gehörenden Aussagen und unbedeutenden Aussagen voraus, deren Falschheit gar nicht interessiert. Auch Völckel¹⁴⁹⁵ hat allem Anschein nach in der Frage der prinzipiellen Irrtumslosigkeit der Schrift eine von Sozzini abweichende Position: 'Das Glaubensurteil der Einzelnen wie der gesamten Kirche bedarf einer gewissen Regel und Norm, mit der es übereinstimmen muss, wenn es nicht irren will'. Das Bedürfnis nach einer solchen Norm verweist uns an das Wort Gottes und die Schrift: "Diese Norm ist nach dem Bekenntnis aller das Wort Gottes; und es kann ohne den Argwohn des Irrtums nirgendwo anders her gewonnen werden als aus den Heiligen Schriften selbst, über deren Wahrheit der gesamte orbis Christianus zusammenstimmt."¹⁴⁹⁶ Auch ein von Völckel zustimmend zitiertes Augustinzitat widerspricht der Unwahrheiten monierenden These Sozzinis: "Es gehört sich nicht, über eine so erhabene Autorität (wie die Schrift) zu urteilen, auch wenn das in ihr Enthaltene nicht einleuchtet; denn wir ordnen ihr unseren Verstand unter und nehmen für gewiss an und für recht und wahrhaft gesagt, auch was unseren Blicken verschlossen ist"¹⁴⁹⁷. Völckel stellt also fest: Die Schriftauslegung hat sich leiten zu lassen von dem Grundsatz, dass die Schrift nicht unter dem Vorbehalt des Zweifels, sondern dem Vorbehalt der Wahrheit steht. Selbst Sozzini minimiert seine kritische Aussage: Unstimmigkeiten sind zwar festzustellen; damit liegen jedoch weder Irrtümer noch Widersprüche vor¹⁴⁹⁸.

Die sozinianische Position geht aus von den - durch das moderne exegetische Urteil bestätigten - als miteinander unvereinbar angesehenen

¹⁴⁹³ "Accedit, quod ... *nullum errorem, nullum contradictionem veram* in Scripturis S. admissam hactenus proferre potuerint adversarii." SAS II, 23a, IX. Calov verweist auf seine offensichtlich bereits abgeschlossene, lange Zeit aber nicht zum Druck gegebene 'Germanica Socinismi confutatio'. Dass eine solche 'contradictio vera' noch nicht gefunden wurde, muss selbst Sozzini zugeben; Calov verweist auf dessen "lectiones sacrae".

¹⁴⁹⁴ Vgl. Catech. Racoviens. cap. 1, p. 6, zitiert nach SAS II, 23a, X: "*quod in horum scriptorum libris nihil omnino sit, quod aut sibi contrarium aut falsum sit.*"

¹⁴⁹⁵ Zu Völckel s. oben S. 146.

¹⁴⁹⁶ "*quod tum singulorum fidelium, tum totius Ecclesiae iudicium ad certam aliquam regulam ac normam conformari oporteat, si modo errare nolit: quodque haec norma omnium confessione Dei verbum sit, & quod Dei Verbum absque erroris suspitione non aliunde, nisi ex sacris literis, de quarum Veritate universus Christianus Orbis consentiat, peti possit*" Confessio Völckel. de vera religione, zitiert nach SAS II, 23a, X.

¹⁴⁹⁷ "*Non oportet de tam sublimi autoritate iudicare, etiamsi quid inibi non lucet, quoniam submittimus ei nostrum intellectum, certumque habemus, etiam quod clausum est aspectibus nostris, recte veraciterque dictum esse*" zitiert nach SAS II, 23a, XI.

¹⁴⁹⁸ Vgl. auch den in dieser Frage von Fausto Sozzini herangezogenen Chrysostomus: "Notanda ... Chrysostomi ... sententia, quod discrepantia quidem ἐν μικροῖς sit in Evangelistis, non a. oppositio, vel error ... *Nam aliud est, inquit, diversa dicere, aliud pugnantia.*" Chrysostomus, hom. 1 in Mt, zitiert nach SAS II, 23a, X.

Differenzen in der Geschichtsdarstellung der Evangelien. Verantwortlich dafür, so die historisierende Erklärung der Sozinianer, sind die individuellen intellektuellen und darstellerischen Fähigkeiten der in dieser Hinsicht profanen Geschichtsdarstellern gleichgeordneten neutestamentlichen Autoren. Von Irrtümern bleibt die Zuverlässigkeit der Überlieferung des wahren Lehrkerns jedoch unberührt. Diese Abstufung nach Graden der Wahrheit ist gut vereinbar mit den in vorigen Abschnitten entfalteten sozinianischen Aussagen zur religiös-anthropologischen Situation: Da das religiöse Angebot, das auf ein entsprechendes Begehren trifft, im Lehrkern gesammelt ist, ist das Eingeständnis von Irrtümern in Geschichtsdarstellungen für das religiöse Bewusstsein von nachrangiger Bedeutung. Die Schrift, darauf beharrt Völckel, bleibt Ort des Verbum Dei und dieses ist die für das Urteil des Glaubens notwendige 'certa regula ac norma'.

Allerdings ist in dieser Aussage schon die Differenz zur orthodoxen Position ausgesagt. Für diese *ist* die Schrift Verbum Dei; für die Sozinianer formuliert Völckel: "Dei Verbum ... non aliunde, nisi ex sacris literis ... peti possit". Die Frage bleibt: *Welches ist* das Wort Gottes der Heiligen Schriften? Auf welche Weise wird es ermittelt? Völckel sagt eben *nicht* eindeutig, die *Schrift selbst* sei die *Norm* für das christliche Urteil. Seine Aussagen sind offen für die Position, dass das normierende Wort Gottes eine zu erschließende Zwischengröße ist, die aus der Begegnung der Schrift mit der Vernunft gewonnen wird. Erst dieser vermittelten Norm ist die Vernunft zu unterwerfen.

Mit ihrer Ablehnung der Inspirationslehre und positiv dem Verständnis der Schrift als Augenzeugenbericht kappen die Sozinianer die direkte Linie der Verantwortlichkeit Gottes für sein Wort. Nach ihrer Ansicht begründet sich die biblische Wahrheit aus der Übereinstimmung des Jesus in Sonderoffenbarungen Mitgeteilten mit seiner Verkündigung und aus der Übereinstimmung des von den neutestamentlichen Schriftstellern als Augenzeugen Wahrgenommenen mit dem von ihnen Berichteten. Das notionale Element der Fides gründet im Rückgang der Überlieferungskette auf Gott selbst. Das fiduziale Element gründet in der verlässlichen Evidenz des selbst Wahrgenommenen. Überzeugte Menschen überzeugen Menschen. Dass diese Überzeugung richtig ist, gründet wiederum in der Voraussetzung, dass der Mensch sich in dem Maße durchsichtig ist, die es ihm erlaubt, die subjektive Evidenz als Kriterium der Wahrheit zu nehmen. Für den Geist als im Zusammenhang der Bewahrheitung der theologischen Aussagen notwendige Größe besteht kein Bedürfnis, weil der Mensch zur Zustimmung nicht aus der Verkehrung heraus überführt werden muss. Der Sammlung aller unter dem einen wirkenden Geist steht gegenüber die Hinwendung einzelner zur wahren Lehre. Der durch die Schrift gesetzten einen Lebenswelt des Gottesvolkes steht gegenüber der isolierte Einzelne auf seinem individuellen Heilsweg, für den religiöse Relevanz nur die aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang isolierbare und hinsichtlich des Woher ihrer Wahrheit auch isoliert dastehende materiale Forderung des Gotteswillens besitzt.

Calov vertritt demgegenüber die totale Wahrheit der Schrift. Welche Funktion hat diese und wie verhält sich deren Begründung zu den im vorigen Abschnitt entfalteten Aussagen zum Status der Schrift als Wort Gottes? Als erstes ist festzuhalten, dass die historischen und gleichnishaften

Darstellungen als Entfaltungen der offenbaren Wahrheit in die geschichtliche Welt der damaligen Empfänger der Anrede des redenden und handelnden Gottes ernst genommen werden. Sie sind Verstehenshilfe und Zeugnisse vollzogener Applikation der Lehraussagen, paradigmatischer Lebensraum göttlichen Wirkens. Sämtliche Aussagen der Schrift sind auf den Glauben hin gesammelt und tragen in dieser Hinsicht zu unserer Belehrung bei. Calovs Rede von der durch den Gesamtbestand der Schrift gebildeten 'regula fidei' ist jedoch nicht so zu verstehen, als sei die Kenntnis der ganzen Schrift unabdingbare Voraussetzung für den Heilsglauben hinsichtlich der auch für diesen notwendigen *notitia*, denn sonst würde die Unterscheidung zwischen notwendigen und nicht notwendigen Glaubensartikeln wegfallen¹⁴⁹⁹.

Unausgeglichen mit den im vorigen Kapitel entfalteten Begründungen ist Calovs Ableitung des Status der Schrift als Wort Gottes aus der Verbalinspiration. Hier beansprucht Calov die Verbalinspiration zur autoritativen Absicherung der Wahrheit der Schriftaussagen. Die Wahrheit des Textbestandes wird explizit als Prinzip der Gewissheit des *Verbum Dei* eingeführt (Argumente V und VIII).

Dieses Verfahren ist kritisch zu analysieren und zu beurteilen. Die Schwierigkeit besteht noch nicht darin, dass die Schrift *Wort Gottes* aus zwei Gründen ist, einmal aufgrund ihrer erwiesenen Fähigkeit, Glauben zu stiften und dann wegen ihrer inneren Ursachen durch die Verbalinspiration (VII). Problematisch ist jedoch, dass der Status der Schrift als Wort Gottes *wird*¹⁵⁰⁰ und zugleich in der Schrift als ihr voraus liegend vorausgesetzt ist. Deutlich ist diese Unausgeglichenheit zu erkennen in Argument VIII¹⁵⁰¹, wo die 'infallibilitas' der Schrift, ein zentraler Begriff der vorigen Ausführungen, nicht dem Glauben *wird*, sondern nur theoretisch aufgrund der Verbalinspiration eingefordert wird. Im soteriologisch relevanten Zusammenhang formuliert: Die 'infallibilitas' ist zugleich 'Konsequenz' der erfahrenen Rechtfertigung und deren Voraussetzung. Gegen einen solchen Einwand könnte Calov erwidern: Erst die Überzeugung von der Wahrheit der Schrift ermöglicht doch deren vertrauenswürdige Inanspruchnahme durch den glaubenden Christen. Dem ist zu entgegen: Der Glaube ist insofern voraussetzungslos, als seiner erfahrenen und dann in Axiomata objektivierten Wahrheit keine theoretische Überzeugung vorausgeht, sondern allein die Anrede durch die Schrift. Zudem ist es nicht der Fall, dass Calov mit *Controversia Secunda* an das Ergebnis des Gewordenseins der Schrift zum Wort Gottes für den Glauben anknüpft. Die Beanspruchung der gesamten Schrift als *Verbum Dei* geschieht damit unvermittelt.

Es droht die Gefahr, dass der Charakter der Schrift als *Verbum Dei* prinzipialisiert wird und damit die Textwahrheit (VII¹⁵⁰²) statt der Fähigkeit zur Konversion und ihrer Eigenschaft, lebendig zu machen, im Mittelpunkt des apologetischen Interesses steht¹⁵⁰³. In diese Richtung deutet die Exegese

¹⁴⁹⁹ Vgl. dazu die Ausführungen von Jung (Calov), S. 301ff. und die Auseinandersetzung um die Geltung der Glaubensartikel im Soc. prof. (dt.), Das Dritte Theil. Vom Glaubens-Artickeln ingemein, S. 45b-60b.

¹⁵⁰⁰ Entfaltet in *Controversia Prima*; dazu oben S. 281.

¹⁵⁰¹ S.o. S. 290, Anm. 1483.

¹⁵⁰² S.o. S. 290, Anm. 1482.

¹⁵⁰³ Vgl. dazu auch die hier nicht dargestellte Kontroversfrage zur Unversehrtheit der Textzeugen.

Socinismus profligatus lt. Sectio Secunda, *Controversia Tertia: Utrum Scriptura S. penitus incorrupta credenda sit, num vero corruptelae quaedam in S. literis admitti possint, aut debeant?* SAS II, 23a-24b; Socinismus profligatus dt., Ander Theil, Von der H. Schrift. IV. Kapitel: Von der Lauterkeit der H. Schrift. Wie diese von

von Joh 16, 13, nach der das 'in alle Wahrheit Führen' allein inhaltlich, nicht aber als Existenzbewegung, verstanden ist; der nur historisch relevante Wahrheitsbezug einer Schriftaussage zum tatsächlichen Geschehen wird überbetont und droht isoliert zu werden. Mit den Worten des modernen Kritikers gesagt: Das Hauptgewicht der Aussage, die Schrift ist Wort Gottes, hat aber darauf zu liegen, dass der Charakter des Verbum Dei darin besteht, den jeweils heutigen Hörer von sich abzuziehen und in die heilvolle Begegnung mit dem Heil zu führen.

Hinter Calovs die Wahrheit aller Schriftaussagen absichernden Ausprägung der Inspirationslehre steht ein Sicherungsverlangen als religiöses Postulat. Ein nachweisbarer Irrtum in einer Aussage der Schrift impliziert, dass alle anderen Aussagen und letztlich die Schrift als Ganze unter dem Vorbehalt des Irrtums stehen müssen¹⁵⁰⁴; mit der theologisch ruinösen Konsequenz, dass der Schrift kein Glaube oder Vertrauen entgegengebracht werden kann (VIII). Diese Folgerung verweist darauf, dass die Kritik nicht Calovs Motive außer acht lassen darf, die ihn bestimmt haben, vehement für einen 'gewissen und irrumsfreien Text' einzutreten. Obwohl Calov die Folgerung an dieser Stelle nicht ausspricht, ist doch klar, dass im Fall eines 'klärungsbedürftigen Textes' der Vernunft die Aufgabe zufiele, die Widersprüche und Irrtümer in der Schrift ausfindig zu machen. Die Bestreitung im vorgeblich Kleinen hat aber schon das Ganze im Visier¹⁵⁰⁵. Denn ist dieses Einfallstor geöffnet, wird nicht die Schrift von sich her dem Glauben gewiß, sondern bedarf als externer verifizierender Größe der Vernunft: "Dahin gehet endlichen diese Teuffelische Lehr / daß sie allen Glauben aufhebet / alle Schrift verdächtig / oder zweifelhaftig machet!"¹⁵⁰⁶

Exkurs: Die sozinianischen Einwendungen gegen den einen Text und den einen Sinn der Schrift

Diese Warnung, die der moderne Leser vielleicht als Ausbruch abschieben möchte, welchen der Polemiker sich schuldig ist, äußert Calov zu Recht. Dies belegen die sozinianischen Aussagen zur Frage der Unversehrtheit der Textzeugen sowie zu dem theoretisch-hermeneutischen Problem der Möglichkeit und Notwendigkeit eindeutiger Auslegung.

Hinsichtlich der Textzeugen äußern die Sozinianer die Überzeugung¹⁵⁰⁷, dass manche Schriftstellen verderbt seien. Durch die Unachtsamkeit und

den Socinisten gekräncket werde? SAS III, 30b-33b und Systema (Tomus I) 731-736, Caput IV: De Scriptura Sacra, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Puritate Fontium, Quaestio XXX: Utrum textus Ebraeus in Vet: Graecus in Nov: Testamento corruptus sit?

¹⁵⁰⁴ Zu den bei Calov sich unaufgeklärt durchsetzenden metaphysischen Vorgaben vgl. unten S. 347.

¹⁵⁰⁵ Vgl. Baur (Erben) S. 107f. Er attestiert der Orthodoxie in dieser Frage das "gute Gespür" dafür, "daß die Bestreitung der Singularia das Ganze im Visier hat."

¹⁵⁰⁶ SAS III, Socinismus profligatus dt., Das II. Kapitel. Von der Wahrheit der heiligen Schrift. Wie die Socinisten die göttliche Wahrheit der H. Schrift anfechten? S. 29a: "*universa scriptura non erit Verbum Dei*", "*non poterimus certi esse de infallibilitate Scripturae* S.", "*periclitabitur universa S. Scripturae certitudo ac veritas divina*" alle Zitate aus Argument VIII.

¹⁵⁰⁷ Vgl. im folgenden Socinismus profligatus lt. Sectio Secunda, Controversia Tertia: Utrum Scriptura S. penitus incorrupta credenda sit, num vero corruptelae quaedam in S. literis admitti possint, aut debeant? SAS II, 23a-24b; Socinismus profligatus dt., Ander Theil, Von der H. Schrift. IV. Kapitel: Von der Lauterkeit der H. Schrift. Wie diese von den Socinisten gekräncket werde? SAS III, 30b-33b und Systema (Tomus I) 731-736, Caput IV: De Scriptura Sacra, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Puritate Fontium, Quaestio XXX: Utrum textus Ebraeus in Vet: Graecus in Nov: Testamento corruptus sit?

Unkenntnis der Abschreiber seien Textfehler entstanden¹⁵⁰⁸, die verhinderten, dass aus der Vielzahl der Kodizes und Handschriften ein eindeutiger Rückschluss auf den ursprünglichen Textbestand möglich sei; wenn er denn überhaupt noch tradiert werde. Da diese Textverderbnis nur Schriftstellen ohne größere Bedeutung betreffe, sei deshalb doch nicht die Schrift insgesamt zu beargwöhnen¹⁵⁰⁹; es könne nämlich das ausgefallene Sinnelement aufgrund der schriftinternen Konformität hinsichtlich des Gesamtduktus der Lehr- und Geschichtsaussagen, treffend und zuverlässig ergänzt werden¹⁵¹⁰.

An dieser Stelle sind nun nicht Calovs Argumente für die vollständige Unverfälschtheit der Textzeugen zu erörtern und deren Implikationen für die Schriftlehre zu bewerten. Wichtig in diesem Zusammenhang ist allein Calovs Hinweis darauf, dass die von den Sozinianern für verderbt angesehenen Textstellen entgegen deren Behauptung exegetisch und systematisch relevant sind. Denn nach dem Urteil Calovs rekurrieren die Sozinianer auf die Textverderbnis als Ausflucht, um bestimmten für ihre Theologie systematisch besonders schwierigen Aussagen das Gewicht zu nehmen¹⁵¹¹. Solche Stellen sind etwa Röm 9, 5; 1 Tim 3, 16; Hebr 10, 7 als Zitat von Ps 40; Apg 20, 8 und 7, 14 oder 1 Joh 5, 7¹⁵¹². Auch wenn aus heutiger Sicht die Sozinianer in Bezug auf das Komma Johanneum exegetisch sicher im Recht sind, zeigt doch Calovs Zusammenstellung der Stellen, dass die Behauptung des Rakower Katechismus, die Verderbnisse bezögen sich auf Textstellen ohne größere Bedeutung, aufgrund des tatsächlichen systematischen Gewichts dieser Stellen eine verschleiende Irreführung der orthodoxen 'Umwelt' ist. So erweist sich die sozinianische

¹⁵⁰⁸ "*multa vestigia corruptionis vel depravationis Scriptorum culpa admissae in N. T. extare.*" Autor disp. contra Jud. Resp. ad quaest. 21; "*V.T. tot vulnera sive per incuriam, sive per inscitiam librariorum acceperit.*" a.a.O. respons. ad 24 quaest, zitiert nach SAS II, 23b.

¹⁵⁰⁹ "*Catech. Racov. non rejecit omnino eam sententiam, quod in Scripturis quaedam depravata sint quoad ea, quae non sunt magni momenti; negat tamen ea suspectam reddere Scripturam sacram.*" zitiert nach SAS II, 23a-b.

¹⁵¹⁰ "*depravatio sit aliquot locorum singularium, ex quibus nec doctrina, nec historia mutetur*" Faustus Socinus, Librum de autoritate scripturae, zitiert nach SAS II, 23b.

"weil die verfälschte Stücklein nicht könnten verborgen bleiben / wenn daran gelegen wär / darumb daß solche Sachen mit den andern nicht übereinkommen." SAS III, S. 30b.

¹⁵¹¹ "In quibusdam etiam locis hoc utuntur Socinistae effugio, quod *textus Scripturae corruptus sit*" Faustus Socinus, contr. Wujek., zitiert nach SAS II, 23b.

¹⁵¹² Vgl. die Verweise auf die sozinianischen Schriften in SAS II, 23b.

Röm 9, 5: ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός

1 Tim 3, 16: καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον:

Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί

Ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι

ᾤφθη ἀγγέλοις

Ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσι

Ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ

Ἀνελή(μ)φθη ἐν δόξῃ

Hebr 10, 7 als Zitat von Ps 40, 7-9: Τότε εἶπον Ἰδου ἤκω ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ τοῦ ποιῆσαι ὁ Θεὸς τὸ θέλημά σου

Apg 20, 8: ἐν τῷ ὑπερώῳ

Apg 7, 14: ἐν ψυχαῖς ἑβδομήκοντα πέντε

1 Joh 5, 7: ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ καὶ ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσὶν καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐπὶ τῆς γῆς τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἶμα.

Behauptung der Textverderbnis als Prolongation der 'purgativen' Funktion der Ratio hinein in die Quellenkritik.

Auch in der Frage des Ziels der Auslegung bestreiten die Sozinianer den Status der Schrift als eindeutiges Fundament der Auslegung¹⁵¹³. Bezogen auf den konkreten Fall der Auslegung von Joh 8, 58 behauptet Schmalz, 'es sei ausreichend zu zeigen, dass die strittigen Worte anders gelesen werden können als der orthodoxe Gegner beansprucht und dass damit ein anderer Sinn – welcher immer das auch sei – in ihnen enthalten ist als der, den die orthodoxen Theologen dem Schriftwort andichten'¹⁵¹⁴

Schmalz behauptet also, das Ziel der Auslegung liege nicht darin, den einen eindeutigen Sinn einer jeden Schriftstelle festzustellen; es sei vielmehr hinreichend, die semantisch möglichen Interpretationsvarianten unentschieden nebeneinander zu stellen. Zur Auslegung von Joh 8, 58 behauptet Schmalz denn auch¹⁵¹⁵: "Um die gegnerische Auslegung zu Fall zu bringen, ist es nicht notwendig, dass wir zeigen, 'Abraham wird' *must* hier notwendigerweise von der zukünftigen Zeit verstanden werden; sondern ausreichend ist (zu zeigen), 'Abraham wird' *könne* von der zukünftigen Zeit verstanden werden."¹⁵¹⁶

Dieses sozinianische exegetische Verfahren ist ein Kampfprinzip (*ad evertendam*), das als Bezugsrahmen die gegnerische Auslegung besetzt; es erzielt 'Offenheit' in dem Sinn, dass exegetische Ergebnisse den Status von mehr oder weniger plausiblen 'Behauptungen' erhalten.

Calov stellt demgegenüber klar, dass, auch wenn im Auslegungsvorgang Verständnisdifferenzen abzarbeiten sind¹⁵¹⁷, dies immer mit dem Ziel geschieht, den einen vom Hl. Geist intendierten Sinn einer Schriftstelle zu gewinnen¹⁵¹⁸.

Der erste Schritt der sozinianischen Exegese besteht, wie die Beispiele des Exkurses besonders deutlich zeigen, darin, Stabilität zu zertrümmern und Eindeutigkeit zu zersplittern, um damit die Möglichkeit zu schaffen, unter der Anleitung der Vernunft das sozinianische Lehrgebäude zu konstruieren. Zu untersuchen, ob, inwiefern und mit welchem Recht die Vernunft dazu befähigt sein soll, ist Aufgabe des folgenden Kapitels.

¹⁵¹³ Vgl. im Folgenden Socinismus Profligatus It., Sectio Secunda, Membrum II. De Scripturae Interpretatione, Controversia Quinta: Utrum in Scripturae S. expositione sufficiat docere, quis sensus esse possit, non quis sensus sit Verborum Spiritus Sancti? SAS II, 35a-b; Socinismus profligatus dt., Ander Theil, Von der H. Schrift, XIII. Kapitel: Von unterschiedener Deutung der Sprüche, SAS III, 44a-45a und Systema (Tomus I) 671-673, Caput IV: De Scriptura Sacra, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Interpretatione Scripturae, Quaestio XX: Utrum in Scripturae S. expositione sufficiat docere quis sensus esse possit, etiamsi quis sensus sit verborum Spiritus S. non doceatur?

¹⁵¹⁴ "Satis est, inquit, docuisse verba illa aliter legi POSSE, & proinde alium sensum, quicumque tandem ille sit, in illis contineri quam is est, quem adversarii ei affingunt" Schmalz, ref. Franz., zitiert nach SAS II, 35a.

¹⁵¹⁵ Die Sozinianer verstehen Joh 8, 58 wie erwähnt als Prophezeiung Christi: 'bevor Abraham zum Vater vieler Völker wird, bin ich das Licht der Welt'. Zur orthodoxen Auseinandersetzung mit der sozinianischen Auslegung von Joh 8, 58 vgl. oben S. 188.

¹⁵¹⁶ "Ad evertendam adversariorum sententiam non necesse est, ut dicamus, Fieri Abraham, necessario hic de tempore futuro intelligendum esse, sed SATIS est, Fieri Abraham, de futuro tempore intelligi POSSE." Schmalz, ref. Ravensp., zitiert nach SAS II, 35a. Calov verweist darauf, dass sich auch Fausto Sozzini in 'de Jesu Christo servatore' gleichsinnig äußert.

¹⁵¹⁷ "Regula interpretationis ... certa est: Non esse a proprietate vocis discedendum, nisi ipsa Scriptura S. id cogat. Hac autem stante non integrum est dicere, verba Scripturae ita vel ita accipi posse, sed in sensu proprio necessario acquiescendum est." SAS II, 35b, IX.

¹⁵¹⁸ "Quia unius Scripturae textus non est nisi unica tantum sententia, quam scilicet ipse Spiritus S. intendit. Unius dicti, unus tantum est sensus literalis." SAS II, 35a, I.

2.2 Interpretation der Schrift

2.2.1 Der Vorgang der Auslegung

2.2.1.1 Das heilvolle Verständnis der Schrift und die Erleuchtung

Der Ausgangspunkt der Kontroverse¹⁵¹⁹ ist die Frage, ob der Hl. Geist in der Begegnung von Schrift und Mensch notwendig hinzukommen muss, damit der "Verstandt der Schrift" (Soc. Prof. dt.) gewährleistet ist, oder ob es dazu des Hl. Geistes nicht bedarf. Was bedeutet daher 'die Schrift zu verstehen'? Die Frage wird im Socinismus profligatus (lt.) und im Systema unter verschiedenen Oberbegriffen abgehandelt, nämlich unter 'de Interpretatione' und 'de Perspicuitate' Scripturae Sacrae. Beide mal ist die Frage, ob eine 'specialis' oder 'singularis illuminatio' nötig ist, um das in der Schrift Geoffenbarte 'in heilvoller Weise zu vernehmen'. 'Die Schrift verstehen' bedeutet, die Schrift in der Weise zu verstehen, die ihrem Selbstverständnis als Schrift angemessen ist; nämlich so, dass die Anrede der Schrift das Heil des Menschen bewirkt.

Die Frage nach dem Verstehen, so dürfen wir die Einordnung der Kontroverse unter den genannten Oberbegriffen auslegen, besitzt zwei Aspekte: Die optische Metaphorik der perspicuitas bringt zum Ausdruck, wie sich die Schrift dem *Anblick* des Menschen darstellt, nämlich als durchsichtig. Bei der interpretatio geht es dann um die Aktivität des Menschen, die Calov, was für das Verständnis seiner Schriftlehre einzuschärfen ist, als durch die Selbstausslegung der Schrift bewirkte und umgriffene versteht.

Calov bezieht sich bei seiner Auseinandersetzung vor allem auf Ostorodt: "Es irren diejenigen auf gefährliche Weise, die behaupten, dass die Hl. Schrift ohne eine besondere innere Erleuchtung und ohne eine außerordentliche Offenbarung des Hl. Geistes auf keine Weise Glauben und Gehorsam in den Menschen hervorbringen könne"¹⁵²⁰. Ostorodt nimmt eine klare Absage an jede im Einzelnen wie immer differenzierte Position vor, die für ein Wirken der Schrift im Menschen eine Beteiligung des Hl. Geistes in jedem Fall als notwendig ansieht. Ein Wirken des Geistes ist damit aber nicht prinzipiell, etwa in einem späteren Stadium ausgeschlossen. Auch ohne ursprüngliche Beteiligung des Hl. Geistes kann der Mensch in der Begegnung mit der Schrift ein 'heilvolles Verständnis' der Schrift erlangen. 'Heilvoll' ist die Schrift dann 'verstanden', wenn sie zum Glauben an die Wahrheit des angebotenen Heilswegs führt, der in ethischem Gehorsam zu begehren ist. So gefasst sind 'Glaube' und 'Gehorsam' die beiden zentralen Momente im sozinianischen Verständnis des Christlichen.

¹⁵¹⁹ Vgl. im Folgenden Socinismus profligatus lt., Sectio Secunda, Membrum II. De Scripturae interpretatione; Controversia Prima: An ea, quae in Scripturis revelantur, sine interna speciali illuminatione Spiritus S. possint salutariter percipi? SAS II, 31a-32a; Socinismus profligatus dt., Ander Theil, Von der H. Schrift, IX. Kapitel: Von Nothwendigkeit der Erleuchtung deß H. Geistes zum Verstandt der H. Schrift, SAS III, 39a-40a und Systema (Tomus I) 656-659, Caput IV: De Scriptura Sacra, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Perspicuitate Scripturae Sacrae, Quaestio XVI: Utrum ad Scripturae S. intelligentiam salutarem opus sit singulari Spiritus S. illuminatione?

Zum Thema auch Jung (Calov), S. 88-108; dazu oben S. 264 – 270.

¹⁵²⁰ "periculose eos errare, qui statuant, quod Scriptura S. sine speciali aliqua interna illuminatione & singulari revelatione Spiritus S. nullo modo fidem atque obedientiam in hominibus operari possint(!)." Ostorodt, Institutio, zitiert nach SAS II, 31a.

Calov bestreitet, dass die sozinianische Position dem Selbstverständnis der Schrift angemessen sei: Wir räumen ein, dass man ohne die besondere gnadenhafte Erleuchtung durch den Hl. Geist den äußeren Sinn der Schrift erlangen kann, wie ihn auch die Unfrommen haben; ohne besondere Erleuchtung des Hl. Geistes kann die Schrift jedoch keinesfalls heilvoll gehört, gelesen und verstanden werden, so dass wir dem Wort die volle Zustimmung geben und durch es den rettenden Glauben empfangen¹⁵²¹.

Calov unterscheidet vom heilvollen ein äußeres Verständnis der Schrift. Das Wirken des Geistes besteht nun nicht darin, die offenbarten Inhalte zu erweitern, sondern es bewirkt die besondere Annahme der Schriftinhalte. Das Verstehen der Schrift geschieht durch äußerliches Hören, Lesen und innerliches Begreifen. Es kommt darin zum Ziel, dass es 'heilvoll und mit Frucht' geschieht.

Worin besteht die vom Aufnehmen der Schrift zwar verschiedene, doch organisch mit ihm zusammengehörende 'heilvolle Frucht'? Sie besteht in einer vollständigen Zustimmung zum Wort und im Aufnehmen des heilvollen Glaubens aus dem Wort. Beide Momente sind dem Verstehen der Schrift konsekutiv zuzuordnen. Das ganze Geschehen stellt *einen* Vorgang dar. Der 'plenus assensus' und die 'fides salvifica' stehen sogar asyndetisch nebeneinander, so dass sie als zwei gleichwertige Merkmale desselben Geschehens zu verstehen sind. Die 'gänzliche und vollständige Zustimmung' ist schon Heilsglaube. Denn sie ist Vertrauen auf die Richtigkeit der in der Schrift offenbarten Inhalte.

Im Argument ist der Objektwechsel von der Schrift (Scripturam S. salutariter audiri...) zum Wort (ut Verbo plenum assensum praebeamus...) zu beachten. Die Orthodoxie glaubt also nicht an die Schrift, sondern an das Wort. Das Wort ist als Anrede eine dynamische, der Text der Hl. Schrift die 'statisch' vorliegende, den Inhalt der Anrede darbietende Größe. Beide liegen dabei für Calov ineinander. Diese Beobachtung entspricht der Interpretation von Abschnitt 1, nach der die Schrift die Fähigkeit besitzt, ihren Status als Wort Gottes selbst zu erweisen.

Diese Zustimmung, das besagt Calovs These, ist unmöglich ohne ein besonderes Wirken des Hl. Geistes¹⁵²². Der Mensch verfügt nicht aktuell über diejenigen Kräfte, sich zur völligen Zustimmung zur Schrift zu bestimmen, und auch der Glaube ist kein Vermögen, das in den natürlichen Fähigkeiten des Menschen angelegt ist. Vielmehr entzieht sich das 'zum Glauben Kommen' seiner Verfügbarkeit. Warum? Calov begründet seine Auffassung in einem dreistufigen Argument aus der Schrift.

Zum heilvollen Aufnehmen der Schrift sind die göttliche Erleuchtung und Bekehrung des Menschen notwendig (Argumente I - II); das Geschehen dieser Bekehrung ist allein Gottes gnadenhaftes Wirken und damit in allen seinen Momenten den natürlichen Kräften des Menschen entzogen

¹⁵²¹ "Quaquam ... largiamur, externum Scripturae sensum sine speciali gratiosa illuminatione Spiritus S. obtineri posse, quomodo etiam impii eundem habent, mi- // nime tamen concedere possumus Scripturam S. salutariter & cum fructu audiri, legi & intelligi posse, ita ut Verbo plenum assensum praebeamus, fidem salvificam inde concipiamus, sine speciali illuminatione Spir. S." SAS II, 31a-b.

¹⁵²² Für das Verständnis der Argumente Calovs ist es wichtig sich vor Augen zu halten, dass Calov in dieser Kontroverse den Aspekt behandelt, welche Kräfte zum heilvollen, Glauben hervorbringenden Verständnis der Schrift notwendig sind. Die *Weise des Zusammenwirkens* von Schrift und Geist (Rathmann) ist an dieser Stelle nicht von Bedeutung und wird daher über das eingangs Gesagte hinaus nicht thematisiert. Nur soviel sei gesagt: 'specialis' und 'singularis' bedeutet nicht eine *einmalige* 'Initialzündung' durch den Hl. Geist, sondern dessen *besonderes* und *einzigartiges* Wirken.

(Argument III); die anthropologischen Aussagen der Schrift über den unwiedergeborenen Menschen sagen eindeutig aus, dass der Mensch aus seinen 'natürlichen Kräften' heraus unfähig ist, ein heilvolles Verständnis der Schrift zu erlangen (Argumente IV - VII).

Calov setzt ein: "Weil nach dem Zeugnis der Schrift notwendigerweise die göttliche Erleuchtung, Segnung, Bekehrung dazu benötigt wird, dass wir die Schrift mit Frucht lesen und Glauben aus ihr aufnehmen"¹⁵²³. Die Schrift bezeugt in beiden Testamenten, dass zur heilvollen Erkenntnis ihrer selbst ein göttliches Wirken nötig ist, das den Menschen umstellt. Wenn aber dieses Wirken die notwendige Bedingung dafür ist, dass der Mensch die Schrift 'in heilvoller Weise verstehen und ihr die vertrauensvolle Zustimmung entgegenbringen kann', so folgt, dass die dem Menschen eigentümlichen Kräfte dafür nicht ausreichen. Es bedarf der 'gnadenhaften Tätigkeit Gottes'¹⁵²⁴.

Calov führt eine breite Anzahl an Schriftbelegen dafür an, dass nach der Schrift diese notwendige Bekehrung der verursachenden Tätigkeit des Menschen vollständig entzogen ist. Das beschreibt die Schrift, indem sie die Ursache der Bekehrung allein der göttlichen Gnade¹⁵²⁵, vielmehr Gott allein zuschreibt (Ez 11, 19; 36, 26; Jer 23, 39). Den Vorgang der 'conversio' beschreibt die Bibel sprachlich äußerst differenziert: Der Aussage von der Alleinwirksamkeit Gottes entsprechen Aussagen der Art, dass Gott den Geist des Verständnisses gibt und die Augen des Geistes öffnet (1 Kön 3, 9; 8, 58; Ps 119, 18; Apg 16, 14; 26, 12; 2 Kor 4, 6; Eph 1, 17; 4, 7); er allein schafft ein neues Herz (Ps 51, 7), erneuert das Herz (Ez 4, 22), macht das Herz lebendig (Jes 57, 15), wandelt das Herz (Hiob 12, 24); bricht es (1 Kön 11, 2), beschneidet es (Dtn 30, 6), reinigt es (Apg 15, 9) und bekehrt und gebiert es damit wieder (1 Pet 1, 3; Tit 3, 5). Die Folgerung lautet: "Indem allein der Gnade unsere Bekehrung zugeschrieben wird, ist auch das Entstehen des Glaubens und das heilvolle Verständnis der Schrift dieser zuzuschreiben"¹⁵²⁶. Der Glaube ist von der Bekehrung zwar sprachlich unterschieden, jedoch nicht ohne sie zu denken, ja, so legt Calovs Formulierung nahe, zugleich (wie auch die heilvolle Wahrnehmung der Schrift) mit ihr gegeben.

Auch für den Glauben nennt die Schrift Gott und nicht den Menschen als Ursache: Grundsätzlich qualifiziert sie den Glauben als Geschenk Gottes und schreibt ihn damit der göttlichen Gnade zu (Joh 6, 29; Kol 2, 12; Eph 1, 19). Dass wir von Gott irgendetwas heilvoll erkennen, wird Gott zugeschrieben und ist von Gott (2 Kor 3, 5; 2, Tim 2, 7); ebenso, dass wir das von Gott Erkannte mit Zustimmung billigen (Dtn 29, 3; Joh 16, 13; Lk 24, 34). Dass wir Glauben empfangen und Christus anhängen, ist vom Hl. Geist (1 Kor 12, 3) und auch das 'Glauben-Wollen' wird ihm zugeschrieben

¹⁵²³ "Quia requiritur necessario *divina illuminatio, benedictio, conversio* ad id, ut scripturam cum fructu legamus, fideque inde concipiamus, teste *Scriptura* (Mt 11, 27; 16, 17; Ps 119, 12)". Diese allgemeine Bestimmung wird noch mit den Begriffen der biblischen Anthropologie spezifiziert: Es ist nötig, dass Gott das Gedeihen gibt (1 Kor 3, 7), dass er den Menschen in seiner Mitte erleuchte (Eph 1, 17), so dass er das Licht des Evangeliums in unseren Herzen entzündet (2 Kor 4, 6). SAS II, 31b, I.

¹⁵²⁴ "Non ergo sine hac gratiosa operatione Dei propriis viribus homo salutariter Scripturam S. intelligere, eique assensum fiducialem praebere potest." SAS II, 31b, I.

¹⁵²⁵ "Quicquid *soli gratiae divinae* vindicatur, id utique homini sine illa gratia adscribendum non est." SAS II, 31b, II.

¹⁵²⁶ "Cum ergo gratiae adscribatur nostra conversio, utique fidei collatio & salutaris Script. perceptio ei quoque tribuenda erit." SAS II, 31b, II.

(Phil 2, 9; Joh 1, 13). Gott wird der Beginn (Phil 1, 6 u.a.), das Wachstum (Lk 17, 15 u.a.) und die Vollendung des Glaubens (Phil 1, 6; 2 Thess 1, 4) zugeschrieben. So gilt als Fazit: "alle Vollzüge und Momente des Glaubens werden der göttlichen Gnade zugeschrieben"¹⁵²⁷. Der aus der Schriftlektüre hervorgehende Glaube bedarf zu seinem Entstehen mehr als nur der Begegnung der beiden Größen Gott und Mensch, nämlich des gnadenhaften Wirkens Gottes¹⁵²⁸. Die 'hermeneutischen Eigenaussagen' der Schrift widerlegen die sozinianische Position.

Der dritte Schritt der Argumentation entfaltet die anthropologischen Aussagen der Schrift hinsichtlich der Fähigkeiten des gefallen Menschen, die heilsrelevanten Dinge zu erfassen. Der Mensch ist vor dem Wirken des Geistes insgesamt 'homo non renatus'¹⁵²⁹, 'homo animalis'¹⁵³⁰ und 'homo non conversus'¹⁵³¹. Allgemein und umfassend gilt: 'Der natürliche Mensch entbehrt jeglicher Befähigung zu den geistlichen Dingen'¹⁵³².

Mit all dem ist jedoch nicht gemeint, der natürliche Mensch könne kein Verständnis der Schriftinhalte dem Wortsinn nach erlangen. Bestritten wird das Verständnis der *spiritualia qua spiritualia*. Das Entscheidende kann der Hörer oder Leser nicht leisten. Denn er "kann ohne die besondere Gnade des Heiligen Geistes nicht aus eigenen Kräften die offenbarten *Spiritualia* begreifen und dieselben mit Zustimmung billigen und vertrauensvoll ergreifen"¹⁵³³.

Den festgestellten 'allgemeinen Mangel' des 'homo non renatus' präzisiert die Schrift als Blindheit des Geistes: "Weil der unwiedergeborene Mensch des geistlichen Lichtes ermangelt, so dass er von den geistlichen Dingen ohne Gnade des Hl. Geistes nichts heilvoll verstehen kann, wie auch immer es ihm von außen offenbart und entgegengestellt wird, da er einen verfinsterten Verstand besitzt (etc.)"¹⁵³⁴. Die Lichtmetaphorik verdeutlicht das Sachproblem: Der Geist des Menschen ist zwar der Ort der Erleuchtung, aber er ist aus sich kein geistliches Licht¹⁵³⁵. Seine in ihm liegenden Möglichkeiten erlauben es ihm nicht, die von ihm wahrgenommenen geistlichen Dinge so aufzunehmen, dass er sie in ihrer heilvollen Eigenart erkennt und zu fassen bekäme: "Wer nämlich in geistlicher Hinsicht im Geist erblindet ist, der kann das Licht des göttlichen Wortes nicht sehen, bevor er vom Hl. Geist erleuchtet wird"¹⁵³⁶.

¹⁵²⁷ "omnes actus & gradus fidei gratiae divinae adscribuntur." SAS II, 31b, III.

¹⁵²⁸ "Qui ergo *sine divina gratia* fides e scripturis hauriri possit?" SAS II, 31b, III.

¹⁵²⁹ Argumente IV und V.

¹⁵³⁰ Argument VI.

¹⁵³¹ Argument VII.

¹⁵³² "Quia homo non renatus omni plane potestate in spiritualibus destitutus est (Ps 24, 1; Ps 53, 3f.; Röm 3, 11f.18.23)" SAS II, 31b, IV.

¹⁵³³ "Qui autem orbatus est *omni* spirituali facultate, is absque *speciali gratia* Spiritus Sancti non potest propriis viribus spiritualia revelata percipere, eademque assensu probare, & fiducialiter apprehendere." SAS II, 31b, IV.

¹⁵³⁴ "Quia homo non renatus destituitur *luce spirituali*, ut de spiritualibus rebus absque Spiritus S. gratia nihil possit salutariter intelligere, utut ipsi externe reveletur ac proponatur, cum *intellectum* habeat obtenebratum (Eph 4, 8) *Cor* obscuratum (Röm 1, 21) ... non sit *intelligens* (Röm 3, 11) nec percipere possit Verbum Dei (Mt 13, 4; 15, 7) non ob // Verbi obscuritatem (Ps 19, 9) sed ob mentis nostrae excoecationem (2 Kor 4, 4; Eph 4, 18)". SAS II, 31b-32a, V.

¹⁵³⁵ Vgl. anders als Goethe: "Wär nicht das Auge sonnenhaft, // Die Sonne könnt' es nie erblicken; // Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, // Wie könnt' uns Göttliches entzücken?" Hamburger Ausgabe, Bd. 1, S. 367.

¹⁵³⁶ "Qui enim spiritualiter excoecatus est mente, is lucem divini verbi videre non potest, priusquam illuminetur a Spiritu S." SAS II, 32a, V.

Der Lichtmetaphorik entspricht die abstrakte Redeweise von den unterschiedlichen 'Eignungsgrundlagen' (ικανότητα ad percipiendum): Diejenigen, die der unerleuchtete Mensch gebraucht und die allein ihm zur Verfügung stehen, sind für das Verständnis der Spiritualia nicht geeignet. Die 'Verstehenshorizonte' sind verschieden, "weil der fleischliche Mensch keine geeignete Beschaffenheit besitzt, um die geistlichen Gegenstände aufzufassen"¹⁵³⁷.

Die erkenntnisbezogene Folgerung aus den Schriftaussagen formuliert Calov mit den Begriffen der theoretischen Philosophie: "Was nun der unwiedergeborene Mensch nicht auffassen kann, sondern für dumm und widersprüchlich ansieht, das vermag die sich selbst überlassene Ratio ohne Gnade des Hl. Geistes keinesfalls in seinem vollen und eigentlichen Begriff zu ergreifen."¹⁵³⁸ Die Folgerungen beziehen sich somit auf das Erkennen und den Erkennenden. Die Argumentation spitzt sich auf die Frage nach der Suffizienz des rationalen Erfassens der Credenda zu, wie sie durch die *Ratio* als intellektuelles Vermögen mittels des *Begriffs* (conceptum) als dem geistigen Ausdruck der Sache geschieht. Nach Aussage der Schrift kann die sich selbst überlassene, allein mit den in ihr liegenden Möglichkeiten operierende Ratio die Credenda in ihrer Eigenart nicht in hinreichender Weise erfassen. Die Credenda sind so nicht rational *erfassbar*.

Das ist nicht allein ein Defizit des Vermögens. Sondern dieser Sachverhalt ist der Vernunft aus sich heraus nicht durchsichtig. Nach der Maßgabe ihrer eigenen Kriterien urteilt sie über die Credenda und hält sie für widersprüchlich. Das Ungenügende dieses Versuches, die Credenda zu erfassen, äußert sich schließlich darin, dass die Ratio den der Sache in ihrem Wesen angemessenen Begriff nicht zu bilden vermag. Für den Erkennenden gilt somit ein Doppeltes: Er vermag aus seinen natürlichen Kräften heraus die Spiritualia nicht aus dem Verständnis des Hl. Geistes heraus zu verstehen¹⁵³⁹. Die Begegnung des Menschen mit der Schrift führt nicht zum Verständnis der Credenda 'wie sie eigentlich gemeint sind'. Die natürlichen Kräfte des Menschen intendieren gar nicht, das Göttliche zu verstehen, sondern sie sind geradezu auf das gerichtet, was der göttlichen Weisheit widerspricht¹⁵⁴⁰. Weder die Einsichtnahme selbst noch die ihm vorausgehende Intention ist geeignet, die Credenda in ihrem wahren Sein zu erfassen.

Ihre Zuspitzung erfährt diese Überlegung mit der Ausweitung in das allgemein Anthropologische: "Weil der nicht bekehrte Mensch Fleisch ist, vom Fleisch geboren (Joh 3, 6), Gott gegenüber feindlich gesonnen und von Gott abgewendet (Röm 3, 12; 5, 10), Knecht der Sünde (Joh 8, 24; Röm 6, 14), erstorben in Sünden (Eph 2, 1; 3, 18) und daher durch die Natur vollkommen untauglich ist (Röm 3, 19), kann er nicht irgendein Gutes tun (Mt 12, 34; Joh 15, 5; Röm 11, 32). Alle seine Handlungen und

¹⁵³⁷ "Quia *homo animalis* nullam habet ικανότητα ad percipiendum spiritualia objecta (1 Kor 2, 14: Non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei; stultitia illi sunt, & non potest intelligere; Röm 8, 6f.: Sapientia carnis est inimicitia adversus Deum, Legi Dei non subicitur, nec potest quidem.)" SAS II, 32a, VI.

¹⁵³⁸ "Quod autem homo non renatus percipere non potest, sed stultum & absurdum censet, id utique ratio sibi relicta sine Spiritus S. gratia pleno & proprio conceptu apprehendere minime valet." SAS II, 32a, VI.

¹⁵³⁹ "Quicumque ex mente Spiritus S. non potest intelligere spiritualia, sibi proposita, illi certe falso adscribitur, quod viribus naturalibus eadem intelligere possit." SAS II, 32a, VI.

¹⁵⁴⁰ "Quicumque non potest non sapere ea, quae repugnant divinae sapientiae, is divinam sapientiam propriis viribus assequi non valet." SAS II, 32a, VI.

Überlegungen sind allein böse (Gen 6, 5)"¹⁵⁴¹. Die Vielzahl der exegetischen Belege soll die anthropologische Grund- und Totalbestimmung über den Menschen hinsichtlich seiner Beschaffenheit und seiner Fähigkeiten nach dem Fall bezeugen. Er *will nicht* verstehen. Theologisches Erkennen geschieht nicht in einem theoretischen und neutralen Raum. Die grundlegende Abstoßung der Credenda geht ihm immer voraus.

Daraus ergibt sich erneut eine doppelte Folgerung: Der natürliche Mensch vermag sich nach der gegebenen Grundbestimmung nicht aus sich selbst heraus zur 'Nicht-Abstoßung' zu bestimmen: "Wer also könnte sich durch die natürlichen Kräfte zum Glauben auf geistliche Weise vorbereiten, oder aus den eigenen Kräften aus der Schrift ohne die Gnade des Hl. Geistes Glauben und Gehorsam empfangen?"¹⁵⁴². Der Glaube ist der Herkunft nach dem Menschen etwas Fremdes. Denn es ist unmöglich, dass der Mensch durch dieselben Kräfte, die dem Verständnis der geistlichen Dinge widerstreben, in der Lage sein sollte, den Glauben als die für das Erfassen der geistlichen Dinge angemessene Weise in sich und aus sich selbst heraus hervorzubringen und wäre es nur vorbereitend.

Für die 'vires naturales' des unwiedergeborenen Menschen gilt ausdrücklich: Diesen Fähigkeiten, denen überhaupt die Aufgabe zufällt, die ihnen entgegen gestellten geistlichen Dinge zu erfassen, hängt durch ihre Natur eine derartige dem Erkennen voraus laufende Verderbnis an, dass sie (davon) abgehalten werden und umso weniger die von außen vorgelegten geistlichen Gegenstände zu erfassen vermögen. Von diesen Kräften wird zu Unrecht gesagt, sie seien ohne besondere Gnade des Hl. Geistes empfänglich für die geistlichen Objekte¹⁵⁴³. Die Gesamtheit der natürlichen geistigen Vermögen des Menschen ist nicht ausreichend, die geistlichen Objekte in adäquater Weise zu ergreifen. Denn der Glaube selbst als glaubende Zustimmung zu dem aus der Schrift Erkannten ist nicht weniger geistgewirkt und geisthaft als seine Gegenstände. Die soteriologisch-hamartiologischen Bestimmungen von Fleisch und Geist umgreifen und prägen Calovs Hermeneutik.

Dieses Ergebnis erläutert und verifiziert Calov nunmehr, indem er auf die Erzählungen der Schrift verweist: Menschen hören die Worte des Heils, sind jedoch ohne den 'sensus salutaris'. Sie ermangeln teils der notwendigen Erleuchtung des Hl. Geistes, teils verstocken sie sich gegen diese¹⁵⁴⁴: Als Beispiel dienen die Pharisäer und Schriftgelehrten (Mt 23, 2 u.a.), die deshalb Blindenführer genannt werden, weil sie kein geisthaftes Verständnis der göttlichen 'Orakel' besitzen (Mt 15, 15; 23, 16), aber auch diejenigen Hörer Christi, die ohne besondere Gnade die Mysierien des Himmelreichs

¹⁵⁴¹ "Quia homo non conversus *caro est de carne natus* (Joh 3, 6). Deo inimicus & aversus a Deo (Röm 3, 12; 5, 10) *Servus peccati* (Joh 8, 24; Röm 6, 14) *mortuus in peccatis* (Eph 2, 1; 3, 18) ideoque per naturam plane ... *inutilis* est (Röm 3, 19) nec quicquam boni facere potest (Mt 12, 34; Joh 15, 5; Röm 11, 32). Omnes ejus actiones & cogitationes tantum malae sunt (Gen 6, 5)". SAS II, 32a, VII.

¹⁵⁴² "Qui ergo posset per *vires naturales* sese ad fidem spiritualiter praeparare, aut propriis viribus fidem & oboedientiam e Scriptura sine Spiritus S. gratia concipere?" SAS II, 32a, VII.

¹⁵⁴³ "Quibuscunque facultatibus alioquin rerum sibi oblatarum spiritualium capacibus ejusmodi adhaeret *per naturam praevitas & corruptio*, per quam impediuntur, quo minus objecta spiritualia extrinsecus oblata capere possint, illae falso dicuntur absque Spiritus S. gratia singulari capaces objectorum spiritualium." SAS II, 32a, VII.

¹⁵⁴⁴ "*Exempla* prostant in Scripturis eorum, qui Scripturas quidem legerunt, ac audierunt, sensum vero earundem salutarem non habuerunt, ideo, quod destituti fuerint gratiosa illuminatione Spiritus S. vel eidem repagulum posuerint". SAS II, 32a, VIII. Vgl. im folgenden die Ausführungen in Argument 8.

nicht erkennen konnten (Mt 3, 11); ja sogar die Jünger Christi selbst, die die von Christus verkündigte Auferstehung nicht verstehen konnten, weil ihnen ihr Geist noch nicht geöffnet war (Lk 18, 31), so dass der Herr selbst ihnen die Schrift öffnen musste (Lk 24, 32).

Diese Schriftstellen illustrieren am Beispiel der in der Bibel berichteten 'Wirklichkeit des Verstehens' die von Calov angeführten exegetischen Belege für die Notwendigkeit der Erleuchtung durch den Hl. Geist für ein heilvolles Verständnis der Schrift. Auch wenn die Notwendigkeit des 'von außen wirkenden Hl. Geistes' nicht explizit ausgesagt ist, wird doch deutlich, dass die sozinianische Überzeugung, für die heilvolle Begegnung des Menschen mit der Schrift sei die Stimmigkeit von religiösem Begehren und religiösem Angebot ausschlaggebend, durch diese Beispiele widerlegt wird. Es sei denn, die Sozinianer wollten behaupten, alle angeführten Beispiele handelten nur von 'viris improbis'.

Überdies ist die Gesamtlage der sozinianischen Aussagen in dieser Frage erneut uneinheitlich. Denn der Rakower Katechismus erklärt 'den starken Dissens in der Auslegung der Schrift damit, dass die Menschen die aus dem Himmel kommende Hilfe des Hl. Geistes nicht erbitten würden und diese folglich nicht besäßen'¹⁵⁴⁵. Damit wird diese Hilfe als zum Verständnis der Schrift notwendig angesetzt. Der Geist gilt an dieser Stelle des Katechismus als vereinheitlichendes Prinzip der Auslegung, da er in das eine richtige Verständnis der Schrift einführt, das ihrem Selbstverständnis entspricht¹⁵⁴⁶.

In dieser Kontroverse über die Interpretation der Schrift wiederholt sich auf anderer Ebene die Eingangskontroverse um den Status der Schrift als Wort Gottes. Denn Ostorodt setzt offensichtlich die sozinianische Unterscheidung zwischen dem vir probus und dem vir improbus voraus. Der vir probus antwortet aufgrund seiner Rechtschaffenheit, die in seinem religiösen Begehren zum Ausdruck kommt, auf die Information der Schrift mit Glauben und Gehorsam. Diese Möglichkeit ist in seinen natürlichen Kräften begründet.

Stellt man die Position der Sozinianer im Schlagwort derjenigen Calovs gegenüber, so ist Schriftverstehen bei den Sozinianern subjektzentrierte Aneignung, hingegen bei Calov Zu-eignung; auch wenn - empirisch gesehen - eine Handlung des verstehenden Menschen 'vorliegt'. Aus dieser grundsätzlichen hermeneutischen Festlegung folgt, dass die Sozinianer den Hl. Geist und dessen Wirken nur als Hilfsmittel der natürlichen Kräfte verstehen können, keinesfalls aber als externe Größe, welche per se deren Umgriff entzogen ist.

Wenn Calov dagegen das Wirken des Hl. Geistes als notwendig für ein heilvolles Verständnis der Schrift ansieht, so stellt sich die Frage: Wodurch ist dieses heilvolle Verständnis charakterisiert? Was genau unterscheidet dieses von der sozinianischen Bestimmung der Begegnung von Schrift und Mensch? Dem sozinianischen vir probus würde Calov das äußere Verständnis, das auch die Ungläubigen besitzen, zugestehen. Aber schon diese sozinianische Unterscheidung ist nach Calov ungenügend.

In Aufnahme der sozinianischen Terminologie sind für Calov alle Menschen in ihren gesamten Fähigkeiten 'improbi'. Wobei die orthodoxe Bestimmung

¹⁵⁴⁵ "quod tantus sit dissensus de Scripturae S. sensu, id inter alia exinde provenire, quod homines nempe donum Spiritus S. ac coeleste auxilium, quod Deus omnibus largitur, dies ac noctes id ipsum petentibus, minime expetant" Catech. Rakoviensis, zitiert nach SAS II, 32a, IX.

¹⁵⁴⁶ "Scripturam non posse debito modo intelligi" SAS II, 32a, IX.

der anthropologischen Fundamentalsituation die Verkehrung des Menschen weit schärfer aussagt: Der Mensch als Fleisch dient seiner Natur nach mit willentlicher Zustimmung der Sünde und ist als Feind Gottes auf alles andere als auf Gott aus - ethisch qualifiziert ist er böse, erkenntnistheoretisch versucht er die sich anbietende Wahrheit abzustoßen. Zum heilvollen Verständnis der Schrift bedarf es daher notwendig der Bekehrung und des Glaubens.

Wodurch unterscheiden sich das sozinianische und das orthodoxe Verständnis von 'fides'? Was genau geschieht nach Calov in der Begegnung des Menschen mit der Schrift? 'Heilvoll und fruchtbringend' (These) ist diese, wenn wir 'dem Wort vollständige Zustimmung darbieten und heilbringenden Glauben aus ihr aufnehmen' (These), wenn wir die Schrift 'auf heilvolle Weise verstehen und ihr vertrauensvolle Zustimmung entgegenbringen' (Argument I), 'aus der Schrift Glauben schöpfen' (Argument III), 'die offenbarten Spiritualia auffassen, dieselben mit Zustimmung billigen und vertrauensvoll ergreifen' (Argument IV).

Erstens gilt: Schriftlektüre und Glaube sind zusammengebunden, der Glaube entsteht aus der Schriftlektüre. Der Heilsglaube ist aber nichts anderes als das vollständige, vorbehaltlose Zustimmung zum Wort. Die Schrift wird für den Glaubenden zum Wort Gottes durch das Wirken des Hl. Geistes¹⁵⁴⁷.

Wort Gottes ist es für den Glaubenden, wenn dieser den in der Schrift offenbarten Spiritualia, so wie sie offenbart sind (notitia) ohne den Rest eines inneren Vorbehaltes (fiducia) zustimmt (assensus).

Damit ist auch das Schlichtingsche Verständnis von assensus abgewiesen: Die glaubende Zustimmung ist kein Beipflichten zu einem voraus laufenden vernünftigen Urteil¹⁵⁴⁸. Sie erfolgt nicht auf ein evidente Kriterien der Wahrheit für sich reklamierendes Vernunfturteil, dem Vertrauen entgegengebracht würde. Die Zustimmung ist auch nicht eine selbstbestimmte Möglichkeit des Menschen, der durch wiederholende Einstimmung den Glauben vorbereitet ((non) posset per *vires naturales* sese ad fidem spiritualiter praeparare; Argument VII). Er folgt vielmehr auf die Umstellung des natürlichen Menschen zum Glaubenden – wobei die Rede von 'Folgen' nicht im Sinn eines kausalen Folgeverhältnisses, sondern als begriffliches Auseinanderlegen der miteinander gegebenen Momente zu verstehen ist.

Die entscheidende Differenz zwischen einem rational-äußerlichen und einem glaubenden Erfassen der Credenda liegt also in dem Moment der fiducia, das auch den assensus qualifiziert. Auf der Ebene des Wahrheitsbegriffs lautet die Differenz: Dort ist wahr, was dem Kriterium vernünftiger Evidenz entspricht. Hier ist wahr, was aus der Schrift nach von der Schrift her verantworteten Auslegungsregeln evident oder gewiss ist wegen der durch die Schrift gewirkten vollständigen Zustimmung.

Daraus folgt nun: Das menschliche Einsichtsvermögen ist nicht theoretisch-neutral. Grundlegendes Kriterium der Wahrheit ist nicht die intellektuelle Durchsichtigkeit einer Res, sondern das 'einer Wahrheit Vertrauen-Können'. Die Frage nach der Wahrheit oder dem adäquaten Maßstab der Wahrheit der Credenda ist damit eine Machtfrage. Die auf den Evidenzkriterien ihres Urteils beharrende Ratio (stultum et absurdum censet ratio sibi relicta;

¹⁵⁴⁷ Wie Geist und Wort verknüpft sind, wurde oben beim Referat der Rathmannschen Kontroverse skizziert. Vgl. oben Abschnitt S. 269.

¹⁵⁴⁸ Vgl. dazu ausführlicher unten S. 333 – 336.

Argument VI) steht gegen die Zustimmung, Gewissheit und Evidenz bewirkende Schrift. Wenn aber der Mensch die Credenda nicht verstehen kann, und das bedeutet, die Zustimmung zu den von der Schrift offenbarten Credenda verweigert, dann ist sein Versuch der vernünftigen Begründung des Christlichen eine subtile Form des Widerspruchs. Unter dem Schein des aufrichtigen Interesses an der Wahrheit ist dieses Verhalten eine pervertierte Weise, sich die Wahrheit der Schrift 'vom Leibe zu halten' und sich ihr gegenüber zu verweigern. Damit ist jedoch der Anspruch, dass die Credenda auch im Modus vernünftigen Argumentierens ausgesagt werden können, nicht aufgegeben: Der Glaubende versteht die Credenda 'ex mente Spiritus Sancti' (Argument VI), nicht 'in demselben Sinn wie der Hl. Geist', sondern 'in dem vom Hl. Geist gemeinten Sinn'. Die Unterscheidung muss festgehalten werden: Der Glaube beansprucht nicht, die Seinsstruktur der Spiritualia rational durchsichtig machen zu können. Das muss er aber auch nicht, da die Kenntnis des 'wie etwas ist' keine hinreichende Bedingung dafür darstellt, 'was überhaupt wahrer Weise ist'. Der Glaube hängt nicht an der rationalen Einsicht in den Modus einer Sache, sondern an der von der Schrift offenbarten Wahrheit und durch sie gewirkten Überzeugung, dass eine 'Res' sich genau in dieser Weise verhalte. In der Schriftauslegung besteht die Aufgabe der Ratio darin, das Offenbarte nach von der Schrift vorgegebenen hermeneutischen Prinzipien zu entfalten.

2.2.1.2 Unmittelbare Offenbarungen

Es ist – ungeachtet der allgemeinen Festlegungen Ostorodts¹⁵⁴⁹ – eine aus den schwärmerisch-spiritualistischen Wurzeln stammende Besonderheit der sozinianischen Schriftauslegung, anzunehmen, dass zum Verständnis dunkler Schriftstellen für den heutigen Ausleger unmittelbare Offenbarungen notwendig seien¹⁵⁵⁰. Ihre Funktion ist nach Ansicht der Sozinianer erläuternder Art: Sie sollen den tatsächlichen Sinn bestimmter schwierig zu verstehender Schriftstellen erschließen, beweisen und erklären¹⁵⁵¹: "Ostorodt fordert unmittelbare Offenbarungen, um die prophetischen Schriften und den größten Teil der Johannesapokalypse zu verstehen; er meint, ohne diese könne der Sinn des Hl. Geistes nicht erfasst werden."¹⁵⁵² Der Wortsinn dieser Schriften ist sperrig oder mehrdeutig. Intendiert ist aber dasjenige Verständnis solcher Stellen, das der Hl. Geist selbst beabsichtigt hat. Um den 'kryptischen Aussagen' diesen Sinn abzugewinnen, sind unmittelbare Offenbarungen nötig. Das Erfordernis unmittelbarer Offenbarungen ist Bestandteil eines 'hermeneutischen Konzeptes': "Die Propheten nämlich und besonders die Apokalypse könne

¹⁵⁴⁹ Vgl. oben Anm. 1516. Für die Klärung der aufgeworfenen Alternative vgl. dann besonders S. 307f.

¹⁵⁵⁰ Vgl. im Folgenden Socinismus profligatus lt., Sectio Secunda, Membrum II. De Scripturae Interpretatione, Controversia Secunda: Utrum immediatis revelationibus inniti jam possimus in explicandis Scripturis S. sive vaticiniis, sive aliis testimoniis? SAS II, 32b-33a; Socinismus profligatus dt., Ander Theil, von der H. Schrift, X. Kapitel, Von unmittelbaren Offenbarungen, SAS III, 40a-b und Systema (Tomus I) 341-346, Caput III: De Revelatione Divina, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Revelatione Divina, Quaestio III: Utrum revelationes post excessum Apostolorum factae, visiones, aut apparitiones Angelorum in dogmatibus fidei, aut morum probandis adhibendae? Zur Sache auch Jung (Calov), S. 91-93.

¹⁵⁵¹ Vgl. die Überschrift im Soc. prof. lt: "in explicandis" und Systema "in ... probandis"

¹⁵⁵² "Ostorodus requirit immediatas revelationes ad intelligendas Scripturas Propheticas & maximam partem Apocalypseos Johanneae, sine quibus sensum percipi Spiritus S. non posse censet." SAS II, 32b.

ohne den prophetischen Geist nicht verstanden werden; daher fordert Ostorodt, dass, eben da ja die Propheten durch den Hl. Geist geweissagt haben, so auch wir vom Hl. Geist bestimmt werden, damit wir deren Schriften verstehen."¹⁵⁵³

Der hermeneutische Vorgang ist der folgende: Die eindeutige und richtige Auslegung mehrdeutiger oder 'unsinniger' Schriftstellen soll dadurch gesichert werden, dass derjenige 'Hl. Geist', der die Propheten zur Weissagung bestimmt hat, im Ausleger erneut wirkt, so dass er das wahre Verständnis der prophetischen Schriften gewinnt. Die dunklen Worte der Schrift bergen den vom Hl. Geist beabsichtigten Sinn zwar in sich, das intendierte Verständnis kann der heutige Ausleger aber nur durch den erneut unmittelbar wirkenden Hl. Geist gewinnen¹⁵⁵⁴.

Die Sozinianer zielen also auf eine Gleich-Gestimmtheit von Autoren und Rezipienten. Die gleich-stimmende Größe heißt bei Ostorodt 'der Hl. Geist' - aber nicht der trinitarisch bestimmte. So soll derjenige Aussagesinn gewonnen werden, den der Hl. Geist selbst durch die prophetische Weissagung beabsichtigt hat. Als Beispiel für diese interpretatorische Notwendigkeit und ihren Erfolg führt Fausto Sozzini den Gewinn der nach sozinianischem Verständnis 'korrekten' Interpretation von Joh 8, 58 durch Laelio Sozzini an: 'Nach vielen Bittgebeten an Christus habe er das Verständnis ('bevor Abraham zum Vater vieler Völker wurde, bin ich das Licht der Welt geworden') durch Gott selbst offenbart bekommen'¹⁵⁵⁵.

Der sozinianische 'Versuch', durch unmittelbare Offenbarungen die Schrift auszulegen, stellt nach Calov einen illegitimen Umgang mit der Schrift dar. Calov versteht unter unmittelbaren Offenbarungen ein solches offenbarendes Wirken des Geistes, das nach der Zeit der Apostel dem Leser der Schrift vom Hl. Geist von der Schrift abgelöst eingegeben wird. Sie sind nicht zu verwechseln mit dem die Konversion und den Glauben hervorbringenden Wirken des Hl. Geistes.

Calov widerspricht der sozinianischen Konzeption in vollem Umfang: "Wir halten es keineswegs für ein sicheres Verfahren, sich beim Auslegen von Weissagungen oder anderen Aussagen der Heiligen Schrift auf unmittelbare Offenbarungen zu stützen, und wir beurteilen sie auch nicht als notwendig zum Verständnis der Weissagungen; jene 'Selbstbeweihräucherung' (gloriationem) schließlich über eine göttliche Offenbarung zur Erklärung der Worte Christi (Joh 8, 58) erklären wir für gänzlich eitel und nichtig"¹⁵⁵⁶.

¹⁵⁵³ "Prophetas nempe & cum primis Apocalypsin sine Spiritu Prophetico intelligi non posse, adeoque requirit (Ostorodus), ut quemadmodum Prophetae per Spiritum S. vaticinati sunt, ita nos quoque Spiritu S. regamur, ut ipsorum Scripturas intelligamus" SAS II, 32b.

¹⁵⁵⁴ Die sozinianische Personalinspiration kann man durchaus als supranaturalistische Vorform moderner Auslegungskonzepte verstehen, welche vom Nacherleben bzw. 'Einfühlen' als hermeneutischem Schlüssel ausgehen – nur eben ohne supranaturale Komponente.

Zur 'Einfühlungshermeneutik' Diltheys vgl. aus der Schrift von 1910 'Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften', S. 215f. In: Gesammelte Schriften, Bd. VII. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Leipzig und Berlin 1927.

¹⁵⁵⁵ "Laelium Socinum interpretationem illorum verborum Christi ... precibus multis ab ipso Christo impetrasse, nihilque esse, quod magis divinum sapiat, & a DEO ipso patefactum esse, prae se ferat." Faustus Socinus, contra Erasmum Johannem, zitiert nach SAS II, 23b. Zu Calovs Untersuchung der sozinianischen Exegese dieser prominenten Schriftstelle vgl. die Disputation zu Joh 8, 58, abgedruckt in SAS II, 430-455. Die Lesart der Biblia Illustrata lautet: Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.

¹⁵⁵⁶ "Nos vero in explicandis sive vaticiniis, sive aliis Scripturae S. dictis inniti revelationibus immediatis minime tutum censemus, nec easdem necessarias judicamus ad intelligentiam vaticiniorum, illam denique gloriationem de revelatione divina explicationis verborum Christi prorsus vanam pronunciamus." SAS II, 32b.

Dieses Interpretationsverfahren, welches darauf beruht, dass zum Verständnis besonders schwieriger Schriftstellen Parallelöffnungen durch die Sonderhilfe des Hl. Geistes notwendig sind, gewährt weder eine sichere Auslegung, noch bedarf es überhaupt des beanspruchten Wirkens des Hl. Geistes zum Verständnis der umstrittenen Schriftstellen. Der Geist ist für Calov selbstverständlich notwendig, nur eben nicht jener, der sich einer Privatöffnung verdankt: "Aus den Schriften kann nämlich keine Begründung der Notwendigkeit des prophetischen Geistes, das ist 'unmittelbarer Offenbarung', gegeben werden, um die prophetischen Schriften zu verstehen"¹⁵⁵⁷. Eine solche hermeneutische Forderung ist nicht schriftgemäß. Entscheidend dafür ist die Begründung aus 2 Petr 1, 21: "Es fordert zwar 2 Petr 1, 21 die Gnade des Hl. Geistes zur Erklärung der Heiligen Schriften; doch wird diese nicht allein erfordert, um die Weissagungen, sondern um jedwede Aussage und jeden Ausspruch der Schrift zu verstehen; und sie wird auch nicht unmittelbar von der Gottheit her übertragen, sondern durch das Medium der Schrift. Nichts anderes ist damit zum Ausdruck gebracht, als dass die Schriften von demselben Geist her verstanden werden müssen, durch den sie hervorgebracht wurden; nicht aber, dass der Hl. Geist auf dieselbe Weise übertragen wird, auf die er den Propheten gegeben war, nämlich unmittelbar."¹⁵⁵⁸ Das heißt, Autoren und Rezipienten sind nicht in derselben 'Situation'. Dem Prae der Schrift vor uns korrespondiert ein aliter bezüglich des Verhältnisses von biblischem Propheten und heutigem Ausleger.

Die Alternativen der vorigen Kontroverse werden zugespitzt: Ist das heilssuffiziente Verständnis der Schrift dem Menschen von seinen Anlagen her grundsätzlich möglich und bedarf es nur für dunkle Stellen der besonderen Hilfe des Hl. Geistes oder ist das heilvolle Verständnis jeder Schriftstelle *überhaupt* geistgewirkt? Die Schriften werden dann, und zwar in ihrem Wortsinn, heilsam (salutariter) verstanden, wenn sie durch den Geist, der mit ihnen 'vereint' ist, zum Verstehen gebracht werden. Dieser Geist, der Heilige, ist zugleich der Urheber der Schrift und ihres 'Sinnes'. D.h. Calov lehnt es ab, von einem Situationsvergleich Autor-Rezipient aus die hermeneutische Frage anzugreifen. Nach Calov ist der Geist mittels der Schreiber der Urheber der Schrift. Mittels der Schrift bewirkt der Geist dasjenige Verständnis der Schrift, das er durch die Schreiber intendiert hat. Die vom Hl. Geist intendierte Bedeutung, der Wortsinn der Schrift, und das Verständnis des Auslegers *sind* aber nicht, sondern *werden* durch den Hl. Geist identisch 'gemacht'.

Anders die Sozinianer: Unter Gnade des Geistes verstehen sie die unmittelbare Geistgabe. Die Identität von intendierter und faktisch verstandener, ausgelegter Bedeutung der Stelle soll dieselbe Weise der Geistgabe an den Hervorbringenden und den Auslegenden absichern. Nicht der Wortsinn des durch den Geist Veranlassten, sondern die Identität des Geistes der Hervorbringung und der Auslegung - also ein Tertium,

¹⁵⁵⁷ "Nulla enim I. necessitatis *Spiritus Prophetici*, h.e. *immediatae revelationis* ad intelligendas Scripturas Propheticas ratio e Scripturis dari potest." SAS II, 32b, I.

¹⁵⁵⁸ "Requirit equidem 2 Pet 1, 21 Spiritus S. gratiam ad ἐπίλυσιν S. literarum, sed ea non tantum ad *vaticinia*, sed ad *quaevis* scripturae dicta, & *Oracula* intelligenda requiritur, nec *immediate* confertur divinitus, sed mediante Scriptura: nihilque aliud innuitur, quam quod *eodem Spiritu* intelligendae sint Scripturae, quo exaratae sunt; non autem, quod *eodem modo* Spiritus S. conferatur, quo Prophetis datus fuit, h.e. *immediate*." SAS II, 32b, I. Zum Verständnis von 2 Pet 1, 21 vgl. oben S. 266.

unterschieden von der Schrift selbst - stellt die Klammer dar, die die Übereinstimmung der Intention des Hl. Geistes mit der faktischen Auslegung begründet¹⁵⁵⁹.

Dem entgegnet Calov: Diese besondere Art der Geistgabe ist nirgendwo in der Schrift verheißen¹⁵⁶⁰. Dass sie dem jeweils gegenwärtigen Ausleger zuteil werden soll, lässt sich der Schrift nicht entnehmen. Denn diese sagt deutlich, dass unmittelbares Geistwirken ausgezeichnet und zugleich begrenzt ist als ein Geschehen, das Gottes Umgang mit den Propheten und Aposteln kennzeichnet: "Solche unmittelbaren Offenbarungen haben nach der Zeit der Apostel aufgehört, und zuletzt hat Gott zu uns in seinem Sohn geredet (Hebr 1, 1). Nachdem der Kanon der Schrift festgesetzt ist und nach den Zeiten der Propheten und Apostel, deren Schriften von Gott als kanonische eingegeben sein mussten, sind unmittelbare Offenbarungen mit Recht verdächtig und man hat sich davor zu hüten."¹⁵⁶¹

Die Schrift weist zur Auslegung ihrer selbst ein anderes Verfahren an: "Wir werden vielmehr angewiesen, die Schrift aus den Schriften auszulegen (Röm 12, 6), und wir werden einzig auf die Schrift verwiesen, nicht auf unmittelbare Offenbarung (Jes 8, 20; Lk 16, 29; 2 Petr 1, 18)"¹⁵⁶².

Die Bedeutung einer Schriftaussage muss schriftimmanent gewonnen werden und muss sich mit dem decken, was andere Stellen der Schrift aussagen. Schwer zu verstehende Stellen sind von klareren Stellen her zu interpretieren, nicht aber zu isolieren und mittels unmittelbarer Offenbarung zu enträtseln. Dieses Auslegungsverfahren ist kein lediglich in sich differenzierter 'Selbstverweis' ohne erläuternde Kraft. Denn die Schrift ist eine Größe sui generis, die sich als solche durchsetzt: "Die Heilige Schrift ist hinreichend durchsichtig, sie ist die Auslegerin ihrer selbst, so dass keine außerordentliche Offenbarung zur Interpretation der Schrift nötig ist."¹⁵⁶³

Eine solche Selbstaussage der Schrift wird von den Sozinianern bestritten, indem sie zwei empirische Subjekte, die Autoren und die Rezipienten, welche durch die imaginierte Größe 'Geist' vermittelt werden müssen, ansetzen. Als supranaturales Woher dieses Tertiums nehmen sie die Gottheit an¹⁵⁶⁴, die einst inspirierte und heute durch immediate Privatoffenbarung wirkt¹⁵⁶⁵.

Diese sozinianische Auslegungslehre steht nach Calov nicht nur mit der schriftgemäßen Interpretationslehre im Widerspruch, ihr mangelt es auch an innerer Logik: Wozu sollte Gott dazu in den Schriften dunkle Weissagungen verkündigt haben, wenn es ohnehin nötig ist, dass der Sinn dieser

¹⁵⁵⁹ Dieses Verständnis eines Gleichen, welches die Identität von intendierter und hermeneutisch erschlossener Bedeutung sichert, erinnert an Schleiermachers hermeneutisches Konzept. Vgl. bereits oben S. 306 die Rede vom Geist als 'gleich-stimmende Größe'.

¹⁵⁶⁰ "Nulla promissio erat in Scripturis de immediata revelatione." SAS II, 32b, II.

¹⁵⁶¹ "Cessarunt adhaec *immediatae* ejusmodi *patefactiones* post Apostolorum tempora, ac novissime locutus est Deus nobis in Filio suo (Hebr 1, 1). Post constitutum canonem Scripturae ac tempora *Prophetarum & Apostolorum*, quorum scripta debebant esse *θεόπνευστα*, ceu canonica, *revelationes immediatae* suspectae merito sunt, ac cavendae (2 Kor 12, 13; Kol 2, 14)." SAS II, 32b, IV.

¹⁵⁶² "Jubemur potius Scripturam e Scripturis explicare (Röm 12, 6) ac remittimur unice ad Scripturam, non ad revelationem immediatam (Jes 8, 20; Lk 16, 29; 2 Petr 1, 18)." SAS II, 32b, III.

¹⁵⁶³ "Scriptura S. satis est perspicua, sui que ipsius interpres, ut non opus sit *extraordinaria revelatione* ad interpretationem Scripturae." SAS II, 32b, V. Vgl. Irenäus, zitiert nach SAS II, 32b, V: "Universae Scripturae & Propheticae, & Apostolicae in aperto sunt, ac sine ambiguitate, & similiter ab omnibus audiri possunt." SAS II, 32b, V.

¹⁵⁶⁴ 'divinitus', von der Gottheit her; s.o. Anm. 1554.

¹⁵⁶⁵ So eben bei Lelio Sozzini, um ihm das richtige Verständnis von Joh 8, 58 zu eröffnen.

Weissagungen den Frommen unmittelbar offenbart wird?¹⁵⁶⁶ Die Konsequenz ist nämlich, dass die Schriftaussage, das Ergebnis der ersten unmittelbaren Offenbarung, als dunkler Text, der zwischen beiden Offenbarungsgeschehnissen vorhanden ist, entweder unverständlich und damit überflüssig ist oder aufgrund ihres orakelhaften Charakters als Sprungbrett für eigene Assoziationen dient: "So wären die ersten Weissagungen nicht nötig, vielmehr wären sie damit vergeblich, da ja die späteren derartigen Propheten ausgereicht hätten, ohne die die früheren von niemandem verstanden werden konnten, und (ohne die) deren Weissagungen reine Blätter der Sybille waren."¹⁵⁶⁷

Die sozinianische Hermeneutik erscheint als eine Lehre, die sich ganz von der Schrift als wahrheitsfähiger und wahrheitssetzender Grundlage theologischer Aussagen löst. Nichts anderes ist - nach Calov - die Wurzel der behaupteten Notwendigkeit von Privatoffenbarungen. Ihre Auslegungen bieten individualistische Sonderlehren von 'Empfängern' unmittelbarer Offenbarungen, denen dann auch andere 'glauben', die selbst dieses unmittelbare 'Erlebnis' nicht gemacht haben. Diese folgen, rational überzeugt bzw. emotional beeindruckt, der 'Weisung' des 'religiösen Genies' - um es im Vorgriff mit Schleiermacher zu formulieren. Die intersubjektive Einfühlung zwischen Gleichgestimmten im Medium des dunklen Textes tritt an die Stelle der Klärung schwer verständlicher Einzelaussagen der Schrift durch eindeutige Schriftaussagen. Das 'Rätsel' eines Schriftwortes wird vom inspirierten Subjekt aufgrund eben seiner Inspiration 'gelöst'.

Diese Konsequenz ist unverträglich mit der Genugsamkeit (*sufficiencia*) der Schrift zur Auslegung und der Vollständigkeit der in ihr dargebotenen Credenda: "In den Mysterien des Glaubens und in den Weissagungen, die dieselben 'entfalten', darf man keinesfalls zu unmittelbaren Offenbarungen Zuflucht nehmen, da jene nämlich ausreichend klar und vollständig in den Schriften selbst dargelegt sind."¹⁵⁶⁸ Die orthodoxe Hermeneutik der Selbstaussage der Schrift, nicht aber der sozinianische 'Zugang' durch unmittelbare Offenbarung entspricht dem Heilswillen und der Heilsordnung Gottes: "Auch Gott wollte die Kirche über die Mysterien des Glaubens nicht weiter durch unmittelbare Offenbarungen informieren, sondern durch die Schriften, auf die wir allein verwiesen werden als Kanon des Glaubens, die sich" - wie aus der Auslegungsgeschichte der Schrift gezeigt werden kann - "auch in hinreichender Weise selbst auslegen."¹⁵⁶⁹ Ein Diktum des Athanasius bündelt dieses orthodoxe Verständnis der Genugsamkeit der Schrift: "Die Schriften, die von Gott her eingegeben sind, reichen zur Beurteilung der Wahrheit völlig aus."¹⁵⁷⁰

¹⁵⁶⁶ "Et qui proposuisset Deus in Scripturis adeo *obscura vaticinia*, vel piorum sensum ipsi inspirare opus esset!" SAS II, 32b, V.

¹⁵⁶⁷ "Sic *prioribus* vaticiniis opus non fuisset, imo sic frustra illa fuissent, quandoquidem *posteriores* ejusmodi Prophetae sufficere potuissent, sine quibus priores a nemine intelligi poterant, eorumque vaticinia mera Sybillae folia erant." SAS II, 32b, V.

¹⁵⁶⁸ "In *mysteriis fidei*, & *oraculis* eadem exponentibus ad *immediatas revelationes* nullo modo confugiendum est, quandoquidem satis plane ac plene illa in ipsis Scripturis exposita sint". SAS II, 33a, VIII. Diese Aussage gesteht Völckel zu.

¹⁵⁶⁹ "nec Deus jam amplius *de fidei mysteriis* Ecclesiam per *immediatas revelationes* informare velit, sed per Scripturas, ad quas unice adstringimur, ceu canonem fidei, quae etiam satis seipsas interpretantur." SAS II, 33a, VIII.

¹⁵⁷⁰ "Sufficere Scripturas divinitus inspiratas ad veritatis iudicamentum" Athanasius, Oratio contra Idol., zitiert nach SAS II, 33a, VIII. In SAS II, 33a, IX erfolgt eine kurze Auflistung der exegetischen Fehler der

Die sozinianische Position steht nicht nur im Widerspruch zur Schrift, sie ist auch in sich nicht stimmig. Gerade Ostorodt ist es, der verneint, es gebe eine göttliche Offenbarung außerhalb der prophetischen und apostolischen Schriften, von der sicher behauptet werden könne, dass sie von Gott hervorgegangen sei¹⁵⁷¹. Diese 'Selbstbescheidung' nimmt, wie Calov zu Recht bemerkt, der 'Offenbarung des Laelio' ihre Berechtigung.

Man könnte allerdings über das von Calov Angeführte hinaus fragen, wie Ostorodt das 'extra' versteht: verneint er damit das *Geschehen* von unmittelbaren Offenbarungen gänzlich, also von qualitativ gleichartigen Offenbarungen, die 'über diejenigen hinausgehen', die zum Entstehen der Heiligen Schriften geführt haben, oder verneint Ostorodt 'lediglich' solche Offenbarungen, die Inhalte verkünden, die über das in den Heiligen Schriften Ausgesagte hinausgehen? Diese Unterscheidung könnte Ostorodt vor einem schweren Selbstwiderspruch 'bewahren'. Denn Ostorodt beansprucht, die Schrift auf ihren eigentlichen Sinn hin zu interpretieren, gerade da manches in ihr im vorliegenden Text nur 'folia Sibyllae' wird. Calov würde hingegen diese Unterscheidung im Verständnis von 'extra' nicht mittragen. Denn die durch unmittelbare Offenbarungen gewonnenen Auslegungen gehen in jedem Fall über das in der Schrift Ausgesagte hinaus. Der Mangel an Schriftbegründung, die Konsequenzen und immanenten Widersprüche der sozinianischen Lehre legen die Vermutung nahe, die Sozinianer wollten lediglich ihre eigenwilligen Exegesen derjenigen Schriftstellen, die sie vom Wortsinn her für besonders schwer verständlich halten oder die ihrer theologischen Grundausrichtung widersprechen, durch ihr Theorem von besonderen Geistwirkungen legitimieren und immunisieren. Denn indem die Sozinianer sich für die Begründung der Auslegung auf unmittelbare Offenbarungen berufen und damit einen Sonderzugang zum Sinn der Schriftaussagen für sich reklamieren, verabschieden sie nicht nur ein Verständnis der Schrift als Heilmittel, sondern verlassen auch die Schrift als Basis der intersubjektiven Nachprüfbarkeit ihrer Aussagen.

Calov erweist diese Lehre als nicht schriftgemäß. Er stellt ihr sein, d.h. der lutherischen Theologie, 'Modell' der *analogia fidei* entgegen. Calovs Argumentation fußt auf zwei Überlegungen: Die Schrift ist von Gott durch unmittelbare Offenbarung an deren Autoren verordnetes Heilmittel. Diese Schrift ist aus sich heraus klar. Zwar bedarf es zum heilvollen Verständnis der Schrift des Hl. Geistes, jedoch in dem im vorigen Abschnitt entfalteten Verständnis: Er leistet die Applikation, erweitert jedoch nicht das Verständnis. Die Schrift bietet den Vollgehalt der Glaubensmysterien dar. Sie bedürfen keiner Entschlüsselung oder gar Erweiterung durch unmittelbare Offenbarungen. Solche sind auch nicht notwendig für die Interpretation der Schrift, da diese dem Wortverstand nach klar ist. Die Schrift, die das Verständnis ihrer selbst bewirkt, ist eine Größe *sui generis*. Dabei stellt die Schrift keine hermetisch abgeriegelte Bedeutungswelt dar (Argument III), sondern ist mit der Lebenswelt der Ausleger vermittelt

sozinianischen Interpretation von Joh 8, 58. Calov verweist auf seine 'disputatio particularis' über den Vers, die er 1651 'hic', also in Wittenberg, gehalten habe (vgl. dazu den Hinweis auf S. 199).

¹⁵⁷¹ "nullam esse revelationem divinam extra Scripturas Propheticas & Apostolicas, profiteatur (Ostorodt), de qua certo asseri possit, quod eadem a DEO profecta sit" Ostorodt, Instit., zitiert nach SAS II, 33a, X. Danach wäre, wie Calov zu Recht bemerkt, die 'Offenbarung des Laelio' nicht zuzulassen!

(Argument V). Diese Schriftlehre nimmt den Text der Schrift und ihren Anspruch, das Heil darzubieten, grundsätzlich ernst. Die Schrift bietet eine eigene, 'nach außen offene' und 'immanent vollständige' Bedeutungswelt. Hellere Schriftstellen erklären dunklere, so dass im endgültigen Urteil die Schrift hinreichend durchsichtig und eindeutig ist, auch in ihren auf der Aussageebene schwierig zu verstehenden Stellen.

2.2.2 Die Rolle der Vernunft in der Auslegung

Diese Kontroverse¹⁵⁷² handelt über das sozinianische Vernunftverständnis in seiner 'Angemessenheit' für die Auslegung der Credenda. Im Kern geht es dabei um den hermeneutischen Ansatz der Sozinianer, der Vernunft die Aufgabe zuzuweisen, kontradiktorische Schriftinhalte 'auszulichten'.

Die Darstellung der Kontroverse geschieht anhand verschiedener Texte. Im ersten Schritt wird die hermeneutische Grundfrage nach der Urteilshoheit der Vernunft über die Credenda im Kontext der Kontroversfrage des Socinismus profligatus diskutiert, ob aufgrund spitzfindiger Einreden und Urteile der menschlichen Vernunft der Wortsinn der Schriftaussagen zu verlassen sei¹⁵⁷³. Die Thematik wird anschließend durch die Darstellung von drei ergänzenden Fragestellungen erweitert:

1. Calovs Auseinandersetzung mit Crell über das 'von der Schrift her bestimmte Fassungsvermögen des Menschen in geistlichen Dingen'.
2. Seine Bestreitung der Schlichtingschen Rationalitätsforderung, geglaubt werden könne nur, was nach vernünftigem Ermessen nicht widersprüchlich ist.
3. Die Widerlegung der Ausführungen Schlichtings über die Urteilshoheit der Vernunft bei der Annahme der Credenda.

2.2.2.1 Die hermeneutische Ausgangsfrage

Die Sozinianer äußern sich übereinstimmend zu der hermeneutischen Grundfrage, ob aufgrund des Vernunfturteils die Aussage der Schrift zu korrigieren sei¹⁵⁷⁴. Dort, wo ihnen das wörtliche Verständnis der Heiligen Schriften 'von der Vernunft her geurteilt' (a ratione) ganz und gar fremd

¹⁵⁷² Vgl. im Folgenden De Essentiae Divinae Unitate, SAS I, 271a-273b; Examen Librorum Crellii De Uno Deo Patre, SAS I, 350a-355b, Socinismus profligatus lt., Sectio Secunda, Membrum II. De Scripturae interpretatione. Controversia Tertia: Utrum S. Scripturae τὸ ὀρθόν deserendum sit ob argutias, & iudicium humanae rationis? SAS II, 33b-34a; Socinismus profligatus dt., Ander Theil, XI. Kapitel: Vom Gebrauch der Vernunft in der Schrift Erklärung. SAS III, 41a-42a und Kap. 12: Von dem eigentlichen Wort-Verstand der Schrift. SAS III, 42b-44a; und Systema (Tomus I) 677-681, Caput IV: De Scriptura Sacra, Sectio II: Quaestiones Controversae, De Interpretatione Scripturae Sacrae, Quaestio XXII: Utrum propter ratiocinationes mentis humanae Scripturae τὸ ὀρθόν deserendum sit?

¹⁵⁷³ "Utrum S. Scripturae τὸ ὀρθόν deserendum sit ob argutias, & iudicium humanae rationis?" SAS II, 33b.

¹⁵⁷⁴ Vgl. im Folgenden die Darstellung in Soc. prof. lt., SAS II, 33b-34a.

(forte alienum) ist¹⁵⁷⁵, also von der Vernunft 'objektiv' abweicht, eben dort sei dieses wörtliche Verständnis aufzugeben, Tropen und Figuren müssten eingeführt und dann und wann auch ungebräuchliche Tropen erfunden werden.¹⁵⁷⁶ Calovs Kritik klingt in diesem Referat der sozinianischen Position bereits an: Maßstab der Wahrheit ist das vertraute und bekannte Vernünftige. Sobald eine Schriftaussage sich an Unvernünftiges annähert, ist es erlaubt, in der Auslegung auf figürliche Redeweisen und auch ungebräuchliche Tropen zu verfallen. Calov widerspricht der sozinianischen Position bereits durch die Hinzusetzung des relativierenden 'videtur'; damit unterstellt er der von den Sozinianern monierten Abweichung den Anschein des Willkürlichen und spricht ihr schon im Ansatz den Charakter 'objektiver' Differenz ab.

Die orthodoxe Gegenposition fordert keinen sklavischen Buchstabenglauben. Dass es notwendig sein kann, vom Wortsinn der Schrift abzugehen, sieht der Kanon exegetischer Regeln in der orthodoxen Hermeneutik ausdrücklich vor. Diese beansprucht jedoch, präzise die von der Schrift her begründeten Bedingungen, unter denen zu einem figürlichen Verständnis der Schriftaussagen übergegangen werden darf, zu beachten: Wir leugnen nicht, dass wir dann und wann die Worte der Schrift im figürlichen Sinn verstehen können, ja sogar verstehen müssen; dann nämlich, wenn der eigentliche Sinn (=Wortsinn) den klaren Zeugnissen der Schrift widerstrebt oder vom Skopos bzw. Kontext (her verstanden) völlig abwegig (alienus) ist¹⁵⁷⁷.

Das sozinianische Kriterium ist dagegen abzulehnen: Wegen eines Urteils allein der menschlichen Vernunft - wenn die Vernunft etwa die Credenda nicht versteht oder begreift oder gar nur mit gewissen Spitzfindigkeiten den Wortsinn bestreitet - darf der Wortsinn nicht gleich verlassen werden¹⁵⁷⁸.

Die Ausgangssituation stellt sich mithin wie folgt dar: Die Schrift beansprucht, als Mittel des Heils, Glaubensartikel zu begründen. Die Ratio hingegen erklärt zentrale Inhalte des angebotenen Heils für unsinnig. Ein solcher Widerspruch lässt sich nicht ignorieren. Doch leidet es für Calov keinen Zweifel, dass vom 'Buchstaben' nicht abgewichen werden darf: "vielmehr ist durchaus auf dem 'Gesagten' und der Eigenart der Heiligen Worte und Schriften zu beharren, vornehmlich an solchen besonderen Stellen, in denen Glaubensartikel offenbart werden (in sede propria articulorum fidei) und bei den klassischen Aussagen der Schrift, obwohl die Ratio sich nackte Absurditäten erdichtet, die daraus hervorgehen sollen."¹⁵⁷⁹

¹⁵⁷⁵ 'forte alienum' kann verstärkend ('ganz und gar') oder abmildernd ('dem Anschein nach') verstanden werden. Für das Verständnis der Aussage ist der 'Grad der Unvernünftigkeit', den die Sozinianer konstatieren mögen, unerheblich.

¹⁵⁷⁶ "positum habent, ubi a ratione forte alienum ipsis videtur τὸ ὀητόν S. literarum, illico id deserere, *tropos & figuras* invehere, & quandoque *inusitados etiam tropos comminisci*" SAS II, 33b. Calov verweist auf Faustus Socinus, de Serv. Christ. und Valentin Schmalz, ref. nov. monst.

¹⁵⁷⁷ "Quamquam vero non diffiteamur, quandoque *posse*, imo *debere* nos verba Scripturae sensu *figurato* accipere, cum nempe proprius sensus apertis Scripturae testimoniis refragatur, aut a *scopo* vel *contextu* etiam plane alienus est" SAS II, 33b.

¹⁵⁷⁸ "non tamen ob *solius* humanae rationis *judicium*, quod eadem non assequatur aut comprehendat, vel etiam argutiis quibusdam impugnet τὸ ὀητόν Scripturae, sensus *literalis* statim deserendus est" SAS II, 33b. Im Begriff der 'argutiae' klingt das Unangemessene, Ausweichende, Auswege-Suchende an.

¹⁵⁷⁹ "quin potius insistendum τὸ ὀητόν, & proprietati verborum sacrarum,(!) literarum praepremis in *sede propria* articulorum fidei, dictisque classicis Scripturae, utut ratio sibi mera absurda fingat, inde redundantia." SAS II, 33b.

Damit fordert Calov nicht platt ein *sacrificium intellectus*. Denn für das von ihm geforderte Beharren auf dem Wortsinn gibt es gute Gründe: Auch auf die Schrift ist die allgemeine hermeneutische Regel anzuwenden, dass "von dem Wortsinn nicht abgewichen werden darf, es sei denn, über die Absicht (*de mente*) des Autors steht etwas anderes gewiss fest"¹⁵⁸⁰. Jede Interpretation basiert auf der Annahme, dass der vom Autor intendierte Sinn der Wortsinn ist. Wenn ein '*aliud*' des Wortsinns die '*mens Autoris*' sein sollte, muss dieses über die Aussageabsicht des Autors selbst begründet werden. Dasselbe gilt für die vom Autor verwendeten Worte: "sie müssen verstanden werden, wie sie lauten, solange nicht Gegenteiliges anderswoher offenkundig ist."¹⁵⁸¹ Die Schrift in ihrem Wortbestand bietet hierfür eine 'tragfähige' Basis: "Dies ist ungefährdet der gesunde Sinn (*sanus sensus et sine periculo*), der offen und ohne Zweifel (*aperte et sine periculo*) in den Aussagen selbst in den Schriften gesetzt wird."¹⁵⁸² Demzufolge müssen "auch die Worte der Schrift wie sie lauten, dem eigentlichen Sinn nach, angenommen werden ..., es sei denn, es wird aus den Schriften selbst etwas anderes als notwendig erwiesen"¹⁵⁸³.

Diese Vorordnung des Wortsinns vor eventuellen Einreden der Vernunft ist keineswegs ein autoritäres Beharren auf der angegebenen allgemeinen hermeneutischen Regel, deren Gültigkeit für die Auslegung der Schrift letztlich unvermittelt nur postuliert wäre. Denn das Beharren auf dem *sensus proprius* gilt schließlich für *alle* Texte; mit anderen Worten: Bei diesem grundlegenden Gesichtspunkt der hermeneutischen Frage geht es überhaupt nicht um etwas Bibel-spezifisches, sondern um eine allgemeine – und das heißt ja auch: vernünftige – Angelegenheit.

Im nächsten Schritt führt Calov die bibelspezifischen Begründungen ein: Die Auslegung gemäß dem Wortsinn auch gegen den 'vernunftbegründeten Widerspruch' rechtfertigt sich aus den Eigenschaften der Schrift. An erster Stelle führt Calov ihre Erhabenheit an: 'In ihrer Erhabenheit steht die Schrift oberhalb und damit außerhalb der Reichweite dessen, was unsere Vernunft (*nostra ratio*) zu erfassen vermag'¹⁵⁸⁴. Calov argumentiert mit dem hierarchisierenden Relationspaar 'oben-unten'. Damit ist das in der Schrift Offenbarte prinzipiell der Urteilshoheit der Vernunft entzogen; die Korrektur des Wortsinns auf eine postulierte eigentliche Aussageabsicht, die '*mens auctoris*', hin, ist ihr verwehrt. Das bedeutet nun aber: "Über den Sinn der Schrift darf nicht das Urteil der Vernunft angehört werden; gehört werden muss vielmehr das ausdrückliche Wort Gottes "¹⁵⁸⁵. Die Schrift offenbart 'das von Gott gesetzte Sein'. Somit "darf nicht mit den Spitzfindigkeiten der Vernunft erforscht werden, was geschehen oder nicht geschehen kann; sondern es ist schlicht den Worten der Schrift zu glauben, zumal Gott gewiss in überreichem Maße mehr tun kann (*praestare possit*),

¹⁵⁸⁰ "I. *Communis hermeneutica regula*: quae ita habet: *a sensu literali non esse recedendum, nisi aliud constet certo de mente Autoris*" SAS II, 33b, I.

¹⁵⁸¹ "*Verba intelligenda esse prout sonant, nisi contrarium aliunde pateat.*" SAS II, 33b, I.

¹⁵⁸² "*Is sanus sensus & sine periculo* (Irenäus, I. 2, c. 46) *qui aperte, & sine ambiguo ipsis dictionibus in Scripturis ponitur.*" SAS II, 33b, I.

¹⁵⁸³ "Proinde verba etiam Scripturae, prout sonant, sensu proprio, accipienda erunt, nisi aliud ex ipsis Scripturis demonstratur." SAS II, 33b, I.

¹⁵⁸⁴ "*Eminentia Scripturae S.* quae longe supra nostram rationem posita est (1 Kor 2, 14)." SAS II, 33b, II.

¹⁵⁸⁵ "De sensu ergo Scripturae non est audiendum rationis iudicium, sed expressum Dei Verbum" SAS II, 33b, II.

als wir einsehen können."¹⁵⁸⁶ Die Lozierung der Schrift oberhalb des Zugriffsbereiches der Vernunft verbietet bereits, dass 'vernünftige Einwände' in Anschlag gebracht werden, um festzustellen, was denn genau sich nach Aussage der Schrift ereignen kann und was nicht. Der eingeforderte 'schlichte Glaube' ist aber keine 'intellektuelle Naivität'; denn er vertraut darauf und weiß, dass in Gottes Verfügung 'komplexere Wirklichkeiten' stehen, als wir Menschen mittels unserer Vernunft einzusehen vermögen.

Diese von Gott her ermöglichten und ins Sein gesetzten Credenda werden durch die Schrift nicht dunkel und vieldeutig 'geraunt', sondern durchsichtig und klar ausgesagt. Dies besagt und gewährleistet die Eigenschaft der 'Durchsichtigkeit' (*perspicuitas*) der Hl. Schrift: "Denn es wird ja mit klaren und eigentlichen Worten alles zu glauben Notwendige in den Schriften vorgelegt, besonders am eigentlichen Sitz (*in propria sede*) der Artikel des Glaubens".¹⁵⁸⁷

Wenn es nun aber einer Interpretation nach den Kriterien der Vernunft bedürfte, um eine Klärung zum Eigentlichen hin zu bewirken, könnte nicht das zu glauben Notwendige mit aus sich heraus klaren, der Interpretation nicht bedürftigen Worten in der Schrift ausgesagt sein. "So dass, wenn die Worte nicht aufzunehmen wären, wie sie lauten, sondern wie es der Vernunft (als richtig) erscheint, aus den Schriften selbst keine klare und deutliche Bedeutung gewonnen werden könnte."¹⁵⁸⁸ Der Anspruch der Schrift auf Klarheit wäre bestritten. Die Auslegung würde notwendig gleitend, da sie sich - vorgeblich um eine Klärung zum Eigentlichen hin bestrebt - ihres eindeutigen Fundaments beraubte.

Daher widerspricht auch die Vollkommenheit des göttlichen Wortes dem sozinianischen Vorgehen. Da nämlich in den Heiligen Schriften alles zu wissen Notwendige auf vollkommene Weise vorgetragen ist, "wird man bei der Schrift 'zum Stehen kommen müssen' (*acquiescendum erit utique scripturae S.*); wie Dtn 4, 2 und Dtn 12, 32 fordern, darf man ihr weder irgendetwas hinzufügen, noch darf man von ihren Worten abweichen."¹⁵⁸⁹

Die gesamte Schrift, das in und mit ihr dargebotene Wort Gottes selbst, ist das vollkommene Maß seines Inhalts. Dem Menschen wird ausdrücklich untersagt, von dieser Res durch Hinzufügung oder Wegnahme abzugehen. Zugleich ist das zu wissen Notwendige auf vollkommene Weise ausgesagt. Jede vermeintlich Widersprüchliches ausräumende Apologetik ist nicht nur überflüssig; sie gefährdet sogar den Gewinn des von der Schrift her intendierten Sinns ihrer Aussagen. Die Darbietung des eindeutigen Heilsangebotes vollzieht die Schrift nicht als passive, 'hilflose' Größe: "Die Schrift ist nicht in Gefahr, sagt Tertullian, so dass du ihr mit deiner

¹⁵⁸⁶ "non est argutiis rationis indagandum, quid fieri possit, vel non possit, sed simpliciter credendum Scripturae verbis, quando quidem *Deus superabundanter plura praestare possit, quam nos intelligere* (Eph 3, 15; Jes 55, 8; Vgl. Sach 8, 6; Lk 1, 36; Mt 19, 26)." SAS II, 33b, II.

¹⁵⁸⁷ "*Perspicuitas Scripturae S.* Quandoquidem claris, propriisque verbis omnia creditu necessaria in Scripturis proponantur, cum primis *in propria articulorum fidei sede* (Ps 19, 9; 119, 105; 2 Pet 1, 19)." SAS II, 33b, II.

¹⁵⁸⁸ "Quod si vero verba non essent accipienda, prout sonant, sed ut rationi videtur, clara & perspicua ex ipsis Scripturis haberi non posset sententia." SAS II, 33b, III.

¹⁵⁸⁹ "*Perfectio Verbi Dei.* Cum enim in S. literis omnia scitu necessaria perfecte proposita sint, acquiescendum erit utique scripturae S. nec quicquam illi addendum, *nec a verbis ejusdem discedendum* (Dtn 4, 2; 12, 32)." SAS II, 33b, IV.

Argumentation beizustehen hättest, damit der Schein des Widerspruchs ihrer Aussagen vermieden wird."¹⁵⁹⁰

Die Schrift insgesamt ist vom Hl. Geist bestimmt und festgesetzt; als solche ist sie der suffiziente Auslegungshorizont ihrer selbst: "Der vorgeschriebene Kanon des Hl. Geistes ist der angemessene Auslegungshorizont der Schrift, so dass nämlich alle Auslegung der Schrift dem Glauben entsprechend sei (analogia fidei); dem Glauben, wohlgemerkt, nicht der menschlichen Vernunft. Dies wird in 2 Petr 1, 20 begründet - dass nicht irgendeine Auslegung nach der eigenen Auslegung angestellt werde, sondern allein auf die Absicht des Hl. Geistes Bezug genommen wird."¹⁵⁹¹

Die Schrift selbst setzt sich als Bedeutungshorizont ihrer Aussagen. Intention der Auslegung darf allein sein, jenes Verständnis der Schrift hervorzubringen, das deren Urheber, der Hl. Geist, im Gesamten der Schrift beabsichtigt hat. Ausdrücklich warnt schon die Schrift davor, diesen Auslegungshorizont zu verlassen und sich damit der Bedeutung der Worte des Geistes zu berauben. Wenn der durch den Hl. Geist beabsichtigte und erläuterte Wortsinn die einheitsstiftende Größe für das Verständnis ist, darf man daher nicht 'auf Befehl der menschlichen Vernunft' von den Worten des Hl. Geistes abweichen; vielmehr muss man an der Schrift kleben."¹⁵⁹²

Der sozinianische Vernunftgebrauch dagegen setzt ein neues und anderes Zentrum, von dem aus in seiner Privatheit der durch die Schrift gesetzte Gesamtsinn notwendig verfehlt wird. In der Auslegung stehen gegeneinander die qua dictamen auf die Schrift ausgreifende Vernunft und das 'verbum Spiritus Sancti', das eben nicht eine passiv 'daliegende' Größe ist¹⁵⁹³. "Weshalb Hilarius deutlich ermahnt: Der beste Leser ist derjenige, der das Verständnis der Aussagen eher aus den Aussagen selbst erwartet, als dass er einen Sinn hineinliest und mehr daraus erhält als er herzu gebracht hat; und der nicht darauf drängt, dass die Aussagen zu enthalten scheinen, was er vor dem Lesen als das zu Verstehende vorausgesetzt hat."¹⁵⁹⁴

Deshalb ist für den Auslegungsvorgang gefordert, dass der Ausleger dem Text gegenüber eine passive Grundhaltung einnimmt. Das Verständnis der Aussagen soll er sich vom Text selbst her sagen lassen. Der Ausleger erwartet vom Text (expectet), nicht von der eigenen Vernunft, dass er das Verständnis der Aussagen eröffnet. Andernfalls wird die wahre 'intelligentia dictorum' verfehlt und den Aussagen ein ihnen fremder Sinn aufgezwungen. Die Schrift dient nur noch als Sprungbrett für Gedanken, die der Ausleger ohne und vor der wirklichen Begegnung mit der Schrift gefasst hat.

Allein die Auslegung der Schrift nach den von der Schrift vorgegebenen Regeln, welche die orthodoxe Hermeneutik anzugeben und in der Exegese zu befolgen beansprucht, gewährt die Gewissheit des Glaubens, "weil der eigentliche und wörtliche Sinn gewiss und nur ein einziger ist. Figürliche

¹⁵⁹⁰ "Non periclitatur Scriptura, inquit, Tertullianus (advers. Prax.) ut illi de tua argumentatione succurras, ne sibi contrariari videatur." zitiert nach SAS II, 33b, IV.

¹⁵⁹¹ "Canon Spiritus Sancti (Röm 12, 6) praescriptus, ut nempe omnis scripturae interpretatio sit analogia fidei, fidei inquam: non rationi humanae. Qui 2 Petr 1, 20 comprobatur, ne ulla interpretatio secundum privatam ἐπίλυσιν instituat sed ad mentem Spiritus S. unice respiciatur." SAS II, 33b, V.

¹⁵⁹² "Non ergo a verbis Spiritus S. juxta dictamen humanae rationis discedendum, sed Scripturae potius inhaerendum." SAS II, 33b-34a, V.

¹⁵⁹³ Dazu bereits im Abschnitt über die Interpretation der Schrift; s.o. S. 277.

¹⁵⁹⁴ "Qua de re praeclare monet Hilarius l. 1 de Trinit. Optimus lector est, qui dictorum intelligentiam expectet ex dictis potius, quam importet, & retulerit magis quam attulerit, nec cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem praesumerit intelligendum." Zitiert nach SAS II, 33b-34a, V.

Auslegungen dagegen können in beliebiger Anzahl zu einer Textstelle gegeben werden, besonders wenn es - wie nach sozinianischer Exegese - gestattet ist, ungebräuchliche Tropen zu ersinnen."¹⁵⁹⁵

Die Gewissheit des Glaubens korrespondiert den Eigenschaften der Schrift. Jede Schriftstelle lässt nur einen Literalsinn zu, auch wenn sie verschiedene figürliche Auslegungen 'erleiden' kann. Allein dieser ist von der Aussage her gewiss und damit *eindeutige* heilvolle Anrede. "Weshalb gewiss die Meinung des Hl. Geistes im Ungewissen endet, und keine Gewissheit des Glaubens zurückbleibt, wenn die Erlaubnis zur Auslegung rein nach Maßgabe der Vernunft zugestanden wird."¹⁵⁹⁶ Die Begründung des Glaubens in dem vom Wortsinn der Schrift abweichenden Vernunfturteil verhindert das Entstehen des gewissen Heilsglaubens.

Damit wäre die von Gott 'testamentarisch' verfügte Stellung der Schrift als Heilmittel gefährdet¹⁵⁹⁷. "Über letztliche Verfügungen sind aber als Regeln bekannt, dass man nicht vom eigentlichen Sinn der Worte, den sie selbst mit sich bringen, abzuweichen habe, außer es steht anderswoher etwas anderes gewiss über die Meinung des Testamentsverfügers fest."¹⁵⁹⁸ Jegliches 'Anderswoher', wie etwa außerkanonische Schriften oder unmittelbare Offenbarungen, ist ohne Legitimation aus der Schrift. Die Testamente als den Willen Gottes darbietende Heilmittel sind singular und in diesem Anspruch ernst zu nehmen. Da sie das Heilsangebot Gottes als 'abgeschlossene Größe' darbieten, ist das Verfügte von der Schrift her zu gewinnen und keinesfalls nach den Maßstäben der Vernunft abzuschwächen.

Die Radikalität der Frage, wie heilvolle Auslegung zu verfahren habe, dokumentiert Calov am normativen Beispiel der biblischen Heiligen. 'Abraham, der Vater der Glaubenden, hat im Hören auf das Wort des göttlichen Auftrages, Isaak zu opfern, obgleich es der Ratio unvereinbar erschien, dieses Wort eigentlich verstanden und mit der 'Einfalt' des Glaubens angenommen, gemäß dem eigentlichen Sinn der Worte'¹⁵⁹⁹.

Das Abrahamsbeispiel steht nach Calov paradigmatisch für den Streit zwischen Glaube und Vernunft: Der Glaube übernimmt in Einfachheit, ohne nach den Konsequenzen oder Unstimmigkeiten zu fragen, das Wort Gottes als wahr an. Abraham tut dies, "obwohl es leicht gewesen wäre, den Einfällen ungebräuchlicher Tropen nachgebend, dieses Wort in einem anderen Sinn zu verstehen, wenn er den Schlussfolgerungen seiner Ratio hätte nachgeben wollen."¹⁶⁰⁰ Denn mit gutem Grund hätte Abraham fragen können, wie denn Gottes Verheißung von der Nachkommenschaft

¹⁵⁹⁵ "*Certitudo fidei*. Quia sensus *proprius & literalis* certus est, & unicus. At *figurata* explicationes variae dari possunt, praesertim si integrum sit, *inuitatos tropos comminisci*" SAS II, 34a, VI.

¹⁵⁹⁶ "unde nonnisi incerta evadet Spiritus S. sententia, nullaque fidei relinquitur *certitudo*, admissa hac licentia." SAS II, 34a, VI.

¹⁵⁹⁷ SAS II, 34a, VII: "*Denominatio Scripturae S. quae venit nomine V. & N. Testamenti*." Zu Calovs Verständnis der Schrift als Testament vgl. Jung (Calov), S. 213-220.

¹⁵⁹⁸ "*De Testamentis vero notae sunt regulae, non esse discedendum a verborum sensu proprio, quem ipsa prae se ferunt, nisi aliunde de mente Testatoris certo certius constet*. Confer. Gal 3, 15; 2 Kor 3, 14." SAS II, 34a, VII.

¹⁵⁹⁹ "*Exempla Sanctorum, & cum primis Abrahami, Patris credentium, qui verbum mandati divini (Gen 22) de sacrificando Isaaco, utut rationi absonum videretur, proprie intellectum fidei simplicitate accepit, juxta verborum sensum proprium*" SAS II, 34a, VIII.

¹⁶⁰⁰ "cum in proclivi fuisset, citra inusitatorum troporum commenta, alio sensu id intelligere, si λογισμοῖς rationis suae indulgere voluisset." SAS II, 34a, VIII.

Abrahams mit der Tötung Isaaks vereinbar sei. "Da also dieser uns zum Beispiel vor Augen gestellt wird, sind auch wir aufgefordert, das Wort Gottes eigentlich, wie es lautet, achtungsvoll anzunehmen, nicht aber mit Scharfsinnigkeiten der Ratio (dem Ernst der Aussage) auszuweichen."¹⁶⁰¹

Die menschliche Vernunft gilt Calov als Agent des Selbstbehauptungswillens; der Glaube an das Wort Gottes ist in seinem Vollzug (auch) die Aufgabe des Eigenwillens. Er findet seine Erfüllung darin, das Wort Gottes als wahres Wort anzunehmen¹⁶⁰².

Die Offenbarungsaussagen (oracula) der Schrift haben solche Eigenschaften, die auch dem heutigen Ausleger den Gewinn der intendierten Aussage ermöglichen: "An vielen Stellen der Schrift werden verborgene Dinge vorgestellt, die der menschlichen Vernunft unbekannt sind. Da also das Neue mit eigentlichen Worten ausgesprochen zu werden pflegt, damit wir klar über dasselbe unterrichtet werden, wer mag da zweifeln, dass Gott, der in den Schriften völlig Neues und Mysterien (besonders, was die Artikel des Glaubens betrifft) kundtut, allgemein gebräuchliche und eigentliche Worte gebrauchen wollte, damit dieses umso heller und gewisser für uns feststeht"¹⁶⁰³.

Die offenbarten Inhalte sind neu, ungewöhnlich und der menschlichen Vernunft unbekannt. Damit in der Anrede die 'Mitteilung' gelingt, gebraucht Gott solche Ausdrücke, die das Neue unmissverständlich und zweifelsfrei aussagen. Doch diese klaren Worte unterliegen nicht der Forderung, dass das Neue auch vernünftig durchsichtig werde. Denn allgemein gebräuchlich heißt für Calov gerade nicht 'der urteilenden Vernunft gleichgeartet' oder 'dieser zu unterwerfen'. "An die Mysterien muss einfach geglaubt werden, deshalb weil sie - aufgrund ihrer Einfachheit - Mysterien sind." Weil die Mysterien als Mysterien einfach sind - und keinen esoterischen Tiefsinn bergen oder provozieren - sind sie mit einfachem Glauben schlicht zu glauben.

Wie wenig abgeklärt die Position der sozinianischen Hermeneutik ist, weist Calov abschließend anhand verschiedener Aussagen von Schmalz nach. Schmalz' Auslegungsregel klingt beim ersten Lesen eingeschränkt 'orthodox': "Immer muss man der allgemeinen Bedeutung eines jeden Wortes und Ausdrucks folgen, außer starke Gründe überzeugen von etwas völlig anderem." Daraus folgt als 'verständige Regel der Theologie, dass man zu Figuren nicht Zuflucht nehmen darf, außer irgendeine Notwendigkeit zwingt dazu'.

Calov vereinnahmt diese Aussagen: "Schmalz lehrt eine solche Sorgfalt, die man eifrig anführen und den Sozinianern selbst entgegenhalten muss, wann immer sie dagegen verstoßen. Beispielsweise, wenn Schmalz warnt: 'Man

¹⁶⁰¹ "Cum ergo is in exemplum nobis sistatur (Röm 4) proinde nostrum quique est Verbum DEI *proprie*, prout sonat, reverenter suscipere, non vero rationis argutiis eludere." SAS II, 34a, VIII.

¹⁶⁰² Inwiefern Calovs Beanspruchung der Anrede an Abraham problematisch ist, wird uns in der folgenden Auswertung beschäftigen. Vgl. dazu unten S. 348.

¹⁶⁰³ "*Oraculorum Scripturae indoles*. In plerisque n. Scripturae locis res proponuntur absconditae, humanae rationi incognitae (Mt 13, 35; Röm 16, 25; 1 Kor 2, 7; 2 Kor 10, 4). Cum ergo τὰ κενὰ soleant propriis efferri verbis, ut perspicue de iis informemur, quis ambiget, Deum in Scripturis mere nova, & mysteria, (quantum ad articulos fidei praeprimis) pandentem communibus, usitatis, propriisque verbis uti noluisse (Druckfehler: der Sinn ist voluisse), ut eo luculentius, certiusque de iisdem nobis constaret. *In mysteriis*, inquit Cyrillus l. 4 thesaur. c. 13 *simpliciter credendum, quia ideo sunt mysteria*." SAS II, 34a, IX. Dieses Verständnis der Credenda liegt Calovs Aussage in der Praefatio zur *Metaphysica Divina* zugrunde, der rationale Zugriff der Sozinianer auf die Credenda führe zu deren 'Entleerung'.

muss besonders daran festhalten, dass man erst dann zu rhetorischen Figuren die Zuflucht nehmen darf, wenn gewisse Worte, so, wie sie lauten, ohne Absurdität nicht eigentlich verstanden werden können. Und diejenigen, die es anders halten, machen aus dem Heiligen Wort Gottes ein Spiel und einen Witz und soweit sie es anderen darlegen, dient es ihnen zum Gespött'.¹⁶⁰⁴

Dem Leser ist gegenwärtig, dass gerade Schmalz gegen die Menschwerdung Gottes das Absurditätskriterium in Anschlag gebracht hatte¹⁶⁰⁵. Was unter dem 'Zwang der Notwendigkeit' zu verstehen ist, oder wann 'das Verständnis des Wortsinnes absurd' ist, geben die Sozinianer mit der Auslegung selber zu verstehen. In ihr erweist sich, dass der von Schmalz formulierte hermeneutische Grundsatz im Vollzug der Exegese mindestens überlagert, wenn nicht gar widerlegt wird.

Exkurs: Die Entwicklung der sozinianischen Positionen

Die führenden Sozinianer äußern sich bemerkenswert uneinheitlich zu dem hermeneutischen Problem der Autorität und Geltung der Schrift im Verhältnis zur Vernunft, die nach sozinianischer Auffassung tätig werden soll, um den Schriftsinn zu klären und die Applikation der Credenda zu ermöglichen. Dies ist nicht nur das Ergebnis des Vergleiches der Äußerungen verschiedener Sozinianer, sondern betrifft bereits die Konsistenz der Position einzelner sozinianischer Theologen.

Nach Fausto Sozzini stützt sich die christliche Religion nicht in irgendeiner Weise auf die menschliche Vernunft, sondern hängt vollständig vom Willen Gottes ab¹⁶⁰⁶. Die Einpassung der Offenbarung in den Horizont der Vernunft lehnt Sozzini ausdrücklich ab: "Die unerforschlichen Urteile Gottes (Calov ergänzt: also auch die unerforschlichen Mysterien oder göttlichen Orakel) dürfen nicht nach dem Maß der menschlichen Vernunft beurteilt werden"¹⁶⁰⁷. Die Annahme der Credenda geschieht zuerst und grundlegend durch den Glauben¹⁶⁰⁸; dies gilt auch und gerade gegen die Forderung nach vernünftiger Stimmigkeit¹⁶⁰⁹. Eine Rechtfertigung der theologischen Aussagen mittels der Ratio, wie Fausto Sozzini sie in seiner eingangs entfalteten ratio comprobandi fordert, lässt sich hiermit nur schwer in Einklang bringen.

¹⁶⁰⁴ "Semper sequenda est uniuscujusque vocis & phrasis communis significatio, nisi rationes validae diversum omnino suadeant" Schmalz, refut. monstr. p. 162; "Ad figuras non esse recurrendum, nisi aliqua cogat necessitas, sobria Theologiae regula est." Schmalz, refut. disp. de incarn. p. 9; tradit observationem, quae sedulo est annotanda, ipsisque Socinistis opponenda, quoties contra eandem praevaricantur. Optime tenendum est tunc demum recurrendum esse ad figuras, cum verba quaedam absque absurditate proprie ita, ut sonant, intelligi nequeunt, & qui aliter faciunt, ii ex Sacrosancto Dei Verbo ludum & jocum faciunt, & ludibrio illud quantum in eis est, aliis exponunt." Schmalz, de divin. Christ. cap. 4, p. 12; alle Zitate nach SAS II, 34a, X.

¹⁶⁰⁵ Vgl. oben S. 259.

¹⁶⁰⁶ "Christiana religio non innititur ullo pacto humanae rationi, sed tota ex voluntate DEI pendet." Faustus Socinus, Lectiones Sacrae, zitiert nach SAS II, 27b, I.

¹⁶⁰⁷ "Non sunt imperscrutabilia Dei judicia (Calov ergänzt: Ergo nec imperscrutabilia mysteria, vel oracula divina) humanae rationis modulo metienda." Faustus Socinus, solut. scrup., zitiert nach SAS II, 28b, XII.

¹⁶⁰⁸ "primam Christiani hominis vocem esse credo" Diese Aussage des Eutropius zitiert Fausto zustimmend in seiner defens. animadvers., zitiert nach SAS I, 270b.

Um wen es sich bei Eutropius handelt, ließ sich nicht klären.

¹⁶⁰⁹ "ea Christiano homini de DEO credenda esse, licet rationi minus consentanea" Faustus Socinus, defens. animadvers., zitiert nach SAS I, 270b.

Auch bei Schmalz und Schlichting findet sich dieses unausgeglichene, wenn nicht gar widersprüchliche Nebeneinander von biblizistischen und rationalistischen 'hermeneutischen' Anweisungen. Die Inkarnation Gottes in Christus hatte Schmalz unter Berufung auf das der *ratio sana* Zumutbare als Gotteslästerung verneint. Dem steht unvermittelt gegenüber, dass Schmalz explizit auf der Schrift als Norm des Glaubens besteht: Allein die Schrift ist die Norm des Glaubens, und allein an die göttliche Autorität darf man sich halten, wenn es um die *Credenda* geht¹⁶¹⁰. Schlichting ist mit der Forderung zitiert worden, dass das 'Zeugnis' der Vernunft prinzipiell als verifikatorischer Maßstab der Schriftaussagen zu gelten habe¹⁶¹¹. Doch selbst er scheint das in der Schrift Offenbarte als den Einreden der Vernunft prinzipiell Entzogenes gegen eben deren Widersprüche durchsetzen zu wollen: "Alles in Gottes Wort Offenbarte muss geglaubt werden, auch wenn die gesamte *ratio humana* dieses verurteilt"¹⁶¹². Im Rekurs auf die Schrift wird nicht nur den vernünftigen Einwänden der Vielen widersprochen, sondern auch dem eigenen vernunftbegründeten Gegenurteil. Er fordert nämlich: Zu glauben ist aus der Schrift auch dasjenige, dem das Urteil der *Ratio* widerspricht¹⁶¹³.

Man wird diese Uneinheitlichkeit und Unvereinbarkeit der Aussagen nicht durch die Annahme einer verzerrenden Darstellung der sozinianischen Positionen durch Calov erklären können, wodurch den Sozinianern ein 'Rationalismus' unterstellt wäre, den sie tatsächlich nicht vertreten. Die sozinianische Hochschätzung der Vernunft zeigt sich bekanntlich schon an den exegetischen und 'lehrmäßigen' Konsequenzen des sozinianischen Verfahrens. Auch kann man sich nicht damit behelfen, dass die Aussagen der Sozinianer doch miteinander vereinbar seien, indem man die ein Prae der Schrift fordernden Aussagen 'in bestimmter Hinsicht' versteht. Denn genau die 'bestimmte Hinsicht' lässt sich nicht mit dem verschiedentlich gesetzten 'allein' und 'ausschließlich' der Schrift oder Gottes Willen vereinbaren.

Am ehesten wird man dem Phänomen, wie es in Calovs Zusammenstellung der Zitate deutlich wird, wohl dadurch gerecht, dass man es versteht als Ausdruck einer Zerrissenheit, die daraus entsteht, dass die 'Protagonisten' mit dem tradierten Christentum, wie sie es eben in 'römischer' oder lutherischer Umwelt zuerst kennengelernt haben, in Schwierigkeiten - hinsichtlich ihres Lebensgefühls und dessen, was sie als Forderung intellektueller Redlichkeit für unverzichtbar halten, - gekommen sind, aber trotzdem noch Christen bleiben wollen. Diese Zerrissenheit wird von Calov auf die objektiven Konsequenzen hin aufgeklärt. Er weist an Sozzini – und

¹⁶¹⁰ "*Sola Scriptura est fidei norma, & divinae tantum auctoritati standum, quoad credenda.*" Schmalz, contr. Schopperum, zitiert nach SAS II, 28b, XII.

Jakob Schopper (1545-1616) war seit 1598 Prof. der Theologie in Altdorf.

¹⁶¹¹ "*nihil credendum esse, quod rationem superet, ejusque captum excedat*" SAS I, 10a. Vgl. dazu oben S. 256.

¹⁶¹² "*Cuncta in Dei verbo revelata credenda esse, licet id omnis humana ratio damnet*" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271b.

¹⁶¹³ "*credenda illa, quae in scripturis continentur, quibus etiam ratio contradicit*" Schlichting, Disp. contra Meisn., zitiert nach SAS I, 270b.

Das 'etiam' ist in der Übersetzung dem Sinn nach zu 'credenda' gezogen. Mit der Stellung vor 'ratio' kann nicht gesagt sein, dass es neben der *Ratio* andere 'Instanzen' des Einwandes gegen die Schriftaussagen gibt; Schlichting will sagen: Zu glauben ist *sogar* solches, dem die *ratio* widerspricht.

dem Anspruch nach an allen Vertretern des Sozinianismus – auf, dass 'schon der Ansatz nicht entschlossen durchreflektiert ist'¹⁶¹⁴.

Vordergründig anders als Schlichting unterscheidet Schmalz zwischen (Offenbarungs)Aussagen, die *contra rationem* und solchen, die *supra rationem* stehen. Zu den letzteren zählen verschiedene 'Gegenstände des Glaubens', die deshalb einer 'Durchrationalisierung' entzogen sind. Zu glauben ist, was oberhalb der Vernunft steht (*supra rationem*), wenngleich zurückzuweisen ist, was gegen die Vernunft (*contra rationem*) steht¹⁶¹⁵, denn die Glaubensmysterien und die wahre Religion insgesamt sind nach Schmalz übervernünftig, wenngleich nicht widervernünftig¹⁶¹⁶. Auch wenn Schmalz von der historischen Situation her die an Franz' Aussagen kritisch diagnostizierte Widervernünftigkeit der orthodoxen Dogmen im Blick haben dürfte, weist er damit doch eine vollständige rationale Durchsichtigkeit der Glaubensmysterien ab.

Eine solche Unterscheidung entlarvt Calov als nur vordergründig plausibel, denn das geforderte *Prae* der Schrift gegenüber vernünftigen Einwänden setzen die Sozinianer nicht um, zeigen doch die sozinianischen Auslegungen¹⁶¹⁷, dass sie die Schrift der Vernunft unterwerfen und sogar diese gegen jene führen¹⁶¹⁸. Wenn nicht derartige Aussagen ohnehin nur das eigentliche Interesse haben kaschieren sollen, denn im Vollzug der Exegese fällt auch bei Schmalz das '*contra*' und das '*supra rationem*' in eins: Den ausdrücklichen Wortsinn der Schrift¹⁶¹⁹ weist er wie alle Sozinianer allein aus dem Grund zurück, weil er dessen Mysterien qua Vernunft nicht nachzuvollziehen, geschweige denn zu begreifen vermag¹⁶²⁰. Das '*supra*' der Schrift, das konsequent vom Vernunftverständnis her gedacht, ein Urteil der Vernunft verböte, erweist sich in Wirklichkeit als ein '*infra*'; und im Konfliktfall werden der Vernunft konträre Aussagen der Schrift in '*vernünftige Bahnen*' gezwungen.

Damit erweist sich aber auch die Lozierung der Mysterien des Glaubens '*supra rationem*' gerade nicht als eine 'Herausnahme' der in der Schrift offenbarten *Credenda* aus jenem eingeschränkten 'Zuständigkeitsbereich', in dem nach den Maßstäben der Vernunft darüber entschieden werden kann, ob eine Sache sein kann oder nicht¹⁶²¹. Das '*supra rationem*', so entlarvt Calov den sozinianischen Ausdruck, kennzeichnet nicht den Herkunftsort 'oberhalb' der Vernunft und ihre bleibende Undurchdringlichkeit für die *Ratio*, sondern die Sozinianer meinen damit nur die 'Unzugänglichkeit' für die Vernunft im Entdecken oder Erschließen; die 'eigentlichen' *Credenda* als ethisch-religiöse Wahrheiten sind zwar von der Vernunft nicht produzierbar,

¹⁶¹⁴ "*praxis* tamen ipsius & asseclarum in fidei articulis amplectendis ejusdem illas cum *Schlichtingio stultitiae* reos peragit." SAS I, 10b. Der Bezug ist ein Satz Faustos aus der *Defensio animadversionum*: "*stultum esse, negare aliquid, quia id apprehendere nequeas, ubi Dei testimonium ea de re non obscurum profertur*", zitiert nach SAS I, 10b.

¹⁶¹⁵ "ea ... *credenda esse, quae supra rationem sunt, etsi rejiciat ea, quae contra rationem sunt*" Schmalz, gegen Franz, zitiert nach SAS I, 270b. Vgl. oben S. 175 – 177 zur Kontroverse Schmalz-Franz.

¹⁶¹⁶ "*fidei mysteria supra rationem esse, non contra eam*" Schmalz, praefat. refutat. disput. D. Franz., zitiert nach SAS I, 270b. "*supra rationem esse religionem novimus : at contra rationem nulla nec est, nec esse potest vera religio.*" Schmalz, Refut. disp., zitiert nach SAS I, 270b.

¹⁶¹⁷ "*reipsa testantur*" SPh I (Praefatio zur *Metaphysica Divina*), S. 122.

¹⁶¹⁸ "*quod rationem non modo efferant supra Scripturam, sed & contra Scripturam.*" SPh I, S. 122.

¹⁶¹⁹ "*expressam Scripturae literam*", SPh I, S. 122.

¹⁶²⁰ "*quod ratione ejusdem mysteria assequi non valeant, nedum comprehendere*", SPh I, S. 122.

¹⁶²¹ "*Non ergo dicuntur mysteria fidei ipsis supra rationem, quod ratione comprehendendi non possint in Scriptura revelata*" SPh I, S. 122.

aber doch für sie, werden sie von Gott 'gegeben', d.h. durch Jesus mitgeteilt, ohne weitere Erleuchtung verständlich¹⁶²². Genau besehen fällt somit die Unterscheidung zwischen supra und contra rationem in sich zusammen¹⁶²³.

Auf ähnliche Weise hatte Fausto Sozzini zwischen dem unterschieden, was scheinbar und dem, was wirklich in der Schrift steht. Letzteres ist durchsetzungsfähig gegenüber den vernunftbegründeten Vorbehalten, wenngleich diese Art der Credenda einer voraus laufenden vernünftigen Begutachtung schon unterzogen ist: "Das muss der Christ von Gott glauben, mag es mit der Vernunft weniger übereinstimmen, was wirklich von Gott selbst offenbart ist"¹⁶²⁴. Für dieses – man wird lesen müssen: für den durch rationale Voraus-Lichtung geläuterten Kernbestand – gilt jedoch die Forderung, dass es zu glauben ist, auch wenn es für die Vernunft unverständlich bleibt¹⁶²⁵. Die vernünftige Durchsichtigkeit hat bei Sozzini nicht den Stellenwert einer hinreichenden Bedingung für das Sein der Credenda. Er verdeutlicht sein Verständnis von 'Glauben gegen das Urteil der Vernunft' in der Abgrenzung gegen das qua Unvernünftigkeit als Credendum Auszuscheidende anhand einer 'methodischen Regel'. Er nimmt je zwei Weisen von 'begreifen' (capere) und 'verneinen' (negare) an: Man kann irgendeine Sache mit dem Verstand nicht begreifen oder man kann mit dem Verstand begreifen, dass irgendeine Sache nicht sein kann. In Entsprechung dazu sind die Modi der Verneinung 'subjektiv' vom 'geistigen Fassungsvermögen' und 'objektiv' vom 'Sein der Sache' her reguliert und begründet: Im ersten Fall verneint man etwas, weil man es nicht erfassen (apprehendere) kann, im zweiten verneint man deshalb, weil man begreift (deprehendere), dass es nicht sein kann¹⁶²⁶.

Wenn eine Sache vom Verstand nicht erfasst wird, sind dafür zwei Erklärungen möglich: Es liegt am Verstand, der unfähig ist, eine Sache zu erfassen oder es liegt in der Sache, die, wie der Verstand erfasst, (so) nicht vorhanden sein kann. Den ersten Fall, eine Sache für falsch zu halten und abzulehnen, weil der 'mangelhafte Verstand' sie nicht einzusehen vermag, hält Sozzini für dumm, unter der Bedingung allerdings, dass Gottes Zeugnis für die Sache klar ist. Der zweite fragliche Fall, die Einsicht, dass eine Sache evidentermaßen nicht sein könne, besitzt hingegen eine solche Überzeugungskraft, dass sie erlaubt und sogar dazu zwingt, die göttlichen Zeugnisse, gleichwohl sie dem ersten Eindruck nach klar sind, anders auszulegen, als die Worte selbst lauten¹⁶²⁷. Schlichtings Weigerung, etwas deshalb zu glauben, weil es der Verstand nicht zu erfassen vermag, muss

¹⁶²² "Sed quod investigari non possint sola ratione absque externa Spiritus S. per Scripturas revelatione." SPh I, S. 122.

¹⁶²³ "Huc faciunt Disputationes, quibus contendunt, ea, quae supra rationem sunt ... credenda non esse. Videatur imprimis Schlicht." SAS II, 27b.

¹⁶²⁴ "Ea Christiano homini de DEO credenda sunt, licet rationi minus consentanea, quae ab ipso DEO revera patefacta sunt." Faustus Socinus, defens. animadvers., zitiert nach SAS II, 28b, XII.

¹⁶²⁵ "hoc tanquam benignitate Dei nobis patefactum credendum esse, non autem quia id apprehendere non possumus, negandum" Auch hierbei handelt es sich wieder um eine von Fausto in der defens. animadvers. zustimmend zitierte Aussage des Eutropius, zitiert nach SAS I, 270b.

¹⁶²⁶ "longe aliud esse quidpiam mente non capere, & capere mente, quidpiam esse non posse, seu aliquid negare, quia id apprehendere nequeas, & idcirco aliquid negare quia id esse non posse deprehendas." Faustus Socinus, defens. animadvers., zitiert nach SAS I, 270b.

¹⁶²⁷ "Alterum omnino stultum est, iudicio Socini, ubi DEI testimonium ea de re non obscurum profertur. Alterum vero tantam vim habet, ut divina ipsa testimonia, quantumvis prima facie aperta aliter interpretari & permittat & cogat, quam ipsa verba sonent." Faustus Socinus, defens. animadvers., zitiert nach SAS I, 270b.

nach Calov mit Sozzini als dumm beurteilt werden¹⁶²⁸. Da Schlichting das Unvernünftige explizit am Kriterium der 'Widersprüchlichkeit nach Vernunftkriterien' feststellen will, die Credenda jedoch 'übervernünftig' und damit der Vernunft qua Vernunft per definitionem nicht durchsichtig sind, schließt Calov, müsse Schlichting sich bereit erklären, umso mehr dasjenige zu glauben, was oberhalb der Vernunft steht¹⁶²⁹. 'Supra rationem' sind nun aber nach Schlichting, obwohl er diesen Ausdruck zur Charakterisierung des Seins der Credenda nach Calov eigentlich zurückweisen müsste¹⁶³⁰ - wenigstens in gewisser Hinsicht - manche Glaubensartikel¹⁶³¹. Ohne Differenzierungen ist daher Schlichtings Grundsatz, dass das uns Offenbarte und von uns zu Glaubende keinesfalls das Fassungsvermögen der Vernunft übersteigen könne, mit den relativierenden Aussagen Schmalz', Sozzinis und den eigenen einschränkenden Verhältnisbestimmungen nicht vereinbar. Schlichtings uneinheitliche Aussagen über den Status der Credenda supra rationem belegen überdies, dass er Schmalz' Unterscheidung zwischen contra rationem und supra rationem nicht für eine treffende Differenzierung hinsichtlich der Applikationsfähigkeit der Credenda ansieht. Anders als bei Schmalz, für den der Fokus darauf lag, Unvernünftiges als für den Glauben unzumutbar zurückzuweisen, schließt Schlichting auch das Übervernünftige im Sinn des 'von der Vernunft nicht Erfassbaren' aus.

Dass Schlichting nach Calovs Analyse die von Sozzini als 'stultum' bezeichnete Haltung vertritt, etwas zu verneinen, weil man es nicht zu erfassen vermag, obwohl das Zeugnis Gottes in dieser Sache nicht dunkel ist¹⁶³², lässt sich auch so interpretieren, dass der Umfang des der Vernunft zumutbaren 'Unvernünftigen' im Lauf der Entwicklung des Sozinianismus schrumpft. Es ist zu beachten, dass die von Schlichting als übervernünftig zugestandenen Lehrinhalte ausschließlich eschatologisch ausstehende 'Sachverhalte' betreffen¹⁶³³.

Will man eine Entwicklung der sozinianischen Positionen beschreiben, so läßt sich feststellen, dass die älteren Sozinianer wie Sozzini und Schmalz offenkundig bemüht sind, ihre Opposition von Schrift und Vernunft aus der Notwendigkeit richtiger und vertretbarer Exegese erwachsen zu lassen. Eine Vorordnung des Vernunfturteils im Sinn einer offensichtlichen Überordnung versuchen sie zu vermeiden. Anders verhält sich die Sache bei Schlichting. Bei ihm tritt das Rationalitätskriterium, herausgelöst aus dem exegetischen Zusammenhang, verdichtet zur grundsätzlichen, aus der Natur des Glaubens abgeleiteten Forderung auf. Von Schmalz' Unterscheidung zwischen – abgekürzt gesagt – contra und supra rationem hat sich Schlichting entfernt. Ohne dass eine Auseinandersetzung mit ihr aus den hier angezogenen Texten erkennbar ist, wird deutlich, dass Schlichting konsequenter als Schmalz und als Sozzini das Rationalitätskriterium als

¹⁶²⁸ Wenngleich natürlich die von Sozzini formulierte Bedingung, die auf die Klärung der Schriftaussage zum Eigentlichen hin nach den Maßstäben der Ratio zuläuft, zeigt, dass sein Ansatz zum 'Rationalismus' Schlichtings hin offen ist.

¹⁶²⁹ "multo magis credenda illa, quae supra rationem sunt ... si in Scrip. tradita sunt." SAS I, 270b.

¹⁶³⁰ Vgl. oben Anm. 1623.

¹⁶³¹ "Fatemur ... aliquos fidei articulos certo respectu supra rationem esse." Disp. contra Meisn, zitiert nach SAS I, 270b.

¹⁶³² "negare ... aliquid, quia id apprehendere nequeas, ubi Dei testimonium ea de re non obscurum profertur" Schlichting, zitiert nach SAS I, 10b.

¹⁶³³ Von Schlichting angeführte Beispiele: "nosse exacte modum resurrectionis & glorificationis nostrae, nosse quas vere voluptates, & gaudia coelestis illa vita contineat." SAS I, 270b. Zu Schlichting vgl. oben S. 149.

eigenständiges – und als das eigentliche – 'Regulativ' erkannt und in den Vordergrund gestellt hat. Von der prinzipiellen Rationalitätsforderung her fällt dann die Unterscheidung zwischen contra und supra rationem ebenfalls in sich zusammen.

Diesen 'Rationalisierungsschub' nimmt Stegmann d.Ä. in einer Schrift von 1644 über den Maßstab zur Entscheidung von Glaubenskontroversen auf¹⁶³⁴. Den Endpunkt der Entwicklung bietet Wiszowaty¹⁶³⁵, der die Religion in einem 1685 posthum erschienenen Traktat insgesamt als ihrer Struktur nach vernünftig bestimmt.

Calov indes, dem die Schriften Stegmanns d.Ä. und Wiszowatys noch nicht vorlagen, bzw. noch nicht vorliegen konnten, vermerkt keine Entwicklung im Rationalitätsverständnis der Sozinianer, auch nicht von Fausto Sozzini zu Schlichting. Er nimmt den Sozinianismus als Einheit wahr und versteht Schlichtings rationalistische Grundforderung als pointierten Ausdruck der Grundhaltung, die bereits Fausto Sozzinis Vorgehen charakterisiert. Eine individuell-differenzierte Verlagerung der Begründungsschwerpunkte stellt Calov, wohl auch aufgrund der Tatsache, dass die exegetischen Bestreitungen und die theologischen Grundaussagen der Sozinianer gleich blieben, nicht fest.

2.2.2.2 Der Aussagehorizont der Schrift und der 'allgemeine Menschenverstand'

Calovs Argumente für einen Verbleib der Auslegung beim Wortsinn der Schrift richteten sich unmittelbar gegen die 'hermeneutische These' der Sozinianer, dass die Schriftinterpretation am Maßstab vernünftiger Stimmigkeit auszurichten sei. Deren Darstellung wird in der Folge durch eine Passage über Calovs Auseinandersetzung mit einem hermeneutischen Argument Crells erweitert. In 'De Uno Deo Patre' hatte Crell nämlich durch den Rekurs auf die allgemeingültigen Bedingungen des Verstehens die antitrinitarische Auslegung von Joh 17, 3 als schriftgemäß erwiesen¹⁶³⁶.

Diese Erweiterung der Darstellung hat eine doppelte Funktion: Erstens soll gezeigt werden, dass die Sozinianer das Kriterium intersubjektiv-vernünftiger Evidenz, nach dem die Schriftauslegung zu 'regulieren' sei, nicht nur postulieren, sondern mit Argumenten zu begründen versuchen. Zweitens wird aus Calovs Auseinandersetzung mit diesen Argumenten deutlich, dass seine im vorigen Kapitel entfaltete hermeneutische Position nicht eine dogmatisch isolierte, lediglich im Zusammenhang der Voraussetzungen der lutherischen Hermeneutik akzeptable Verstehenslehre bietet. Was auf den ersten Blick 'lediglich' als konsequente Entfaltung der immanenten Vorgaben der lutherisch-orthodoxen Schriftlehre erschienen sein mag, erweist sich in der Kontroverse als Grundlage kongruenter Argumente, mit denen die sozinianische 'Vernunfthermeneutik' zurückgewiesen wird; mit anderen Worten – das 'dogmatisch' fixierte Bestehen auf der Auslegung gemäß dem Wortsinn der Schrift ist offen für den kontroversen Dialog mit einer dieses Auslegungsverfahren durch die Beanspruchung vernunftbegründeter Einreden negierenden Position; das

¹⁶³⁴ Vgl. zu Stegmann d.Ä. Seite 150f.

¹⁶³⁵ Zu Wiszowaty vgl. Seite 153.

¹⁶³⁶ Vgl. im folgenden Examen Librorum Crellii De Uno Deo Patre, SAS I, 350a-355b.

bedeutet im Umkehrschluss, dass das strittige Auslegungsverfahren für ein allgemein-vernünftiges Verstehen durch diese Kontroverse zusätzlich an Kontur gewinnt.

In Joh 17, 3 heißt es als Aussage Christi: 'Das aber ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, der du allein wahrer Gott bist, und Jesus Christus als den, den du gesandt hast'¹⁶³⁷. Crell argumentiert dafür, dass mit dieser Aussage, in Entsprechung zur ganzen Schrift eindrücklich ausgesagt sei, dass alle 'irgendwie' vom Vater Verschiedenen, seien es der Person oder der Substanz nach Verschiedene, von der wahren und höchsten Gottheit, die dem Vater zukommt, ausgeschlossen werden¹⁶³⁸.

Zur Begründung seines Verständnisses verweist Crell auf das geistige Fassungsvermögen des Volkes, dem sich Christus in der Intention seiner Aussage akkommodiert habe: "Was für das Volk, vielmehr alle insgesamt 'solus Pater' bedeutet, dasselbe habe auch Christus mit diesen Worten gemeint"¹⁶³⁹. Denn Christus habe im Gespräch mit seinen Jüngern in allgemeinverständlicher Weise geredet (*locutus est populariter*). "Doch für die Allgemeinheit bezeichnet der Ausdruck 'solus Pater' in eindeutiger Ineinssetzung allein die Person und die Substanz des Vaters. Von daher schließt das Volk, wenn es diesen Ausdruck hört, alle vom Vater verschiedenen Personen genauso wie alle vom Vater verschiedenen Substanzen aus."¹⁶⁴⁰

Dieser Ausschluss beruht auf einem selbstverständlich beanspruchten allgemeinen sprachlich-logischen Verständnis des Menschen, für welches Personsein und Substanzsein in Deckung steht. "Denn wenn das Volk eine vom Vater verschiedene Person denkt, denkt es auch sogleich eine von ihm verschiedene Substanz; wo es sich eine Substanz vorstellt, kann es keine davon irgendwie unterschiedene Person denken."¹⁶⁴¹ Folglich habe auch Christus mit seinen Worten 'solus Pater' allein die Person und allein die Substanz des Vater bezeichnet; und zugleich habe er damit alle vom Vater verschiedenen Personen und Substanzen ausgeschlossen¹⁶⁴².

Eine solche Argumentation, die auf dem 'Verständnishorizont des einfachen Volkes' beruht, gibt Calov Crell nicht zu. Nicht, weil das Volk grundsätzlich unverständig wäre. Die intellektuelle Kapazität ist gar nicht der religiös relevante Gesichtspunkt der Unterscheidung: Mit dem Ausdruck 'Volk' werden zum einen alle jene oder doch mindestens die Einfacheren unter denen bezeichnet, die mit der wahren und heilvollen Erkenntnis Gottes

¹⁶³⁷ Die Lesart der Biblia Illustrata lautet: Ἄυτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωὴ ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν.

¹⁶³⁸ "Probare ... conatur, quod omnes a Patre diversi excludantur h.l. a vera supremaque Deitate, vi verborum Christi, non minus qui personae sunt diversae, quam qui substantiae diversae." SAS I, 350a. Es ist auch im Verständnis der Orthodoxie der Fall, dass der Substanz nach Verschiedenes von der wahren Gottheit ausgeschlossen ist. Die Pointe der Aussage liegt aber in der von Crell beanspruchten 'alternativen Gleichrangigkeit': Genauso wie – nach allgemeinem Konsens – der Substanz nach Verschiedenes von der wahren Gottheit ausgeschlossen ist, muss der Wahrheit nach auch der Person nach Verschiedenes von dieser ausgeschlossen werden.

¹⁶³⁹ "Quod populo imo universis est solus Pater, idem quoque his verbis intellexit Christus." SAS I, 350a.

¹⁶⁴⁰ "quia Christus, ut discipulos informaret, locutus est populariter. Atqui populo, imo universis solus Pater non minus solam Patris personam denotat, quam substantiam, ac porro non minus // omnes diversas a Patre personas excludit, quam substantias." SAS I, 350a-b.

¹⁶⁴¹ "quia cum personam a Patre diversam cogitat vulgus statim etiam substantiam ab eo diversam cogitat, ubi unam substantiam concipit, diversam personam cogitare non potest" SAS I, 350b.

¹⁶⁴² "E. Christus vocibus hisce solus Pater non minus solam Patris personam denotat, quam substantiam, ac porro non minus omnes diversas a Patre personas excludit, quam substantias." SAS I, 350b.

vertraut sind - oder aber diejenigen, denen diese Kenntnis fehlt¹⁶⁴³. Sind *nur* die im zweiten Sinn Unkundigen gemeint - was Crells Meinung entsprechen dürfte - verneint Calov die *propositio maior*, die Aussage nämlich, dass Christus mit den Worten 'solus Pater' genau dasselbe gemeint habe wie die Menge derjenigen, die keine wahre Gotteserkenntnis besitzt¹⁶⁴⁴. Denn Crell müsste ja erst noch zeigen, dass diese Worte Christi in dem Sinn von Christus verstanden wurden und auch im allgemeinen ebenso verstanden werden müssen, wie sie das Volk, das die wahre Gotteserkenntnis nicht besaß, verstand¹⁶⁴⁵. Es ist ja keineswegs gesichert, vielmehr nur unter den Voraussetzungen der sozinianischen Hermeneutik beansprucht, dass der - angenommene - Verständnishorizont der in der historischen Situation Angeredeten den angemessenen Auslegungshorizont vorgebe. Auch ein allgemein verbindlicher Auslegungshorizont ist in jedem Fall nur postuliert. Also muss die Auslegung vielmehr bei dem ansetzen, der die Aussage von sich gegeben hat: Wer den Worten 'allein der Vater Jesu Christi' das entnehmen will, was Christus darunter verstanden hat, der muss wissen, 'welchen Größen' die Exklusivpartikel (*exclusiva*) 'allein' (*solus*) dem Verständnis Christi nach entgegengesetzt sein soll¹⁶⁴⁶.

Eine Exklusivpartikel ist ein logischer Ausdruck, mit dem Eigenschaften einem bestimmten 'Gegenstand' exklusiv-identifizierend zugesprochen werden; die sprachlogische bzw. ontologische Konsequenz dieser Zuschreibung liegt darin, dass die fraglichen 'Eigenschaften' anderen Größen nicht zukommen können. Nach sozinianischer Exegese von Joh 17, 3 spricht Jesus selbst im Sinn der höchsten Autorität die 'wahre Gottheit' allein dem Vater – verstanden als der personal und substantiell unterschiedene andere – zu.

Semantisch zwingend ist Crells Verständnis in keinem Fall. Denn es gilt die logische Regel, dass eine Exklusivpartikel in begriffs- bzw. wesensbestimmender Hinsicht (formaliter) nicht Gleichartiges trennt und voneinander ausschließt¹⁶⁴⁷; in formaler Hinsicht schließt hier die Exklusivpartikel 'nur' dasjenige aus, was dem Vater in Hinsicht auf das Prädikat 'wahrer Gott' gegenübersteht (*oppositum*)¹⁶⁴⁸. Das besagt in diesem Fall: Durch die Exklusivpartikel sind nur solche Größen ausgeschlossen, denen nicht das Prädikat 'summus Deus' zukommt. Da aber lediglich diese formale begriffsbestimmende Bedeutung der Exklusivpartikel als 'allgemein verständlich' vorausgesetzt werden kann, folgt: Wer die wahre und heilvolle Kenntnis des wahren Gottes nicht besitzt, kann nicht wissen, welchen Größen die Exklusivpartikel im Verständnis Christi entgegengesetzt ist¹⁶⁴⁹. Von den interpretatorischen Möglichkeiten her sind nämlich zwei Bedeutungen des Ausdrucks 'solus Pater' zu unterscheiden, die absolute und

¹⁶⁴³ "Vulgi nomine & universi populi vel indigitantur *universi illi, aut simpliciores eorum*, qui *vera & salutari Dei notitia imbuti sunt*, vel *qui hac cognitione destituuntur*." SAS I, 350b.

¹⁶⁴⁴ "Si *hoc* intelligat uti intelligere videtur Crellius, negamus *majorem propositionem*." SAS I, 350b. Die *propositio major* lautet: "*Quod populo imo universis est solus Pater, idem quoque his verbis intellexit Christus*." SAS I, S. 350a.

¹⁶⁴⁵ "Probet Crellius, verba Christi illo, non alio sensu intellecta esse a Christo, & intelligi debere, quo sensu ea intelligunt, qui veri Dei notitiam non habent." SAS I, 350b.

¹⁶⁴⁶ "Quicumque id concipiunt verbis, solus Pater Jesu Christi, quod intellexit Christus, eos oportet nosse, quibusnam opponatur *exclusiva* ex mente Christi" SAS I, 350b.

¹⁶⁴⁷ SAS I, S. 347a.

¹⁶⁴⁸ "cum *exclusiva* non excludat *formaliter* nisi ea, *quibus est opposita ratione praedicati*" SAS I, 350b.

¹⁶⁴⁹ "qui vera ... veri Dei cognitione destituti sunt, illi non possunt scire, quibus ex mente Christi h.l. opponatur *exclusiva*" SAS I, 350b.

die respektive¹⁶⁵⁰. Wird der Ausdruck absolut, d.h. textlich isoliert verstanden, können die Worte so 'verwendet' werden, dass sie alle anderen, die vom Vater verschieden sind, ausschließen; auch diejenigen, die - hier setzt Calov das bestrittene trinitarische Gottesverständnis ein - nur personal verschieden sind¹⁶⁵¹. Gefragt wird jedoch, ob die Worte 'solus Pater' auch im Kontextbezug (respective) von Joh 17, 3 alle vom Vater verschiedenen Personen von der wahren Gottheit ausschließen¹⁶⁵².

Die Entscheidung darüber, welche der alternativen Bedeutungsmöglichkeiten hier zutrifft, kann mit letzter Sicherheit¹⁶⁵³ nicht aus dem Urteil und Fassungsvermögen¹⁶⁵⁴ des der wahren Gotteserkenntnis ermangelnden Volkes getroffen werden. Denn wer die Bedeutung von Ausdrücken verstehen will, darf sich nicht darauf beschränken, allein die absolute Bedeutung der gebrauchten Worte zu berücksichtigen: Die Bedeutung von Ausdrücken kann sich ändern, je nach dem, ob und wie die Worte in irgendeinem Satz (in propositione quadam) oder in einem bestimmten Kontext (in certo contextu) vorliegen. Dann nämlich müssen sie gemäß der zugrundeliegenden Materie (secundum subjectam materiam), der Sache, um die es geht, aufgefasst werden¹⁶⁵⁵.

Die Bedeutung eines Ausdrucks ist also nicht durch den Adressaten unabhängig von seiner Verwendung festgelegt, wie Crell voraussetzt. Das Verständnis 'füllt sich' vom Kontext her: Die Subjekte haben nämlich solche Bedeutungen, wie sie von den Prädikaten zugelassen werden - und umgekehrt¹⁶⁵⁶.

In 'De Uno Deo Patre' von 1637 führt Calov gegen Crells Verständnis der Exklusivpartikel – sie schließt vom Bedeutungsinhalt des Prädikates alle Größen außer derjenigen aus, der sie syntaktisch zugehört - , Gegenbeispiele aus dem 'Textzusammenhang' der Schrift an. Wir fügen sie an dieser Stelle ein, um den strittigen Sachverhalt wie das Gewicht von Calovs Argument zu verdeutlichen.

Seine Gegenbeispiele gliedert Calov nach drei Verwendungsweisen der Schrift, nämlich ausschließend (exclusiva), einschränkend (exceptiva) und ausschließend und zugleich einschränkend (exclusiva et exceptiva simul¹⁶⁵⁷).

Calovs Belege werden in Auswahl präsentiert. Für die *ausschließende* Funktion führt Calov etwa Dtn 32, 12 als Beispiel an: Die Aussage, 'Der Herr allein war ihr Führer' schließt nicht Mose aus, sondern Fremdgötter, wie die angeführte Wendung 'und ein fremder Gott war nicht mit dir' belegt.

Im *einschränkenden* Sinn ist die Exklusivpartikel etwa in Dtn 1, 36 zu verstehen. 'Niemand wird das gelobte Land sehen außer Kaleb' schließt Josua nicht aus, wie v. 28 und Num 14, 30 u.a. belegen.

Die *ausschließende und zugleich einschränkende* Verwendung belegt Calov aus 1 Kön 12, 20. 'Niemand folgte dem Hause David als der Stamm Juda allein' muss so verstanden

¹⁶⁵⁰ "distinguendum inter *sensum verborum solus Pater absolutum & respectivum*" SAS I, 350b.

¹⁶⁵¹ "*Absolute* si considerentur hae voces possunt ita accipi, ut excludant omnes alios a Patre diversos etiam personaliter tantum." SAS I, 350b.

¹⁶⁵² "Verum an *respective*, & in hac propositione *solus Pater Jesu Christi est verus Deus*, tum etiam in hoc contextu *Joh 17, 3* excludant omnes personas a Patre diversas a vera Deitate quaeritur!" SAS I, 350b.

¹⁶⁵³ "infallibliter certi esse non possumus" SAS I, 350b.

¹⁶⁵⁴ "judicium & conceptus" SAS I, 350b.

¹⁶⁵⁵ "Qui vero non intelligit alium saepenumero // verborum sensum esse, qua absolute considerantur, alium quatenus in propositione quadam, & in certo contextu occurrunt, ubi accipienda sunt secundum *subjectam materiam*, is profecto nihil intelligit." SAS I, 350b-351a.

¹⁶⁵⁶ "*Talia enim sunt subjecta, qualia permittuntur esse a praedicatis & vice versa.*" SAS I, 351a.

¹⁶⁵⁷ "exemplorum contrarietatem : in quibus vel *exclusiva*, vel *exceptiva*, vel etiam *exclusiva // & exceptiva simul* habetur, ita tamen, ut non obtineat vim istam excludendi omnes, praeter eum, cui apponitur a communione praedicati" SAS I, 346b-347a, § 7.

werden, dass von der Gemeinschaft des Prädikats der Stamm Benjamin nicht ausgeschlossen ist, der sich mit dem Stamm Juda vereinigt hatte.

Nun gilt es als Ziel der Exegese festzuhalten, dass der eine bestimmte Sinn, den eine Schriftstelle besitzt, gewonnen wird¹⁶⁵⁸. Dabei muss beides bedacht werden, dass nämlich die fraglichen Worte an einer bestimmten Stelle einen bestimmten Sinn erlangen müssen, aber zugleich auch außerhalb des Kontextes andere und verschiedene Bedeutungen zulassen¹⁶⁵⁹. "Gilt dies, so darf man nicht darauf acht haben, welchen Sinn die Worte Christi 'solus Pater' annehmen können und welchen sie absolut betrachtet wohl zulassen - schon gar nicht im Rückgriff auf das Urteil des Volkes - , sondern darauf muss man achten, welchen Sinn sie haben müssen und auch gewiss haben, und zwar in diesem Kontext"¹⁶⁶⁰.

Diese hermeneutischen und sprachphilosophischen Erwägungen wendet Calov auf die Exegese der umstrittenen Stelle an. Folgt also daraus, dass Christus deutlich und bestimmt (diserte) diese Wort vorgebracht hat (protulisset), 'allein der Vater ist der wahre Gott', dass diese Worte so verstanden werden müssen, wie sie die Gesamtheit derjenigen versteht, die der wahren Gotteserkenntnis entbehren?¹⁶⁶¹.

Nach Crells Überzeugung ist diese Folgerung zwingend. Denn Christus habe in allgemeinverständlicher Weise geredet, um, wie in Joh 17 berichtet, seine Jünger zu belehren¹⁶⁶². Somit gilt als Vorgabe für die Auslegung der Worte Christi: "Wer in allgemeinverständlicher Weise spricht, der spricht derart, dass er vom Volk und der gesamten Menge verstanden wird."¹⁶⁶³

Die Differenzierungen, die Calov hinsichtlich der 'Bedeutung von Ausdrücken' durchgeführt hat, nötigen dazu, zu präzisieren, was 'verstehen' bedeutet¹⁶⁶⁴. "Einmal werden die nackten Worte verstanden, aber ohne ihren tatsächlichen und zusammenhängenden Sinn."¹⁶⁶⁵ Dann wird aus den verstandenen Worten der wahre Sinn ermittelt, und auch die Dinge, die unter den Worten verborgen sind, werden durch einen bestimmten Begriff erfasst¹⁶⁶⁶. Entsprechend gibt es die Differenz zwischen dem 'Gesagten' bzw. dem buchstäblichen Sinn und dem Erschlossenen oder dem Literalsinn.¹⁶⁶⁷ Den buchstäblichen Sinn bringen die Worte in ihrem isolierten Gebrauch mit sich; der Literalsinn ist hingegen der vom Hl. Geist im Kontext intendierte Sinn und wird durch jene Ausdrücke, die im

¹⁶⁵⁸ "unius dicti unus tantum sit genuinus sensus" SAS I, 351a.

¹⁶⁵⁹ "ut ut alias voces istae varios admittant significatus extra contextum, quae in certo loco certum sensum obtinere debent." SAS I, 351a.

¹⁶⁶⁰ "Hoc itaque stante, non videndum, qualem sensum admittere possint verba Christi, *solus Pater*, & quem admittant absolute spectata, praesertim ex iudicio vulgi, sed quem habere debeant, & certo habeant in hoc contextu." SAS I, 351a.

¹⁶⁶¹ "an si Christus diserte haec verba protulisset, *solus Pater esse verus Deus*, necessario ea ita intelligenda essent, quemadmodum ea intelligit universa multitudo etiam eorum, *qui vera ... DEI cognitione destituuntur!*" SAS I, 351a.

¹⁶⁶² "Affirmat Crellius, quia Christus populariter locutus sit, ut discipulos institueret" SAS I, 351a.

¹⁶⁶³ "*Qui populariter loquitur, is ita loquitur, ut intelligatur a populo & universa multitudine.*" SAS I, 351a.

¹⁶⁶⁴ "τὸ *intelligere* ambigue dicitur." SAS I, 351a.

¹⁶⁶⁵ "vel *verba* intelliguntur nuda, sed absque vero sensu" SAS I, 351a.

¹⁶⁶⁶ "vel ex verbis intellectis *verus sensus* elicitur, & res quoque sub verbis latentes conceptu certo comprehenduntur" SAS I, 351a.

¹⁶⁶⁷ "Quemadmodum etiam differentia est inter τὸ ὀητόν, vel *sensum literae*, & διάνοιαν vel *sensum literalem*." SAS I, 351a.

Buchstaben (= im buchstäblichen Sinn) enthalten sind, bezeichnet, unabhängig davon, ob die Worte eigentlich oder als Metapher und uneigentlich aufzufassen sind¹⁶⁶⁸. Diese Differenzsetzung enthält einen eminent wichtigen Gedanken. Denn Verstehen ereignet sich nicht dann, wenn die theoretische Vielfalt alternativer Bedeutungen von Ausdrücken bekannt ist, sondern erst, wenn vernünftig begründet ein 'stimmiger Bezug zum Kontext' bzw. 'zur Sache selbst' hergestellt ist, durch den die Bedeutungsvielfalt vom Gesamtzusammenhang der Aussagen her präzisiert worden ist.

Dieses unterschiedliche Verständnis von 'Verstehen' erläutert Calov an einem Beispiel aus der Schrift: "Als Christus von seinem Leiden und seiner Auferstehung sprach, konnten die Jünger zwar einzelne Ausdrücke verstehen und sie konnten auch auffassen, was der 'Menschensohn', was 'den Heiden übergeben', was 'geißeln', 'töten' und 'am dritten Tag auferstehen' wäre - alle jene Ausdrücke nämlich sind allgemeinverständlich, wenn man die Bedeutungen der Worte aus dem Zusammenhang gelöst betrachtet; die tatsächliche Bedeutung der ganzen Rede Christi verstanden sie jedoch nicht, weil sie nicht glauben konnten, so etwas sei vom Messias gesagt; aber nicht nur das, sondern auch in welcher Hinsicht solches vom Messias gesagt wäre, konnten sie mit keinem angemessenen Verständnis erfassen"¹⁶⁶⁹. Selbst nach der Auferstehung konnten die Jünger das Gehörte nicht in angemessener Weise auf das Geschehene übertragen. 'Verstehen' konnten sie erst, nachdem der Herr ihnen die Schrift geöffnet hatte (Lk 24, 32). Dies geschah nicht nur von außen (ab extra) dadurch, dass er ihnen den Sinn der Schrift dargelegt hätte, so dass sie hätten verstehen können, sondern viel eher von innen (ab intra), indem er ihnen den Geist öffnete, so dass sie verstünden¹⁶⁷⁰. Calov sagt damit: Es ist nicht zwangsläufig so, dass man die allgemeinverständlichsten Bedeutungen der Worte, mit denen eine Sache beschrieben wird, richtig in den Zusammenhang einbringt und angemessen auf die eigentliche Sache hin überträgt. Diese Sinn erschließende Vereinheitlichung bzw. Übertragung leistet im christlich-religiösen Kontext Christus bzw. der Hl. Geist.

Allerdings ist Calovs Beschreibung dieses Verständnis eröffnenden Wirkens insofern gefährlich missverständlich, als der Geist der Verstehenden isoliert vom Aussagegehalt der Anrede derart 'geöffnet' wird, dass er eine Steigerung seiner hermeneutischen Qualität erfährt. Eine solche Entkopplung von äußerem Wort und innerem Wirken des Hl. Geistes hatte aber Calov gegen Rathmann ausdrücklich verneint.

¹⁶⁶⁸ "Nam *ille* est, quem voces seorsim reddunt, *hic* vero est, qui in contextu a Spiritu Sancto intenditur, & per voces istas in litera contentas signatur, sive *verba* ... ut sonant, sive ... per *metaphoram* & *improprie* accipienda sunt." SAS I, 351a.

¹⁶⁶⁹ "Ita verba quidem singula Christi intelligebant ejus discipuli, quando *de passione* & *resurrectione sua* concionabatur, & percipiebat, *quid esset Filius hominis*, *quid tradi gentibus*, *quid flagellari*, *quid interfici*, *quid tertia die resurgere* (omnia enim illa vulgaria // sunt & popularia, si verborum significatus seorsim respicias,) at *sensum totius orationis* Christi non assequabantur, quia haec de Messia enunciari non posse credebant, neque hoc tantum, sed quomodo de Messia dicantur, id nullo conceptu poterant complecti." SAS I, 351a-b. Genau diesen Sachverhalt bringt die Schrift selbst bei Lukas auf den Punkt (Lk 18, 34): "Idcirco addit Evangelista & *ipsi nihil ... intelligebant*, & *erat verbum hoc absconditum ab eis*, & *non intelligebant ... ea, quae dicebantur*" SAS I, 351b.

¹⁶⁷⁰ "non poterant ea intelligere, *priusquam Dominus Scripturas ipsis aperiret* (Lk 24, 32) & quidem non *ab extra* saltim sensum Scripturarum proponendo, ut intelligi possent ... sed potissimum *ab intra* mentem ipsorum aperiendo, ut eas intelligerent (Lk 24, 45)." SAS I, 351b.

Gegen Crells Identifikation der Aussageabsicht Christi mit dem Verstehender 'Unerleuchteten' spricht ein zweiter 'sprachtheoretischer' Grundsatz, den Calov, wie in der Darstellung der Konzeption der *Metaphysica Divina* festzustellen sein wird, in spezifischer Weise verwendet: Es ist auch zwischen der formalen und materialen Bedeutung eines Ausdrucks zu unterscheiden¹⁶⁷¹. "Die materiale Bedeutung eines Ausdrucks ist diejenige, die ein Ausdruck in der auf eine bestimmte Materie hin eingeschränkten Verwendungsweise besitzt (in statu restricto ad certam materiam). Der formale, begriffsbestimmende Sinn eines Ausdrucks ist derjenige, den der Ausdruck selbst absolut besitzt, d.h. sofern dieser Sinn von jedweder Materie absieht."¹⁶⁷² Die materiale Bedeutung wird aus der 'zugrundeliegenden' Materie ermittelt; sie wird durch den jeweiligen Verwendungszusammenhang bestimmt und entschieden; die formale Bedeutung eines Ausdrucks kommt diesem Ausdruck in jeder seiner Verwendungsweisen zu¹⁶⁷³.

Übertragen auf die Exklusivpartikel 'solus' heißt das: Die formale, in jedem Gebrauchsfall gültige Bedeutung der Exklusivpartikel 'solus' liegt darin, dass sie wesenhaft Entgegengesetztes ausschließt. Die materiale Bedeutung besteht darin, dass sie alles Solches ausschließt, was von dem verschieden ist, dem die Exklusivpartikel beigelegt wurde¹⁶⁷⁴.

In der Übertragung dieser Unterscheidung auf die strittige Sache zeigen sich hermeneutische und erkenntnistheoretische Konsequenzen: "Freilich erfassen alle die formale begriffsbestimmende Bedeutung irgendeines Ausdrucks, der sich durch den allgemeinen Gebrauch gebildet hat; die materiale Bedeutung jedoch dürfen wir nicht aus dem allgemeinen Gebrauch und dem Fassungsvermögen des Volkes erschließen; ihn müssen wir aus der zugrundeliegenden Materie" – in diesem Fall aus den 'Begriffsbestimmungen' der Schrift – "schöpfen."¹⁶⁷⁵ Das heißt: "Geht Crell vom allgemeinen und einfachen Verständnis auf die materiale Bedeutung über, schließt er auf logisch fehlerhafteste Weise vom Genus zur Spezies."¹⁶⁷⁶

Calov rekurriert auf den 'sprachlogischen' Konsens seiner Zeit: Eine scholastische Regel besagt, dass ein mehrdeutiger Begriff, so wie er im allgemeinen Verständnis 'inhaltlich gefüllt' ist (propositio termini multiplicis), nicht in jedem Fall diejenige Bedeutung in sich trägt, welche eine zugrundeliegende Sache in der Satz- oder Kontextbindung erfordert (non distribuit pro omni supposito cujuslibet significati copulative). Übertragen in die Terminologie der Kontroverse zwischen Calov und Crell heißt das in freier Wiedergabe: Der allgemein-akzeptierte Bedeutungsstrauß eines Begriffs hält nicht für jede mit diesem

¹⁶⁷¹ "distinguendum inter sensum vocis *materialem* & *formalem*." SAS I, 351b. Vgl. dazu unten Kapitel 4.

¹⁶⁷² "*Materialis* est, quem habet vox in statu restricto ad certam materiam : *Formalis* est, quem habet ipsa vox absolute, & qua praescindit a quacunque materia." SAS I, 351b.

¹⁶⁷³ "*Ille* e subjecta materia eruitur, *hic* ubique obtinet" SAS I, 351b.

¹⁶⁷⁴ "Ita *formalis* sensus vocis exclusivae *solus* est, quod excludat opposita, qui etiam ubique locum habet, ubicunque exclusiva. *Materialis* est, quod excludat quosvis ab eo diversos, cui additur exclusiva." SAS I, 351b. Dass die biblische Verwendung nicht allein die materiale Bedeutung kennt, hat Calov vorher (SAS I, 346b-347a) gezeigt.

¹⁶⁷⁵ "Sensum *formalem* vocis alicujus usu communi frequentatae omnes quidem assequuntur, at *materialem* non ex usu communi, & populi captu conjicere debemus, sed haurire e materia substrata." SAS I, 351b.

¹⁶⁷⁶ "cum Crellius procedit a sensu communi, & vulgari ad sensum *materialem*, colligit a *genere ad speciem* vitiosissime." SAS I, 351b.

Begriff zu beschreibende 'Sache' einen treffenden und randscharfen Ausdruck bereit¹⁶⁷⁷. D.h. die Ausdifferenzierung der nach allgemeinem Konsens vorhandenen Bedeutungsvielfalt eines sprachlichen Ausdrucks muss nicht zwingend zum Gewinn derjenigen Bedeutung führen, die im einzelnen und konkreten Sachzusammenhang die richtige ist. Es sei nur nebenbei bemerkt, dass hiermit das von Valla übernommene Verfahren, den Bedeutungsgehalt biblischer Begriffe aus dem historisch verifizierbaren allgemeinen Bedeutungskontext zu erschließen¹⁶⁷⁸, verabschiedet ist.

Im weiteren zeigt Calov, dass das von Crell als Kriterium beanspruchte Fassungsvermögen des Volkes nach den anthropologischen Aussagen der Schrift nicht geeignet ist, den verus sensus oder die Materialbedeutung von 'solus Pater' festzulegen. Denn erstens geht Crell von der falschen Annahme aus, der Mensch könne die göttlichen Dinge, wenn sie ihm nur vorgelegt werden, ohne besondere Hilfe und Kraft des Hl. Geistes erfassen¹⁶⁷⁹. Zweitens zeigt Calov, dass die Schriftstelle Joh 17, 3 kein gewöhnlicher, dem Urteilsvermögen des Volkes unterworfenen Satz, sondern eine Offenbarungsaussage von besonderer Eigenart ist¹⁶⁸⁰. Daher kehrt Calov das Argument gegen Crell um: Crells Auslegungsverfahren, die Worte Christi nach dem Verständnis des Volkes und dem Urteil der vom Hl. Geist nicht erleuchteten menschlichen Vernunft zu beurteilen, verbietet sich nachgerade, weil der damit in Anschlag gebrachte 'allgemeine Sinn' allein von der Ratio begründet wird, göttlicher Offenbarung jedoch ermangelt¹⁶⁸¹.

Schließlich kann Calov zeigen, dass das Kriterium des Fassungsvermögens des Volkes von den Sozinianern uneinheitlich gebraucht wird: Schmalz gesteht der Schrift, vergleichbar anderen Wissenschaften, eine ihr eigentümliche 'Nomenklatur der Begriffe' (*peculiaris modus loquendi*) zu. Diese Eigenart sei der Schrift wie der Theologie zuzugestehen und beim Urteil über die Inhalte zu berücksichtigen; er setzt geradezu ein Metabasisverbot vom allgemein üblichen Verständnis zur Sprachwelt der Schrift¹⁶⁸². Calov kommentiert Schmalz' Aufforderung, nicht vorschnell von einem allgemein üblichen Verständnis der Dinge her über die Schriftoffenbarung zu richten, mit dem kritischen Hinweis, dass Schmalz nur dem Anschein nach als Anwalt einer von 'menschlichen Einreden' befreiten Auslegung auftritt. In Wirklichkeit gehen die hermeneutischen Regeln der Sozinianer aus willkürlich der Schrift vorgeordneten Vernunftkriterien hervor, die bei näherer Reflexion in dieser Weise gar nicht zur Anwendung kommen dürften; der '*communis loquendi modus*' wird zu einer beliebigen Größe in diesem Spiel, denn allein in Abhängigkeit von ihren jeweiligen sozinianischen Auslegungen rekurren sie auf das 'allgemein übliche Sprachverfahren' oder weisen ein solches zurück¹⁶⁸³.

¹⁶⁷⁷ "*Propositio termini multiplicis, (sensus communis,) non distribuit pro omni supposito cujuslibet significati copulative, (non infert certum & determinatum sensum in quavis materia)*" (Regula Scholasticorum; SAS I, 351b).

¹⁶⁷⁸ Vgl. dazu oben Seite 19.

¹⁶⁷⁹ "(3.) *Procedit ... Crellius ex falsa hypothesis, quod sc. homo possit res divinas, si proponantur, absque speciali auxilio, & virtute Spiritus S. percipere*" (SAS I, 351b-352a) und "(4.) *Quod res divinas & mysteria non intelligant, qui Spiritus S. illuminatione speciali destituuntur, quodque extra eundem apprehendere non liceat verum Scripturae sensum*" SAS I, 352a.

¹⁶⁸⁰ "(1.) *e dicti hujus qualitate ... Quae vero doctrina solius Ecclesiae propria est, ea utique incognita est iis, qui sunt extra Ecclesiam*" und "(2.) *E materiae praesentis sublimitate. Agitur hic de uno solo vero Deo. Atqui haec notitia, quis sit ille verus Deus, non est rationis humanae, sed revelationis divinae.*" SAS I, 352a.

¹⁶⁸¹ "non debere verba Christi exigi ad captum vulgi, & rationis humanae Spiritus S. non collustratae iudicium, nec expetendum Scripturae sensum genuinum a populo, qui sola ratione ducitur, divina autem revelatione destituitur" SAS I, 352a.

¹⁶⁸² "*Neque ex communi loquendi modo censura de loquendi modis, quibus Sacra Scriptura utitur, facienda est, nisi in plurima absurdissima incidere velimus. Habet enim ut omnes aliae scientiae, ita & Scriptura Sacra suos peculiare loquendi modos, qui ex nulla alia scientia recte definiri possunt, praeterquam ex ipsa Theologia.*" Schmalz, resp. ad nov. monstr. Smigl., zitiert nach Calov, SAS I, S. 352a.

¹⁶⁸³ "Ubi *ratione* apprehendere nequeunt sensum quem importat *communis loquendi modus in Scripturae oraculis*, pro lubitu discedunt a modo loquendi communi, eumque in Scriptura non attendendum docent, quae suos peculiare loquendi modos habeat: Ex adverso, // ubi ratio applaudit, extollunt modum loquendi communem, nec latum unquam ab eo discedendum esse clamitant, quod Scriptura populariter loqui amet ... Adeo efferunt rationem supra Scripturam" SAS I, 352a-b.

Im zweiten Argumentationsgang attackiert Calov die vom allgemein festgelegten menschlichen Verständnishorizont her argumentierende *propositio minor* aus Crells Argument: "ob für das Volk und die Menge 'solus Pater' (die) eine mit der Person des Vaters gegebene Substanz bezeichnet und damit sowohl Personen als auch Substanzen, die vom Vater verschieden sind, ausschließt"?¹⁶⁸⁴

Von Personen und Substanzen ist wegen eines bestimmten Sachzwanges die Rede, denn den sprachlichen Hintergrund bildet die Formulierung des trinitarischen Dogmas. Calov wiederholt eingangs die Ergebnisse der vorigen Untersuchung: Man darf nicht darauf achten, was möglicherweise absolut durch diese Worte 'solus Pater', sondern was in diesem Kontext mit diesem Ausdruck 'allein der Vater Jesu Christi ist der wahre Gott' ausgesagt wird; ebenso darf man nicht das Urteil des Volkes berücksichtigen, das der Offenbarung der Schrift ermangelt, sondern man muss den ursprünglichen und eigentlichen Sinn der sich selbst auslegenden Schrift erwägen¹⁶⁸⁵.

Darüber hinaus muss sich Crell natürlich fragen lassen, woher er denn wissen will, dass im Urteil des Volkes der Ausdruck 'solus Pater Jesu Christi' alle vom Vater verschiedenen Personen der Gottheit ausschließen soll¹⁶⁸⁶. Er kann ja nicht das Urteil aller untersucht haben, sondern nimmt dieses im Sinn einer bloßen Behauptung an¹⁶⁸⁷. Eine solche bloße Behauptung kann man jedoch mit Recht zurückweisen und ebenso begründet dagesetzen: "Er schätzt die Urteile aller nach seinem eigenen Urteilsvermögen ein."¹⁶⁸⁸ Trotz dieses Einwandes gesteht Calov zu, dass Crell im Recht ist, wenn hinzugefügt wird, es handle sich um jenes Volk, das der wahren Kenntnis des Vaters, des Sohnes Gottes und des Hl. Geistes entbehrt¹⁶⁸⁹.

Bezüglich der Gläubigen aber, welche die wahre Gotteserkenntnis besitzen, kann Crell den fälligen Beweis für seine Behauptung nicht erbringen¹⁶⁹⁰. Im Gegenteil: Das Urteil des orbis Christianus widerspricht Crell: "Nicht nur das Volk, sondern auch die Gelehrtesten unter den Christen und im Wort Gottes Kundigsten bekennen, dass mit den Worten 'solus Pater (Jesu Christi)' nicht alle vom Vater verschiedenen Personen ausgeschlossen werden, sondern allein dem Wesen nach (essentialiter) Verschiedene. Dass der Sohn und der Hl. Geist ausgeschlossen werde, verneinen sie somit. Fälschlicherweise beruft sich also Crell auf die Urteile der Gesamtheit."¹⁶⁹¹

¹⁶⁸⁴ "*num populo & vulgo solus Pater non minus solam Patris personam denotet, quam substantia (Abl.), nec minus personas a Patre diversas excludat, quam substantias?*" SAS I, 353b.

¹⁶⁸⁵ "Non videndum esse, quid forte *absolute* vocibus his solus Pater inferatur, sed quid *in hac propositione, & hoc contextu, Solus Pater Jesu Christi est verus Deus!* nec respiciendum ad *vulgi revelatione Scripturae destituti iudicium*, sed ad *genuinum Scripturae semetipsam interpretantis sensum*" SAS I, 353b.

¹⁶⁸⁶ "Unde autem constat id adversario, quod universae multitudinis iudicio *solus Pater Jesu Christi* excludat omnes a Patre diversas personas?" SAS I, 353b.

¹⁶⁸⁷ "Quomodo ipse omnium sententiam & iudicium explorare potest? ... nude asseritur a Crellio" SAS I, 353b.

¹⁶⁸⁸ "*Aestimat is omnium iudicia a suo iudicio*" SAS I, 353b.

¹⁶⁸⁹ "quod de vulgo *vera Patris, Filii Dei, & Spiritus S. cognitione destituito* concedere ipsi facile possumus" SAS I, 353b.

¹⁶⁹⁰ "*de fidelibus autem veraque Dei Patris, Filii & Spiritus Sancti cognitione imbutis* negamus, ejusque probationem postulamus, quae hic nulla adfertur." SAS I, 353b.

¹⁶⁹¹ "Quandoquidem non tantum vulgus, sed & eruditissimi quique inter Christianos, & in verbo Dei versatissimi, vocibus *solus Pater* (J. Christi,) non excludi omnes a Patre diversas personas, sed solum essentialiter diversas, asserant; Filium autem & Spiritum S. excludi negent. Falso ergo ad *universorum iudicia* hic provocat Crellius." SAS I, 353b.

Crells Argument, das er im Rückgriff auf das 'demokratische Element' der Meinungserhebung gewonnen hatte, ist somit neutralisiert. Welche Intention aber hat Crell gelehrt und was ist mit Calovs Einwendungen erreicht? Man darf beiden Kontrahenten ausreichendes historisches Wissen um die Verschiedenheit der dogmatischen Meinungen innerhalb der Größe *coetus Christianus* bzw. 'Volk' unterstellen. Crell nimmt an, dass die Verkündigung und Applikation der christlichen Lehren sich nach ihrer einfachen vernunftgemäßen Fassbarkeit, dem 'Verstehenshorizont' des Volkes, reguliert. Die Verbreitung etwa der Trinitätslehre in der Kirche verstehen die Sozinianer als Ergebnis der heteronomen Infiltration mit ontologischen Spekulationen der griechischen Philosophie; im Rückgriff auf das natürlich-Selbstverständliche, oder auch Ursprüngliche, soll die christliche Lehre von ihren widervernünftigen Verfremdungen gereinigt werden. Die Geschichte der Durchsetzung und Aufrechterhaltung dieser 'widervernünftigen Lehren' ist nach sozinianischem Geschichtsverständnis die Geschichte ihrer Instrumentalisierung, um einer herrschenden 'Priesterschicht' Macht und Einfluss, nicht zuletzt über das ungebildete Volk, zu sichern.

Calov weist dagegen nach, dass es die 'einheitliche Größe Volk' bzw. einen 'Konsens der Einfachen' historisch nie gegeben hat. Er weiß natürlich auch, dass 'das Volk' eine un stabile Größe ist – hatte er doch selber auf die rasche Ausbreitung des Arianismus in der Alten Kirche hingewiesen. Mit seinem Argument zeigt er nun, dass auch die orthodoxe Dogmatik 'das Volk' als Referenz für die Wahrheit ihrer Lehre beanspruchen kann. Dies zwingt zu einer differenzierten Wahrnehmung der Größe Volk: Empirische Umfragen sind ein höchst unzuverlässiges Mittel, den 'Sollgehalt' der christlichen Lehre zu eruieren. Zudem würde eine solche Begründungsrichtung den Gang der Offenbarung verkehren. Denn, so dürfen wir Calov wiedergeben, im Glauben des Volkes dokumentiert sich das Bekenntnis der Kirche, welches die Offenbarung der Schrift wiedergibt. Auf das Volk rekurriert also Calov nicht, weil er dessen Überzeugungen als normativ oder konstitutiv für die christliche Lehre versteht, sondern weil sich mit dem Volk das Bekenntnis in seiner Durchsetzungsfähigkeit im Glauben des Einzelnen empirisch aufweisen lässt.

Auch der umgekehrte Denkweg, die Argumentation aus dem 'natürlichen Denken', dessen Verständnis von Substanz vorgeblich anderes ausschließt, führt Crell nicht zum Ziel. Crell hatte behauptet: "Wo das Volk eine Substanz wahrnimmt, da kann es eine von dieser unterschiedene Person nicht denken."¹⁶⁹² Mit einer solchen Behauptung, entgegnet Calov, verschiebt Crell die Beweisintention: Denn in Frage steht nicht, was das Volk vielleicht denken oder erfassen *kann* oder nicht kann, sondern was es in der Tat denkt oder wahrnimmt - wenn schon aus dem Urteil des Volkes diese Frage entschieden werden soll¹⁶⁹³.

Entscheidend ist aber die Frage, warum man nicht, wenn man eine Substanz gedanklich erfasst (*una substantia concepta*), auch eine von dieser verschiedene Person denken könne¹⁶⁹⁴? In dieser Sache kann Crell keinen Beweis liefern, weil es keinen Widerspruch impliziert, eine Substanz zu

¹⁶⁹² "Ubi unam substantiam concipit vulgus, diversam personam cogitare non potest." SAS I, 353b.

¹⁶⁹³ "(1.) non quid forte cogitare vel concipere possit, aut non possit vulgus, sed quid cogitet, vel concipiat, docendum erat, siquidem e vulgi iudicio res ea disceptanda" SAS I, 353b.

¹⁶⁹⁴ "(4.) Quid causae est, cur non possit una substantia concepta diversa persona cogitari?" SAS I, 354a.

erfassen, deren sich mehrere Personen 'erfreuen' (gaudentibus)¹⁶⁹⁵. In der Anwendung auf den trinitarischen Gottesbegriff besagt das: es impliziert keinen Widerspruch, eine göttliche Essenz zu denken und in derselben göttlichen Essenz jene drei, den Vater, den Sohn und den Hl. Geist gelten zu lassen (agnoscere). Crell ist somit aufgefordert, seinen Einspruch dadurch zu legitimieren, dass er irgendeinen Widerspruch aufweist (monstret contradictionem), der aus dem trinitarischen Gottesbegriff zwingend folgt. Solange ihm das aber nicht gelingt, findet die allgemeingültige Regel Anwendung: 'Welche immer sich gegenseitig nicht ausschließen, diese können auch zugleich bestehen und gedacht werden.'¹⁶⁹⁶ Calov bezieht sich hiermit auf das in der Noologie begründete erste Fundamentalprinzip des Erkennens zurück¹⁶⁹⁷: 'Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist'. Dieses Erkenntnisprinzip gibt der 'Grundbeschaffenheit des Seins', auf der es beruht, Ausdruck. Folglich impliziert der trinitarische Gottesbegriff erst dann einen Widerspruch, wenn aus den mit ihm gegebenen Setzungen notwendig in irgendeiner Hinsicht folgt, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist. Solange das aber nicht der Fall ist, schließen sich die 'Konstituenten' des trinitarischen Seins Gottes nicht gegenseitig aus; ihr Miteinander und Zugleich-Gegebenheit ist folglich ontologisch möglich.

2.2.2.3 Schlichtings Rationalitätsforderung als prinzipieller Einwand

2.2.2.3.1 Die 'geglaubte Res' und deren rationale Applikation

Crell hatte im konkreten Fall der Auslegung von Joh 17, 3 das allgemeinemenschliche Einsichtsvermögen als denjenigen Verstehens- und Auslegungshorizont beansprucht, dem sich Christus in der Offenbarung der Credenda angepasst und den mithin auch der gegenwärtige Ausleger zugrunde zu legen habe. Prinzipialisiert und aus dem konkreten exegetischen Zusammenhang isoliert findet sich dieser Verstehensgrundsatz in Schlichtings Rationalitätsforderung wieder: Nichts darf geglaubt werden, was die Vernunft überragt und über ihr Fassungsvermögen hinausgeht¹⁶⁹⁸. Calov referiert Schlichtings Aussagen aus dessen Disputation gegen Meisner über die Trinität¹⁶⁹⁹. Seine Rationalitätsforderung hatte Schlichting damit begründet, dass nichts geglaubt werden könne, was die Vernunft nicht zu fassen und einzusehen vermöge¹⁷⁰⁰. Diesen rationalen Grundcharakter des Glaubens folgert Schlichting aus einer 'erkenntnistheoretischen' Bedingung, die für 'das Verstehen des Glaubens' überhaupt gelten soll:

¹⁶⁹⁵ "(4.) unam concipere substantiam, diversis gaudentibus personis" SAS I, 354a.

¹⁶⁹⁶ "(4.) Nulla hic redditur (probatio) a Crellio, nec reddi potest: Cum minime (contradictionem) implicet, unam concipere substantiam, diversis gaudentibus personis; unam essentiam divinam cogitare, & in eadem divina essentia tres illos Patrem, Filium & Spiritum Sanctum agnoscere. Monstret contradictionem, si potest adversarius, quisquis etiam fuerit. Quaecunque autem sese mutuo non evertunt, ea simul & consistere, & cogitari possunt." SAS I, 354a.

In der folgenden Auseinandersetzung mit dem Beweis Crells aus dem angenommenen Verständnis der Jünger (354b-355b) wiederholen sich die oben dargestellten systematischen Überlegungen.

¹⁶⁹⁷ Vgl. unten S. 486.

¹⁶⁹⁸ "nihil credendum esse, quod rationem superet, ejusque captum excedat" SAS I, 10a. Dazu bereits oben S. 256.

¹⁶⁹⁹ Dazu oben im Einleitungsteil S. 181

¹⁷⁰⁰ "dum nihil credi posse ..., quod a ratione capi // & intelligi nequeat" SAS I, 10a-b.

"Denn der Glaube besteht im Zustimmung, das Zustimmung folgt auf ein Urteil; ein Urteil jedoch über eine unbekannte und nicht vernünftig durchdrungene Sache gilt nichts"¹⁷⁰¹. Schlichting begründet seine Forderung, dass das Geglaubte vernünftig begreifbar sein müsse, also aus den Bedingungen, unter denen 'Glaube' möglich ist (*credi possit*): Der Glaube besteht in einem Zustimmung (*assensus*), das, wie die folgende Aussage zeigt, als 'vernünftiges Zustimmung' zu verstehen ist. Denn das Zustimmung folgt auf ein Urteil (*judicium*); soll es aber zu einem Urteil kommen, darf die beurteilte Sache (*Res*) nicht unbekannt und nicht unverstanden sein. Das bedeutet, dass sie in einer vernünftigen Begutachtung bekannt und vertraut wird.

Gegen Schlichtings Argument, die vernünftige Erfassbarkeit der *Credenda* sei eine notwendige Bedingung für die glaubende Zustimmung, wendet Calov ein, jenes Argument sei sophistisch, da es in der Beweisführung mit Homonymien und Doppeldeutigkeiten arbeite. Diese betreffen den Ausdruck 'ratio' und die beanspruchte Bedeutung von 'Verständnisbereich' und ' Fassungsvermögen der Vernunft' bzw. der Art und Weise, in der von den Mysterien gesagt wird, dass sie das Fassungsvermögen der Vernunft übersteigen¹⁷⁰².

Für das orthodoxe Verständnis dieses 'Übersteigens' ist zu beachten, dass 'die Vernunft' ein unterschiedlich qualifiziertes und zu bestimmendes Vermögen ist.

Einmal ist von der Vernunft die Rede, wie sie sich selbst überlassen (*sibi relicta*) besteht; dann wird sie in ihrer natürlichen Anlage (*in se*) betrachtet, ohne und vor Erleuchtung durch die extern-bestimmende 'Größe' Hl. Geist (*ante vel extra illuminationem Spiritus Sancti*)¹⁷⁰³. Allein für die so zu beschreibende Vernunft des sündhaften Menschen gilt die Aussage uneingeschränkt, die Mysterien übersteigen ihr Fassungsvermögen.

Bezogen auf die Vernunft der Glaubenden ist der Sachverhalt zu differenzieren: Auch für sie gilt, dass die Mysterien das Fassungsvermögen der Vernunft übersteigen. Dies trifft jedoch nicht aus dem Grund zu, weil die Glaubenden in keiner Weise verstehen, was sie glauben - dann nämlich läge der von Schlichting kritisierte Fall vor, dass die Glaubenden an etwas Unbekanntes glauben -, sondern weil sie die Glaubensmysterien nicht vollständig erfassen¹⁷⁰⁴.

Für den Glauben gilt, dass er von den Mysterien *notitia* besitzt. Nur ein rein auf das fiduziale Element reduzierter Glaube würde durch Schlichtings Argumentation getroffen (*quid credat nescit, vereque nihil credit*). Der Glaube, der aber eigentlich Gegenstand der Kontroverse sein muss, besitzt nach Calov zwar keine die Mysterien vollständig durchdringende Kenntnis von ihnen (*non plene*), doch erlangt er ein solches Verständnis der Mysterien, das im Verhältnis zum 'insgesamt Wissbaren über ein Mysterium' nicht nichts, sondern nur nicht vollständig ist. Wie bestimmt

¹⁷⁰¹ "fides in assensu consistat, assensus iudicium sequatur, iudicium autem de re ignota, & non intellecta nullum sit" Schlichting, *Disp. cum Meisn. de Trin.*, zitiert nach SAS I, 270a, § 239.

¹⁷⁰² "Sophistam agit & Elencho ὁμωνυμίας & ἀμφιβολογίας fallit, tum qua vocem rationis, tum qua intellectum seu captum rationis, vel quomodo rationis captum excedant mysteria." SAS I, 270a.

¹⁷⁰³ "sibi relictam, vel in se spectatam, ante vel extra illuminationem Spirit. S." SAS I, 270a.

¹⁷⁰⁴ "si de *fidelibus* sermo sit, illorum quoque captum rationis excedere mysteria dicimus, non quod nullatenus intelligantur, quae creduntur, sic enim verum esse ipsi agnoscimus, quod Schlichtignius ait, *qui rem credit non intellectam, ipse quid credat nescit, vereque nihil credit*, sed quod non *plene* percipiantur" SAS I, 270a.

Calov das 'non plene' näher? Begründet ist die Defizienz des Wissens in der 'Erhabenheit' (sublimitas) der Credenda: Sie ist derart, dass die unvollkommene Ratio des gefallen Menschen die Begründungsweise des Seins der Credenda auch als Erleuchtete nicht einholen kann¹⁷⁰⁵.

Grundlegend für die gesamte Argumentation Calovs ist hinsichtlich der Kenntnis der Mysterien die Unterscheidung zwischen der Sache selbst (res ipsa) und ihrer 'Seinsweise' (modus rei): 'Die Sache selbst', d.h. das Gegebensein, dass diese Res existiert, sowie 'das, was diese Sache, ihr Selbst ausmacht' oder 'was diese Sache zu einer und derselben macht', steht von der Schrift her fest. Und genau diese Sache selbst erfasst der Glaube in seinem notionalen Aspekt, so dass er nicht blind und ohne Verständnis der Sache bleibt. Lediglich die Art und Weise dieser Res, ihre Beschaffenheit, ist nicht vernünftig einholbar - wenn auch die den Modus ihres Seins konstituierenden 'Eckdaten' bekannt sind¹⁷⁰⁶. Das Nicht-Erfassen des Modus der Sache zieht aber keine Urteilsenthaltung nach sich: Insofern die 'res ipsa' vernünftig bekannt ist, wird die Ratio über diese urteilsfähig; doch schränkt Calov ein, dass diese Möglichkeit sich beschränkt auf die 'ratio illuminata' und das 'begrenzte Urteil', das sich im Rahmen der durch die Schrift offenbarten Inhalte und der dadurch gesetzten Grenzen bewegt¹⁷⁰⁷.

Überhaupt kommt es zur Umqualifizierung der Ratio allein durch den im Wort wirkenden Geist. Dieses Geschehen der Überwindung des auf sich selbst und dem Eigenen Beharrens des Sünders dokumentiert sich auf der Ebene des Rationalen in der Zustimmung zu 'Gegenständen' einer Wirklichkeit, die sich aus den Konstituenten der 'Alten Welt' nicht ableiten lässt. Die erleuchtete Ratio besitzt eine dienend-instrumentelle Funktion, keinesfalls eine begründende; ihr Urteil ist durch die Offenbarung limitiert.

Dennoch steigert Calov als Aussage über das Urteil des glaubenden und frommen Menschen die Vernunftkompetenz. Die erleuchtete Ratio vermag, wenn sie die Kriterien ihres Urteils der Schrift entnimmt, die 'res ipsa' zu entfalten, auszulegen und zu interpretieren. Von 'judicium' spricht Calov als Nachsprechen in der assertio. Die Bezüge ihres Urteils sind drei: der Bezug zur offenbarten Wirklichkeit Gottes insgesamt, der Bezug oder die Übersetzung in die Terminologie der philosophischen Wissenschaft (Substanzontologie) und der Bezug zur theologischen Aussage der Anderen - sei es der expliziten Bestreitung der Wahrheit der res ipsa durch Häretiker, sei es zu den Äußerungen orthodoxer Laien und Theologen, welche die res ipsa schriftgetreu wiedergeben.

Vor dem so skizzierten Hintergrund des angemessenen Gebrauchs der Ratio illuminata lässt sich die verfehlte Verwendung der Ratio leicht abheben. Erstens gilt: Wenn die Vernunft sich vornimmt, den Seinsmodus der Mysterien über das Offenbarte hinaus zu durchforschen, alle Begründungsweisen des Mysteriums zu ergründen und vollständig zu erfassen, und dieses außerhalb und jenseits der Schrift, so muss sie

¹⁷⁰⁵ "sed ita sint sublimia, ut rationem eorum prorsus assequi ratio in hac imperfectione minime valeat" SAS I, 270a.

¹⁷⁰⁶ "quod etsi *res ipsa* constet e Scripturis, atque ita credatur non absque intellectu, *modus* tamen rei haud percipiatur" SAS I, 270a. Zu dem exegetischen Problem, 'was heißt es, innerhalb der Schrift ein Vernunfturteil zu fällen' s. oben S. 151.

¹⁷⁰⁷ "qua intellecta etiam *judicium* de illa (res ipsa) ferre possit ratio, quod de ratione *illuminata* concedimus, & de *judicio limitato*, quatenus id intra metas revelationis in scrip. factae sese continet." SAS I, 270a.

eingeschränkt und gezwungen werden, innerhalb der Grenzlinien der Schrift zu bleiben¹⁷⁰⁸.

Ein Urteil der Vernunft, das über das in der Schrift Ausgesagte hinaus die Seinsweise eines Mysteriums erforschen oder begründen will, ist als ungültig abzuwehren. Die Grenze des Aussagbaren und des zu Verstehenden setzt die Schrift; die Vernunfttätigkeit ist auf die klärende Entfaltung des in der Schrift Ausgesagten beschränkt. Über dieses vom Ansatz her positive Bemühen der Vernunft hinaus ist der vernunftbegründete Widerspruch abzulehnen: "Wenn die Vernunft darüber hinaus gegen die ausdrücklichen Zeugnisse der Schrift Argumente verknüpft, durch die sie die Dogmen der Schrift der Kontradiktion beschuldigt, darf sie nicht gehört werden."¹⁷⁰⁹ Führt die Vernunft die ihr zugänglichen und evidenten Einsichten nach der Maßgabe des Kriteriums der Widersprüchlichkeit gegen das in der Schrift Ausgesagte, so ist dieses Urteil nicht zu prüfen, sondern schlichtweg abzuweisen.

Damit ist kein plattes *sacrificium intellectus* gefordert. Für das prinzipientheoretische Verfahren gilt die methodisch verantwortete Einschränkung des Geltungsbereichs der Vernunftprinzipien, so dass die Schriftwahrheit die Vernunftwahrheit umgreift und nicht umgekehrt. Von der Selbstbeglaubigung der Schrift und damit der theologischen Sachverhalte her, ergibt sich damit dasjenige Verfahren, das in Calovs 'Metaphysica Divina' in unüberbietbarer Klarheit so bestimmt wird: "und aus deren (der offenbarten Entitäten) Wahrheit müssen die unbeschränkten und unabgegrenzten Prinzipien der Vernunft abgegrenzt und beschränkt werden; keinesfalls aber darf aus der unabgegrenzten Allgemeinheit der Vernunftprinzipien die Wahrheit der zu glaubenden Dinge untergraben werden"¹⁷¹⁰.

2.2.2.3.2 Das angemessene Kriterium für die Widersprüchlichkeit der Credenda

Nach diesen Klärungen über den angemessenen und verfehlten 'rationalen' Vollzug des Glaubens im Blick auf die Anwendung von Prinzipien diskutiert Calov Schlichtings spezifizierten Vorwurf, in dem von ihm als nicht schriftgemäß zurückgewiesenen Dogmen selbst sei eine Kontradiktion enthalten; als exemplarischen Fall hebt Schlichting die Trinitätslehre hervor. Schlichtings Grundforderung, wonach die Applikation der Credenda von deren 'vernünftiger Widerspruchsfreiheit' abhängt, löste den Streit um die Frage aus, "ob der Vernunft ein Urteil im Bereich des Glaubens zugestanden werden müsse vor und außerhalb des Richtstuhls der Schrift (*ante et extra tribunal scripturae*)"¹⁷¹¹. Die formelhafte Frage besagt: Kommt der Vernunft Urteilskompetenz in den Dingen des Glaubens zu, unabhängig von und im Vorgriff auf die von der Schrift selbst gesetzten Kriterien des Urteils (*ante et extra tribunal scripturae*)? Ist es 'der Vernunft' gestattet, Schriftaussagen im

¹⁷⁰⁸ "Quod si autem modum scrutari penitus, omnesque rationes mysterii rimari, & plene comprehendere praesumat ratio, idque extra & praeter scripturam, compescendam ducimus, & coercendam, ut intra limites Scripturae consistat." SAS I, 270a.

¹⁷⁰⁹ "Si porro adversus scripturae diserta testimonia nectat argumenta, quibus dogmata scripturae contradictionis postulet, audienda non erit" SAS I, 270a.

¹⁷¹⁰ "atque ex eorundem *Veritate, indefinita atque illimitata rationis principia* limitanda ac definienda, neutiqum vero ex *horum illimitata generalitate illorum veritas* evertenda est." SPh I, S. 122.

¹⁷¹¹ "An rationi committendum iudicium de tribus fidei ante & extra tribunal Scripturae?" SAS I, 271a, Seitentext. In seiner Gegenschrift formuliert Schlichting immer wieder polemisch 'ante et extra tribunal Meisner'.

Voraus lichtend zu beurteilen und dies nach Gesichtspunkten, die, wie auch immer im Einzelnen begründet, von außen an die Schrift herangetragen werden? Schlichting bejaht dies; daher könne etwa das Trinitätsdogma aufgrund seiner 'Widersprüchlichkeit' unmöglich in der Schrift enthalten sein: "es bestehe auch eine Kontradiktion in der Sache selbst, nämlich in dem trinitarischen Dogma. Daher beziehe man sich in dieser Sache vergeblich auf die Autorität der Schrift, denn diese enthalte nichts wahrhaft Kontradiktorisches." Er lehnt es deshalb auch ab, diese Streitfrage "wie Meisner (ante Meisnerum¹⁷¹²) das will, vor dem Richtstuhl der Schrift zuzulassen, bevor sie nicht vor dem Urteil der gesunden und offensichtlichen Vernunft überprüft und abgehandelt worden ist."¹⁷¹³

Calov teilt mit Schlichting die Voraussetzung, 'dass die Schrift nichts in Wahrheit Widersprüchliches enthalte'¹⁷¹⁴. Die entscheidende Differenz besteht jedoch in der Bestimmung der urteilsfähigen Größe und der Kriterien, nach denen das Urteil über 'die auf den Glauben bezogenen Dinge' zu fällen ist. Die Schlichting entgegen gesetzte orthodoxe Position gesteht "außerhalb des Richtamtes der Schrift keine Urteilshoheit der Vernunft über diejenigen Dinge zu, die sich auf den Glauben beziehen"¹⁷¹⁵. Allein, 'aus der Schrift als Norm und Prinzip des Glaubens (ist) über jene Gegenstände zu bestimmen, und sie allein darf als Richterin in den Kontroversen des Glaubens herangezogen werden'¹⁷¹⁶. So folgt unter der Voraussetzung, dass in der Schrift nichts letztlich Widersprüchliches stehen kann und in Anerkennung des Dissenses mancher Schriftinhalte zum vernünftigen Urteil, "dass alles, was tatsächlich in der Schrift enthalten ist, mit einfachem Glauben angenommen werden muss; auch wenn es die Vernunft überragt und - sofern die Vernunft außerhalb der Schrift über diese Dinge urteilt - einen Widerspruch zu implizieren scheint"¹⁷¹⁷.

Die tatsächliche Widerspruchslosigkeit der Credenda ist der Vernunft nach ihren ohne die Schrift gewonnenen Maßstäben nicht durchsichtig. Negiert die Vernunft aber 'auf dieser Basis' deren Möglichkeit zu sein, urteilt sie notwendig 'abseits der durch die Schrift gesetzten Wirklichkeit' (extra scripturam). Ein solches Urteilen führt nicht zum Gewinn der wahren Beschaffenheit der Credenda. Denn die Vernunft vermag kein sorgfältiges Urteil¹⁷¹⁸ über diejenigen Dinge zu fällen, die sie weder zu verstehen noch

¹⁷¹² Die Übersetzung des Ausdrucks 'ante Meisnerum' ist schwierig: Vermutlich ist er mit 'nach Meisner', 'wie vorrangig Meisner das tut' oder 'wie Meisner das fordert' wiederzugeben. Unter Umständen besitzt er auch eine polemische Note und ist dann so zu verstehen, dass Meisner aus den Aussagen der Schrift etwas anderes macht, als die Schrift genau besehen sagt, dabei aber beansprucht, die Schrift mit letztllicher Autorität in Gebrauch zu nehmen und in Gebrauch zu setzen.

¹⁷¹³ "*contradictionem* quoque involvi in re ipsa, & *dogma de Trinitate* ... ideoque frustra Scripturae auctoritatem urgeri ait, cum nihil vere contradictorium in scriptura contineatur, nec ante Meisnerum ad Scripturae tribunal dimittere vult, quam prius coram sanae & apertae rationis iudicio causam duxerit & absolutum fuerit." Schlichting, Disp. c. Meisn. de Trinitate, zitiert nach SAS I, 271a. Den Widerspruch begründet Schlichting aus seinem Verständnis von persona, nach dem eine Person immer und notwendig eine einzige ihr allein zugehörige Essenz besitze. Es ist evident, dass ein solches Verständnis von Person zugrundegelegt, kontradiktorische Aussagen in der Trinitätslehre notwendig folgen.

¹⁷¹⁴ "admittamus *nihil vere contradictorium in scriptura contineri*" SAS I, 271a.

¹⁷¹⁵ "non permittimus ... *extra tribunal Scripturae* de his quae ad *fidem* spectant *judicium rationi*" SAS I, 271a.

¹⁷¹⁶ "e scriptura de illis statuendum esse ceu norma & principium fidei, iudicemque controversiarum fidei Scripturam Sacram haberi debere" SAS I, 271a.

¹⁷¹⁷ "omnia quae vere in Scripturis continentur, simplici fide acceptamus, etiamsi *rationem superent*, & qua eadem extra scripturas de illis iudicat, contradictionem involvere videantur" SAS I, 271a.

¹⁷¹⁸ "exquisitum iudicium" SAS I, 271a.

zu erfassen vermag. 'Wie sollte sie das auch tun können, wenn sie außerhalb der Schrift über Dinge urteilen will, die allein aus der Schrift bekannt sind und der Vernunft vorher unbekannt waren'¹⁷¹⁹?

Die Offenbarung der Credenda in der Schrift bedeutet nicht nur die Angabe des 'Woher' ihres ansonsten vernünftigen Bekanntseins; sie bedeutet zugleich die Setzung eines Erkenntnisbereichs sui generis, dessen Maßstäbe der Stimmigkeit nicht denen entsprechen, die der Vernunft ihrer Natur nach bekannt sind. Der vernunftbegründete Einwand gegen die Möglichkeit des trinitarischen Dogmas, so Calovs Fazit, gibt die Schrift als Prinzip theologischer Aussagen auf¹⁷²⁰. Das auf diese Weise begründete Urteil ist dem Woher und der Eigenart der Dinge selbst nicht angemessen, sondern beruht auf willkürlichen Festlegungen, die der Offenbarung vorauslaufen; die Kontradiktionen sind eingetragen¹⁷²¹.

2.2.2.3.3 Schlichtings Konzept von der Schrift als summa ratio

Im nächsten Schritt zeigt Calov, dass Schlichtings Grundforderung und die daraus hervorgehende 'Auslegungsanweisung' entweder nicht mit dessen sonstiger Bestimmung der Schrift als Prinzip theologischer Aussagen zusammenstimmen oder aber Schlichting auf ein evidentermaßen unrichtiges rationalistisches Schriftverständnis festlegen. Schlichting besitzt nämlich zwei Optionen: Beharrt er auf der Forderung, die Credenda müssen durch die ratio ante et extra scripturam beurteilt werden, dann ist er in der Konsequenz auf die Extremposition verpflichtet, die Schrift sei die höchste Vernunft¹⁷²² - nicht als der menschlichen Vernunft überlegene, sondern als hypostasierter Inbegriff des der ratio humana Eigenen. Calov 'treibt Schlichting derart vor sich her', dass die Ineinsetzung von Schrift und Vernunft als notwendige Folgerung aus Schlichtings Ansatz deutlich wird. Denkt hingegen Schlichting *seine* Differenzsetzung zwischen Vernunft und Credenda - nach der die Credenda über das Fassungsvermögen der Vernunft hinausgehen – folgerichtig zu Ende, so müsste er die orthodoxe Position übernehmen, nach der allein die Schrift die Glaubensmysterien normativ bestimmt.

Schlichting sagt: "Wir räumen ein, dass die Vernunft irren muss, wann immer sie etwas erfassen will, das ihr Fassungsvermögen überragt."¹⁷²³ Damit aber gesteht er selbst zu, dass die Vernunft die Mysterien des Glaubens 'vor und außerhalb der Schrift' nicht kennt und sich diese auch nicht anzueignen vermag. Definiert er doch die Eigenart der Mysterien qua Mysterium wie folgt: "Deshalb werden die göttlichen Mysterien als Mysterien bezeichnet, weil sie allein aus der göttlichen Offenbarung erkannt

¹⁷¹⁹ "quae v. *extra Scripturam* iudicare praesumit, quomodo ea intelligere vel capere posset, si non nisi e *sola Scriptura Sancta* constant, & rationi prorsus ignota sunt extra scripturam?" SAS I, 271a.

¹⁷²⁰ "*sola ratione* ducuntur" SAS I, 271a.

¹⁷²¹ "iudicium (Kasus geändert) de contradictione in rebus illis importata" SAS I, 271a; "postulent id contradictionis ... pro libidine sua contradicendi" SAS I, 271a. "Quia ratio extra Scripturam vel lumine scripturae destituta iudicans de mysteriis Scripturae & fidei perinde se habet, ac si caecus iudicet de coloribus." SAS I, 271a.

¹⁷²² "scripturam esse summam rationem" SAS I, 272a.

¹⁷²³ "*Fatemur rationem quoties capere vult ea quae captum illius superant, non posse non errare*"

Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271a.

werden können."¹⁷²⁴ Die Möglichkeit eines Vernunfturteils, das den Setzungen durch die Schrift voraufgeht oder die Aussagen der Schrift 'korrigiert', scheint damit ausgeschlossen. Zumal Schlichting auf der wahrheitssetzenden Kraft der Schrift gegenüber den Einwänden durch die Weisheit des Jahrhunderts beharrt: "Alles in Gottes Wort Offenbarte muss geglaubt werden, auch wenn die gesamte ratio humana dieses verurteilt und die ganze Weisheit dieses Zeitalters es für unmöglich hält."¹⁷²⁵

Es verwundert, dass ein Sozinianer, der in den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts in Polen schreibt, den Glauben an das – wohl in sozinianischem Verständnis: erwiesen – Offenbarte gegen rationale Vorbehalte fordert; denn er dürfte sich weder auf die religiöse Lage im Italien der ausgehenden Renaissance, welche Fausto Sozzini vor Augen stand, noch auf die antisozinianischen Bestreitungen der dogmatisch orthodoxen Lutheraner oder Altgläubigen beziehen. Es könnte sein, dass Schlichting sich gegen atheistische Strömungen wendet, die in der damaligen Auseinandersetzung stärker als heute bekannt, wahrgenommen wurden; hatte doch auch Fausto Sozzini noch in späten Jahren eine Schrift gegen den Atheismus verfasst. Es mag auch sein, dass er die sozinianische Verhältnisbestimmung von Vernunft und Glauben aus taktischen Gründen in diese Formulierung bringt – sie ist offen für die sozinianische Interpretation der vorauslaufend-vernünftigen Begutachtung der Credenda, klingt dem Anschein nach orthodox-christlich und provoziert keinen unmittelbaren Widerspruch. Eventuell will Schlichting auch im Sinn einer Selbstermunterung sagen: Was wir Sozinianer als in der Schrift offenbart erkannt haben, verteidigen wir gegen jegliche Einreden, die im Übrigen nur einer unrichtigen Bestimmung der Leistung der Vernunft in Glaubensdingen entspringen können. Damit wäre der Vorwurf eines überzogenen Rationalismus gegen die lutherische Orthodoxie zurückgespielt.

Auch die Sozinianer weisen also 'vernunftbegründete Einreden' gegen ihre christlich-vernünftige Reformulierung der Credenda zurück. "Doch kann" nach ihrer Überzeugung "dem Wort Gottes nur eine falsche und irrende Vernunft entgegengesetzt werden"¹⁷²⁶. Deshalb sind im Fall der Nicht-Übereinstimmung der durch die Schrift 'hervorgebrachten' Credenda mit den Maßstäben der Ratio – so die Worte des überraschend orthodox klingenden Schlichting – "auch diejenigen Dinge zu glauben, von denen die richtige Vernunft urteilt, sie seien miteinander nicht völlig konform"¹⁷²⁷, Dinge, welche der richtigen Vernunft, wenn sie als solche betrachtet werden, nicht entsprechen; und zwar muss dies allein aus dem Grund geschehen, weil diese Dinge in den Schriften überliefert werden"¹⁷²⁸. Dem Prae der Schrift entspricht das Prae des Glaubens gegenüber dem Vernunfturteil: "Man muss glauben auch gegen das Urteil des eigenen Geistes und der Vernunft."¹⁷²⁹ So ist nach Calov Schlichting in Konsequenz des von ihm Gesagten auf Meisners Bestimmung der Schrift als Norm der Glaubensdinge festgelegt: "Allein die Heilige Schrift ist die vollkommenste Norm des Glaubens; der

¹⁷²⁴ "Nam idcirco mysteria divina dicuntur mysteria, quod NON NISI ex revelatione divina cognosci possint" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271b.

¹⁷²⁵ "Cuncta in Dei verbo revelata credenda esse, licet id omnis humana ratio damnet, omnis sapientia hujus saeculi pro impossibili habeat" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271b. Die Formulierung 'Weisheit dieses Zeitalters' ist bereits von Fausto Sozzini her geläufig. Vgl. dazu oben S. 17.

¹⁷²⁶ "Dei verbo non posse nisi falsam & erroneam opponi rationem" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271b.

¹⁷²⁷ Vgl. zum stoisch-ciceronianischen Terminus *ὁμολογία*/convenientia: Cicero, De finibus III, 21.

¹⁷²⁸ "ea etiam credenda esse; quae recta ratio non absolute convenientia esse judicat, quae rectae rationi, si absolute considerentur, non respondeant ... idque ea solum de causa, quod in Scripturis tradita sint." Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271b.

¹⁷²⁹ "Credendum etiam esse contra propriae mentis & rationis iudicium" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I 271b.

Vernunft jedoch kommt kein richtendes Amt (*partes judicariae fidei*) in Fragen des Glaubens zu."¹⁷³⁰ Dieses eigentlich auch von Schlichting gestützte Fazit ist aber nicht vereinbar mit Schlichtings eingangs zitierten Forderungen. Deshalb fragt Calov: "Wie ist jedoch allein und einzig die Schrift die Norm des Glaubens und Richterin der Auseinandersetzungen, wenn die auf den Glauben bezogenen theologischen Dinge erst dann vor dem Richterstuhl der Schrift verhandelt werden dürfen, nachdem sie vor dem Urteil der Vernunft verhandelt worden sind; wie kommt der Vernunft kein Richtamt in Sachen des Glaubens zu, wenn das Urteil der Vernunft auch der Schrift vorauslaufend gehört werden muss?"¹⁷³¹

Schlichting begegnet diesen Einwänden, indem er eine 'Interpretationsanweisung' für solche Aussagen gibt, in denen er eine Differenz zwischen Vernunft und *Credendum* zugesteht. Calov referiert Schlichting wie folgt: Die Sozinianer vertreten bekanntermaßen die Lehraussage, dass allein die Schrift die Norm des Glaubens sei. Diesen Satz wollen sie nicht so verstanden wissen, als stellten sie die Schrift der gesunden und durchsichtigen Vernunft entgegen; vielmehr schließen sie die Vernunft in die Schrift ein (*rationem sanam et perspicuam in scriptura includere*). Die Kontrastfolie zur Norm der Schrift sind die sich nur vernünftig gerierenden, subjektiv-beliebigen Meinungen und Einfälle anderer Menschen (*aliorum hominum placitis atque commentis*)¹⁷³². Schlichting sagt damit: Das klar-Vernünftige ist stimmig in die Schriftaussagen eingefügt, so dass im Kern kein Widerspruch zwischen den Schriftaussagen und den im Rekurs auf das Rationale gewonnenen Auslegungen möglich ist.

Aufgrund dieser Ausgangsbestimmung wies Schlichting den Vorwurf Meisners zurück, die Sozinianer ordneten das Kriterium der Vernünftigkeit der Schriftauslegung vor¹⁷³³.

Im nächsten Schritt greift Calov Schlichtings Verständnis des 'Ineinander' von Schrift und Vernunft an – es widerspricht der Natur der Schrift als Prinzip des Glaubens. Denn die Schrift begründet einen Glauben, der als solcher in seiner Eigenart 'rein entsteht': "Weil es vom Glauben heißt, er sei nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Hören des Wortes (Röm 10, 17). Was die Vernunft zeigt, das nennen wir, sofern es von ihr gezeigt wird,

¹⁷³⁰ "*Solam Scripturam Sacram esse normam fidei perfectissimam; rationi autem non competere partes fidei judicarias*" Meisn, Consider. Theol. Photin. p. 309. Die von Schlichting zugestandene Aussage lautet: "*Solam Scripturam Sacram normam esse credendorum, & controversiarum judicem*", Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271b. Vgl. auch die von Schlichting zustimmend zitierte Aussage Schmalz' in der Disputation gegen Schopper "*insuper rationi non competere partes judicarias fidei*", zitiert nach SAS I, 271b.

¹⁷³¹ "At quomodo sola & unica Scriptura est norma fidei & judex controversiarum, si res Theologicae ad fidem spectantes non sunt coram Scripturae tribunali ventilandae, priusquam coram rationis judicio tractatae fuerint, quomodo non competent rationi partes judicariae fidei, si rationis judicium etiam ante Scripturam audiendum." SAS I, 271b.

¹⁷³² "*se (Socinianos), cum illud dicunt, quod sola scriptura sit norma fidei, Scripturam rationi sanae & perspicuae non opponere, sed potius hanc in illa includere, opponere autem Scripturam aliorum hominum placitis atque commentis.*" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 271b. Wir ziehen das 'aliorum', das wohl 'beliebig, subjektiv' im pejorativen Sinn bedeutet, vor die Meinungen.

¹⁷³³ "*Quod ait Meisnerus, ut si dubitem de quodam themate, an sit credendum, non primo ad morem Photinianorum consulendam esse rationem sed primum confugiendum esse ad scripturam, in eo nobis injuriam facit.*" SAS I, 271b.

wissen, nicht aber glauben."¹⁷³⁴ Diese allgemein akzeptierte Unterscheidung erlaubt die Behauptung nicht, die in der Schrift enthaltene Vernunft sei Prinzip oder Norm des Glaubens.

Vollends vermag das Ausweichen in die Extremposition Schlichtings 'Interpretationsanweisung' nicht zu retten. Schlichting versteht die These, die Ratio sei in der Schrift enthalten, im Sinn der Spitzenaussage: "die Schrift ist die höchste Vernunft"¹⁷³⁵. Diese 'Auskunft' gesteht ihm aber niemand zu. Dagegen steht evidentermaßen der differente Ursprung beider. "Die Schrift verdankt sich der unmittelbar geschehenen göttlichen Offenbarung, die Vernunft jedoch ist errichtet aus denjenigen Prinzipien, die von Natur her bekannt sind. Deshalb weichen Schrift und Vernunft sowohl hinsichtlich der Prinzipien wie auch der Objekte auf das Äußerste voneinander ab."¹⁷³⁶

Es wird später zu erörtern sein, wie sich bei Calov die Gewissheit von der einen Wahrheit mit seiner Tendenz zu sektoralen Ontologien vereinbaren lässt¹⁷³⁷. In der kritischen Analyse ist deutlich geworden, dass sich der hermeneutische Ansatz der Sozinianer, das Vernünftige in die Schrift 'einzubeziehen', im Kern als von der Vorgabe reguliert erweist, das Vernünftige sei das strukturierende Prinzip der Credenda. Im Sinn einer Totalbehauptung verstanden – sicher radikalisiert Calov den Gegner auch – wird die Ratio damit zum begründenden Prinzip des Glaubens. Somit hat Calov zum einen gezeigt, wie weit Schlichting 'von sich selbst' entfernt steht, wenn er behauptet, die Schrift sei die höchste Vernunft und zugleich der angeführten Aussage des Chrysostomos zustimmt; zum anderen hat er als Konsequenz der Interpretationsanweisung einen evidenten Widerspruch zu dem auch von den Sozinianern mitgetragenen Verständnis der Schrift als 'Offenbarungsurkunde' aufgewiesen; die sozinianische Hermeneutik zeigt sich somit als unabgeklärt und zerrissen.

Um die Unangemessenheit des sozinianischen Vorgehens noch zu verdeutlichen, entwickelt Calov das Argument des differenten Ursprungs von Schrift und Vernunft noch weiter. Schlichtings 'Integrationskonzept' stellt Calov die Aussage entgegen, dass "die Vernunft eher den Meinungen und Schriften der Menschen einzuordnen (includere) ist als der Heiligen Schrift. Denn die Vernunftgründe sind nichts anderes als Lehren von Menschen, die auf den jeweils individuellen Vernunftgebrauch zurückgehen"¹⁷³⁸. Hiermit vertritt Calov natürlich nicht einen skeptischen Relativismus für alles nicht-geistliche Erkennen. Da im Fokus der Aussage nicht die Erkenntnistheorie steht, handelt es sich um partiell gemeinte, apologetische Nebenargumente, mit denen Calov deutlich macht, dass der 'Bereich' der Credenda einer Bewertung der natürlichen Vernunft grundsätzlich entzogen ist. Dies gilt unabhängig vom Grad der Gewissheit und von der Reichweite des qua natürlicher Einsicht Erschlossenen aufgrund ihres konstitutiven Bezogenseins auf das 'aus der Natur Bekannte': 'Auch wenn die Vernunftaussagen als in der Sache selbst begründet vorgestellt

¹⁷³⁴ "Quia fides dicitur esse non ex ratione, sed ex verbi auditu (Röm 10, 17). Quod ostendit ratio, id quatenus ab illa ostenditur, scire dicimur, non credere." SAS I, 272a.

¹⁷³⁵ "*Scripturam esse summam rationem*" Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

¹⁷³⁶ "cum *Scriptura* revelationis sit divinae immediate factae, *ratio* autem extruatur ex iis principiis, quae natura nota sunt, unde & *principiis* & *objecti* respectu maximopere discrepant." SAS I, 272a.

¹⁷³⁷ Vgl. dazu unten die Seiten 523f.

¹⁷³⁸ "rectius *includitur hominum placitis*, & *scriptis*, quam *Scripturae S.* cum ipsae rationes nihil aliud sint, quam placita hominum prout quisque ratione utitur". SAS I, 272a.

werden müssen bzw. in der Natur ihr Fundament haben müssen, so werden sie dennoch von Menschen allein dank der Vernunft erhoben und erstrecken sich nicht auf dasjenige, was allein aufgrund der geschehenen Offenbarung durch die Schrift feststeht.¹⁷³⁹ Der Gültigkeitsbereich der aus der Naturbetrachtung gewonnenen Vernunftprinzipien ist beschränkt auf das allgemein-Anthropologische. Von den Credenda weiß die Vernunft aus sich heraus nichts und davon auszugehen, dass die Credenda den Erkenntnisprinzipien der natürlichen Gegenstände entsprechen bzw. dass die Vernunft die Credenda in derselben Weise begutachten und beurteilen kann wie Gegenstände des natürlichen Erkennens, kommt einem heteronomen Zugriff auf die Credenda gleich. 'Wenn nun aber außerhalb der Schrift hervorgebrachte vernünftige Überlegungen angeführt werden, um durch dieselben die Wahrheit oder Möglichkeit der Credenda zu beurteilen, liegt genau der von Schlichting vorgeblich ausgeschlossene Fall vor, dass fremdartige Prinzipien in Anschlag gebracht werden. Das aber führt dazu, dass nicht allein die Schrift Prinzip des Glaubens ist.'¹⁷⁴⁰

2.2.2.3.4 Schlichtings Differenzierung zwischen einer Theologie aus der Offenbarung und aus der Vernunft

Dem Widerspruch kann Schlichting auch nicht durch sein 'Denkmodell' für das 'Eingeschlossensein der Vernunft in der Schrift' ausweichen, indem er eine Position bezieht, mit der er das Umgriffensein der Vernunft durch die Schrift bei gleichzeitiger Differenz behauptet. Er versucht die übervernünftige Herkunft aus der Offenbarung mit den Bedingungen vernünftigen menschlichen Verstehens im Sinn eines 'notwendigen Ineinanders' zu vermitteln.

Doch auch diese Position Schlichtings verfällt dem inneren Widerspruch, der aus seiner ungenügenden Klärung dessen, was er unter Ratio versteht, hervorgeht. Schlichting unterscheidet 'zwei Arten der Theologie, eine die aus der Ratio (ex ratione) und eine, die aus der Offenbarung (ex revelatione) hervorgegangen ist'¹⁷⁴¹. Es gelten jeweils verschiedene 'Zuständigkeiten': "Niemand bezweifelt, dass die Ratio über die Materie urteilt, die sich auf die aus der Vernunft hervorgegangene Theologie bezieht"¹⁷⁴². Hierbei dürfte es sich um die 'vernünftigen Begründungen' theologischer Einsichten handeln. Für die aus der Offenbarung hervorgegangene Theologie gilt hingegen: "Was einzig aus der Offenbarung feststeht, über das kann aus der Vernunft nicht geurteilt werden, da es andernfalls nicht aus der Offenbarung feststünde."¹⁷⁴³ Aufgrund ihrer Herkunft aus der Offenbarung sind die Credenda dem Urteil aus der Vernunft prinzipiell entzogen. Diese Differenz

¹⁷³⁹ "quae etsi debeat (!) repraesentari in re ipsa, vel fundamentum habere in natura, eruuntur tamen ab hominibus solius rationis beneficio, nec porrigunt sese ad ea quae sola revelatione Dei per scripturas facta constant." SAS I, 272a.

¹⁷⁴⁰ "Ad quae ubi *rationes extra scripturam* extractae adducuntur, ut iisdem *veritas* vel *possibilitas* eorum dijudicetur, annon *peregrina & aliena* principia tum assumuntur!" und "adeoque, si sola Scriptura Sancta, non placita hominum norma fidei, utique nec *rationes* norma fidei erunt" SAS I, 272a.

¹⁷⁴¹ "*duplex sit Theologia, altera ex ratione, altera ex revelatione profecta.*" Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

¹⁷⁴² "*De materia ad Theologiam ex ratione profectam spectante* rationem judicare nemo ambigit." Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

¹⁷⁴³ "Quae enim ex *revelatione unice* constat, de ea ex *ratione* judicari nequit, alioquin ea non constaret ex *revelatione.*" Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

des 'über die Vernunft Hinausgehenden' soll nach Schlichting auch weiter gelten, obwohl die Credenda im Gang der Applikation von der Vernunft erfasst werden. "Obwohl die offenbaren Dinge *von* der Vernunft (*a ratione*) oder dem Geist erkannt werden müssen, da sie deshalb offenbart sind, damit sie von den Menschen erkannt werden, werden sie dennoch nicht *aus* der Vernunft (*e ratione*) erkannt, sondern aus der Offenbarung (*e revelatione*)."¹⁷⁴⁴ Auch das vernünftige Erfassen der Credenda stellt diese, was ihre Herkunft angeht, nicht in den Zusammenhang des 'aus der Vernunft Erkannten' ein.

Trotz der von Schlichting nicht aufgegebenen 'Vorauslichtung der Schriftinhalte' anhand des rationalen Kriteriums der Widersprüchlichkeit soll mit diesem Modell gesichert werden, dass keine der Schrift äußerlichen Kriterien beansprucht werden, um über das Sein der Credenda zu urteilen.

Die Plausibilität von Schlichtings Unterscheidung beruht jedoch nach Calov auf einer Äquivokation im Verständnis von Ratio: "diese wird einmal für den menschlichen Verstand gesetzt, dann aber für die aus der Natur bekannten bzw. die durch das Tun der Vernunft aus der Betrachtung der Dinge außerhalb der Offenbarung des göttlichen Wortes hervorgebrachten Prinzipien."¹⁷⁴⁵ Der von Calov kritisierte Sachverhalt ist massiv: Schlichting behauptet eine bloße Instrumentalität der Vernunft, füllt sie aber in Wahrheit mit Kriterien auf, die sie zur material bestückten Richterin der Schriftaussagen machen. Mit anderen Worten: Das Aufnehmen der Credenda durch die Vernunft (*a ratione*) – es sei daran erinnert, dass Calov im Systema ebenso wie Schlichting ausdrücklich die Vernunft (Ratio) als Ort menschlicher Einsichtnahme bestimmt hat – ist unter der Hand ein solches Aufnehmen kraft der Vernunft, welches aufgrund der Bedingung, dass die Vernunft 'verstehen' muss, sämtliche Beschaffenheiten der Credenda aussondert, die mit den Prinzipien der Vernunft nicht in Übereinstimmung zu bringen sind. Dass Schlichting diese Identifikation von Vernunft und Vernunftprinzip, von 'Instrument' und dem durch dieses Instrument Erhobenen, vornimmt und nicht problematisiert, beweist, dass er sie als evident ansieht. Nur aufgrund dieser Voraussetzung ist es ihm möglich zu behaupten, dass die 'ex revelatione' feststehenden Credenda, indem sie 'a ratione' vollständig erkannt werden, nicht zugleich und eigentlich 'e ratione' feststehen.

2.2.2.3.5 Die angemessene Bestimmung der 'dienend-urteilenden' Vernunft

Im folgenden Diskussionsschritt¹⁷⁴⁶ präzisiert Calov die zulässige hermeneutische Leistungskraft der Ratio für das 'Verstehen' der Credenda.

Ob die Schrift oder die Vernunft über den Sinn einer Schriftaussage entscheiden, hängt nach Schlichting von deren Klarheit ab. "Wenn über solche Dinge gehandelt wird, die mit klarsten Worten in der Schrift verbürgt sind, ist nicht die Vernunft, sondern allein die Schrift die Norm. Wenn aber

¹⁷⁴⁴ "Licet autem res quae revelatae sunt *a ratione vel mente* cognosci debeant, cum idcirco revelatae sint, ut ab hominibus cognoscantur, non tamen *e ratione* cognoscuntur, sed *e revelatione*" Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

¹⁷⁴⁵ "quae modo pro *mente humana* accipitur, modo vero pro *principiis natura notis vel rationis munere extractis* e rerum intuitu extra revelationem verbi divini" Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

¹⁷⁴⁶ Vgl. im Folgenden aus der Schrift 'De Essentiae Divinae Unitate' den Abschnitt 'Quomodo rationi competant partes iudicialiae fidei?' auf den Seiten SAS I, 272a-273b.

über dunkle Gegenstände gehandelt wird, von denen zu Recht bezweifelt werden kann, ob sie überhaupt als dem Wortsinn nach Bezeichnete in der Schrift zu lesen sind, kann ohne Hinzuziehung der Vernunft die Sache nicht erschlossen werden."¹⁷⁴⁷

Um willkürlicher Ausweitung zu wehren, präzisiert Schlichting die Anwendungsrichtlinien: "diese (ratio) ist jedoch nicht in der Weise anzuwenden, als könnte sie der Schrift, die irgendetwas bestätigt oder verneint, entgegengesetzt werden, sondern nur dazu, um aufzuklären, ob irgendetwas in der Schrift enthalten ist. Wenn feststeht, dass es enthalten ist, so muss sich die Vernunft irren, was immer sie dagegen einwendet."¹⁷⁴⁸ Andererseits ist aber auch evident, dass es unsinnig ist, 'die Vernunft in solchen Fällen zurückweisen zu wollen, wenn zweifelhaft ist, ob die Schrift eine Sache auf eine bestimmte Weise festgelegt hat oder nicht; das wäre gleichbedeutend damit, im Dunkeln das Licht auszulöschen und sich selbst darüber hinaus das Augenlicht zu zerstören'¹⁷⁴⁹.

Calov stimmt mit Schlichting darin überein, dass die menschliche Vernunft diejenige Größe im Menschen ist, die die Credenda in erkenntnisrelevanter Weise erfasst: "Über alles, was in der Schrift enthalten ist, urteilt die Vernunft, d.h. der menschliche Verstand, an den zu dem Zweck die Offenbarung geschehen ist, damit er sie erkennt und seine Fähigkeit zu urteilen an ihr vollzieht."¹⁷⁵⁰ Entscheidend ist nun aber dies: Die Kriterien ihres Urteils muss sich die Vernunft aus der Schrift vorgeben lassen: "dieses Urteil ist aber an die Schrift gebunden, nämlich als Norm des dienenden Richters, des glaubenden und frommen Menschen, der ein Urteil über die Dinge des Glaubens gemäß der Schrift fällt." Der hierin ausgesagte Stellenwert des Subjektes ist zu unterstreichen: Obwohl der Mensch urteilt und damit erkennend auf die theologischen Dinge 'zugreift', ist er darin zugleich und eigentlich Diener der Schrift – weil die Maßstäbe seines Urteils nicht die der Vernunft eigenen, sondern die von der Schrift her vorgegebenen sind. Ein solcher dienender Vernunftgebrauch ist aber nicht auf bestimmte dunkle Res beschränkt: "auf diese Weise übertragen wir der Vernunft nicht nur über gewisse, sondern über alle in der Schrift ausgesagten Dinge ein Urteil."¹⁷⁵¹

Diese 'passive Urteilskompetenz' besagt, dass ein solches Urteil nicht 'vorauslaufend bestimmend' (definitivum) ist oder über die Gegenstände und deren Wahrheit entscheidet. Abgewiesen sind damit Urteile darüber, ob sich Gegenstände (Res) so verhalten, wie sie in der Schrift überliefert werden; ob

¹⁷⁴⁷ "*cum agitur de rebus clarissimis verbis in Scriptura consignatis .. non rationem, sed solam Scripturam normam esse : si vero agatur de rebus obscuris, de quibus merito dubitari queat, an in script. significatae legantur, sine ratione rem non posse confici*" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

¹⁷⁴⁸ "*quae tamen non in id adhibenda est, quasi Scripturae aliquid affirmanti vel neganti opponi possit, sed tantum ad declarandum, an quidpiam scriptura contineat : si continere constet, quicquid tandem ratio contradicat, falli eam necesse esse*" Schlichting, Disp. c. Meisn., zitiert nach SAS I, 272a.

¹⁷⁴⁹ "*quando rationi competant partes judiciaria fidei? admittit Schlichting, non competere, si de Scripturae mente jam constet : rationem autem // rejicere velle, cum dubitatur, an rem eo pacto Scriptura definierit nec ne, nihil aliud esse censet, quam in tenebris lucem extinguere, & oculos insuper sibi eruere.*" SAS I, 272a-b.

¹⁷⁵⁰ "*De omnibus rationem judicare, quae in Scriptura continentur, h.e. mentem humanam, cui ea fini(!) est facta revelatio, ut eandem cognoscat, judicioque suo utatur*" SAS I, 272b (1).

¹⁷⁵¹ "*sed iudicium hoc alligatum est ad scripturam, utpote normam iudicis ministerialis, hominis fidelis & pii, qui iudicium fert de rebus fidei secundum scripturam, eoque pacto non tantum de quibusdam, sed de omnibus in scriptura expressis iudicium rationi deferimus*" SAS I, 272b (1).

sie möglich sind oder nicht; ob sie mit der Vernunft übereinstimmen oder nicht¹⁷⁵².

Wären Urteile solcher Art nämlich als Mittel der Exegese zugelassen, dann hätte die menschliche Vernunft das Aufsichtsamt (magisterium) über das Wort Gottes usurpiert¹⁷⁵³. Das 'schriftgemäße' vernünftige Urteilen besteht in der Entfaltung des 'Vorgegebenen': es 'eignet sich die empfangene Wahrheit an' (apprehensivum) und ergeht über die Worte und deren Bedeutung; dadurch erkennen und ergreifen wir dasjenige, was in den Schriften überliefert ist, so, wie es überliefert ist, indem wir der göttlichen Offenbarung unbefangen schlicht Glauben beimessen¹⁷⁵⁴. Die 'Applikationsleistung' der Vernunft besteht mithin 'lediglich' in der durchdringenden Auslegung des Offenbarten.

Im nächsten Schritt präzisiert Calov die angemessen bestimmte Leistung der Vernunft, sofern 'Ratio' die von Natur aus bekannten Prinzipien bezeichnet¹⁷⁵⁵. Die Vernunft in ihrem 'natürlichen Vermögen' kann in der Tat gebraucht werden, wenn die Aussageabsicht (de mente) und der Sinngehalt (de sententia) der Schrift untersucht wird; so etwa, wenn über dunkle Stellen (nicht aber über dunkle Inhalte) gehandelt wird¹⁷⁵⁶. Die 'Urteilskompetenz' der Ratio über dunkle Res weist Calov damit glatt zurück. Ausgesagte Sache und aussagende Schriftstelle sind insofern ineins zu setzen, als keine Bedeutungsebene hinter dem Literalsinn zulässig ist. Wie aber ist mit dunklen Stellen zu verfahren? "Dunkle Stellen dürfen nicht aus der Willkür des einen oder des anderen, der über den eigentlichen Verstand der Schrift in Zweifel gerät, beurteilt werden - nichts nämlich ist in der Schrift derart eindeutig dargelegt, dass es nicht von irgendjemandem in Zweifel gezogen werde oder in Zweifel gezogen werden könnte"¹⁷⁵⁷.

Selbst die Identifikation dunkler Schriftstellen als dunkler obliegt nicht der Vernunft. Calov definiert zuerst theologisch, was nicht für eine dunkle Schriftstelle gelten kann: Man darf nicht solche Schriftstellen nach den (in ihnen) enthaltenen Gegenständen und (Glaubens)mysterien für dunkle Stellen ansehen, die, obgleich für die Ratio dunkel, dennoch mit deutlichsten Worten in der Schrift überliefert sein können; von daher müssen sie einzig, wie sie in den Schriften dargelegt sind, aufgenommen werden und nicht wie es der menschlichen Vernunft richtig scheint¹⁷⁵⁸. Das Kriterium für die Dunkelheit einer Schriftstelle ist allein die Schrift selbst: "Als dunkle Stellen nach Worten und Sinn der Schrift bezeichnen wir solche Schriftstellen, die zweifelhaft oder unklar sind im Gefolge von Gründen, die

¹⁷⁵² "Hoc autem iudicium non est definitivum vel de rebus earumque veritate, an sc. ita sese habeant, prout in Script. traditae sunt, an possibiles sint, nec ne? an congruant rationi, vel non?" SAS I, 272b (2).

¹⁷⁵³ "Sic enim Magisterium sibi arrogaret humana ratio in verbum DEI." SAS I, 272b (2).

¹⁷⁵⁴ "sed apprehensivum, & de vocibus earumque sensu; qua cognoscimus & apprehendimus ea quae tradita sunt in Scripturis, prouti tradita sunt, simpliciter acquiescentes revelationi divinae." SAS I, 272b (2).

¹⁷⁵⁵ "Quod ad rationem; qua principia natura nota designat" SAS I, 272b (3).

¹⁷⁵⁶ "fatemur equidem eam adhiberi posse, cum de mente, & sententia Scripturae disquiritur, vel ubi agitur de locis (non de rebus) obscuris" SAS I, 272 (3).

¹⁷⁵⁷ "loca obscura non sunt aestimanda ex arbitrio hujus vel illius dubitantis de Scripturae mente (nihil enim in Scripturis tam clare expositum est, quin a quopiam in dubium revocetur, vel revocari possit)" SAS I, 272b (3).

¹⁷⁵⁸ "nec obscura loca putanda, quantum ad res & mysteria contenta, quae etsi rationi obscura sint, clarissimis tamen verbis possunt in Scriptura tradita esse, atque ita non prout rationi humanae videtur, verum unice ut in Scriptura exposita sunt, accipienda erunt" SAS I, 272b (3).

sich aus dem Kontext, vergleichbaren Stellen oder der *analogia fidei* ergeben."¹⁷⁵⁹

Es ist nun wiederum die besondere Sprachweise der Schrift, durch die sich der wahre Sinn einer solchen Schriftstelle hermeneutisch gewinnen lässt; als Mittel zu diesem Zweck, Zweifelsfälle zu beheben, können auch vernünftige Prinzipien (*principia rationis*), allen voran logische und hermeneutische¹⁷⁶⁰, beitragen¹⁷⁶¹. Grundsätzlich ist diese Vernunftleistung erneut eine dienende. Sie *unterstützen* den Vergleich von Schriftstellen und bieten Hilfsmittel für die detaillierte Analyse einzelner Loci. In Calovs Metaphorik gesprochen helfen sie dabei, das in den fraglichen Stellen nicht unmittelbar erkennbare 'Licht der Schrift' aufzufassen. Allein in dieser Zuordnung, in der die Vernunft dem ihr nicht eigentlich zugehörigen, 'anderen' Licht zum Leuchten verhilft, kommt das Zurückweisen vernünftiger Erkenntnisprinzipien dem Verzicht auf Einsicht gleich¹⁷⁶².

2.3 Auswertung

Der Hauptunterschied zwischen der Hermeneutik Calovs und jener der Sozinianer betrifft das Leistungsvermögen des hermeneutischen Subjektes hinsichtlich der '*henopietikā dynamis*'. In der sozinianischen Fassung vollzieht sich der Gewinn eines stimmigen Gesamtsinns der Schrift auf dem Wege vernünftiger Auslichtung 'unangemessener' Aussagen durch das vom religiösen Begehren angetriebene Subjekt. Dazu ist es ermächtigt, weil nur das vernünftig Begriffene als religiös applizierbar vorausgesetzt bzw. im Grundsatz die 'strukturelle ontologische Identität' des Bereiches der *Credenda* und der *Inferiora* angenommen wird, so dass religiöses Erkennen von der Wurzel her immer das Erkennen von Vernünftigem ist. Die *prima facie* externe Größe 'Geist' erweist sich als Mittel zur Steigerung der hermeneutischen Eigenleistung.

Calov hat nachgewiesen, dass das sozinianische 'Vernunftkriterium' zu den Eigenaussagen der Schrift über das Leistungsvermögen der Vernunft in *divinis* im Widerspruch steht: vernünftige Stimmigkeit als Bedingung der Möglichkeit religiöser Applikation verneint die Schrift ausdrücklich. Aufgrund der Antithetik von Fleisch und Geist, nach Aussage der Schrift die 'hermeneutische Rahmenbedingung' des soteriologischen Zugangs, kann das Vernünftige ohnehin nicht als Mittel ungebrochen-unmittelbarer Erschließung gelten.

Theologisch geurteilt kommt es in der sozinianischen Hermeneutik durch das Heilmittel 'Schrift' zum Vollzug der höchsten Eigenleistung des Menschen, nämlich sich durch *eigene* Auslegung zu retten. Die radikale 'Vernünftigkeit' führt in *dogmaticis* zu einer Evidenz des Augenscheins, die reguliert wird von einer Ethik, welche ganz dem Verlangen nach individueller Unsterblichkeit eingepasst ist.

¹⁷⁵⁹ "obscura loca indigitamus, quoad *verba*, & *sensum scripturae*, qui si dubius vel ambiguus sensus beneficio rationum, quibus *e contextu, locis similibus, analogia fidei*" SAS I, 272b (3).

¹⁷⁶⁰ Zu Calovs Verständnis der organischen Prinzipien vgl. unten Seite 517f.

¹⁷⁶¹ "*phraseologia S.S.* eruitur verus sensus, dubium tolli non abnuimus, eoque facere posse *principia rationis*, non diffitemur, *Logica praesertim & Hermeneutica*" SAS I, 272 (3).

¹⁷⁶² "Ea itaque tum rejicere, est ipsam *Scripturae* lucem non recipere, quae se non insinuat in hisce locis, nisi per exquisitum scrutinium, debitamque *Scripturarum* comparisonem, cui ministerio suo subservire *Logicam*, aliasque disciplinas organicas, nemo ambit." SAS I, 272b (3).

Die Unfertigkeit der sozinianischen Schriftlehre und Hermeneutik zeigt sich auch daran, dass das 'Vernunftkriterium' von den sozinianischen Theologen keineswegs einheitlich gebraucht wird und auch nicht abschließend zum Gewinn von Einheit führt. Der Umfang der von den Sozinianern aufgrund ihrer Widervernünftigkeit ausgeschlossenen traditionellen Lehraussagen wächst an. Im Außenbezug gerät das 'evidente Kriterium' vernünftiger Stimmigkeit in Opposition zu den 'beliebigen Einfällen der Weisheit des Zeitalters', also in eine Frontstellung, in der unter der Berufung auf die Vernunft einer fallweise anders urteilenden Berufung auf die Vernunft widersprochen wird. Über Calov hinausgehend ließ sich feststellen, dass sich das Rationalitätskriterium, entwicklungsgeschichtlich betrachtet, isoliert und verselbständigt¹⁷⁶³.

All diese Bestreitungen, Entwicklungen und Widersprüche belegen, dass die Berufung auf die Vernunft keineswegs jene eindeutige Neubegründung des Christlichen zu leisten vermag, die sie – alle Ernsthaftigkeit des religiösen Bemühens unterstellt – zu geben beansprucht hat. Die sozinianische ethisch-vernünftige Reduzierung des Christlichen, ein Rettungsversuch unternommen auf der Basis 'intersubjektiver Evidenz' des Vernunfturteils, der auch die 'Gebildeten unter den Verächtern' des Christentums erreichen soll, erweist sich als ungenügend.

Calovs hermeneutische Theorie ist ganz von jenem Externum, der Schrift, her konzipiert, welche sich selbst auslegt, d.h. qua Anrede den Auslegungsvorgang des Subjektes bewirkt und umgreift. Mit dieser Bestimmung der 'vereinheitlichenden Kraft' unterscheidet sich Calovs Auslegungslehre ohne Zweifel auch von modernen Theorien.

Bei Calov stellen wir nun fest, dass er durch seine objektivierende Fassung des Vorrangs der Schrift gegenüber der Selbstausslegung der frühneuzeitlichen Subjekte qua Sozinianer, die reformatorischen Einsichten so fixiert hat, dass sie über die Schwelle der Aufklärung nicht mehr 'transportiert' werden konnten. Diese Fixierung lässt sich paradigmatisch an Calovs Bestimmung des Verhältnisses von *singularia loca* und *totum* der Schrift aufweisen. Wir greifen auf Ergebnisse der Arbeit von Jung zurück: Die dem applizierten Glauben voraus liegenden Vollkommenheitseigenschaften der Schrift begründet Calov mit der "gegenständlichen Fixierung der Entstehung der Schrift in der Diktattheorie"¹⁷⁶⁴. In Calovs Fassung der Inspirationslehre gehen dabei "zwei philosophische Vorgaben im Rahmen eines allgemeinen Wirklichkeitsverständnisses"¹⁷⁶⁵ ein: Der *wissenschaftliche* Begriff des Prinzips verbietet, dass das *principium primum* in Frage gestellt wird – mit anderen Worten: es muss jedem Zweifel des Irrtums enthoben sein. Die zweite philosophische Vorgabe betrifft das Verhältnis zwischen der Wahrheit der Einzelaussage und der Gesamtwahrheit der Schrift. Metaphysisch ist das Verhältnis von Teilen zum Ganzen so bestimmt, dass zwischen den Teilen völlige Widerspruchsfreiheit besteht und dass alle Teile an den Eigenschaften des Ganzen partizipieren. Wird durch den *einen* hervorbringenden Geist die Schrift ein Ganzes, folgt notwendig, dass alle Einzelaussagen untereinander widerspruchsfrei und aufgrund ihrer Partizipation am Gesamten der Schrift wahr sind. Die Konsequenz ist, dass

¹⁷⁶³ Vgl. dazu oben den Exkurs zur Entwicklung der sozinianischen Positionen, S. 318 – 323.

¹⁷⁶⁴ Jung (Calov), S. 298.

¹⁷⁶⁵ Jung (Calov), S. 297.

"der Glaube letztlich an die gegenständlich verstandene Supranaturalität als sein Voraus gebunden"¹⁷⁶⁶ wird.

Damit nun lässt Calov der Erfahrung an und mit der Schrift deren gottgesetztes An-sich vorangehen. Unter 'kantianischen' Bedingungen ist dieser Anspruch nicht akzeptabel und auch nicht einholbar. Wenn freilich, wofür Calovs Vergegenständlichungen durchaus beansprucht werden können, die Eigenmacht der Schrift nicht als 'Ding an sich' vorzustellen ist, sondern als andrängendes Geschehen, das die Betroffenen auf sich hin umbestimmt, dann wird erkennbar, dass, was Calov sich als gottgesetztes An-sich vorangehen ließ, keine undurchschaute Objektivation des eigentlich vom Subjekt Geleisteten war, sondern notwendige Bedingung des schriftgemäßen Gehorsams von Empfangenden.

Das von Calov herangezogene Beispiel Abrahams, der dem 'nach menschlichem Ermessen' unverständigen Wort gehorsam war, verdeutlicht das Problematische an Calovs Umgang mit der Schrift: Abrahams Annahme des Wortes Gottes als wahres Wort basiert in Genesis 22 nicht auf einem vorgängig-feststehenden Urteil – weil Gott es geredet hat, ist es wahr. Vielmehr ergeht das Wort als Anrede, die sich als wahre Forderung durchsetzt und als solche assertorisch bekannt und mitgetragen wird. Indem Calov das Wort bzw. die Schrift als fixierte Größe sui generis beansprucht, geraten unterschiedliche Weisen des ergehenden Wortes, die sich qua Hl. Geist durchsetzende Anrede und das 'objektiviert' als wahr Bekannte, in eine Mixtur.

Fragt man im Sinn einer kritischen Entlarvung nach den Ursachen, die Calov bestimmt haben, seine Inspirations- und Schriftlehre derart vergegenständlicht zu konzipieren, dürfte sich das Verlangen nach Absicherung der Einsichten qua Rückführung auf ein unhintergebar-Konstitutives, modern gesprochen nach Letztbegründung, als Antwort anbieten. Jenes 'Medium' der Mitteilung von Wahrheiten, die nicht nach 'Standards' vernünftigen Erkennens verifizierbar sind, soll wiederum formal-metaphysischen Kriterien der Richtigkeit genügen. Damit kehrt zwar nicht das sozinianische 'Modell' der Identität der Wahrheitskriterien von Vernunft und Schrift zurück, doch muss die Schrift als Anrede in Calovs Verständnis Bedingungen gehorchen, die sich als konstruiert erweisen.

Wird die Wahrheit der Credenda, aus dem Rechtfertigungszusammenhang gelöst, im Sinne einer andemonstrierbaren besseren Wirklichkeit beansprucht, verlässt die Theologie aber ihr Woher, den gegenwärtig anredenden Gott, und begibt sich auf das Feld der Durchforschung der Wirklichkeit. Hier aber muss sie gegen das naturwissenschaftlich-exakte Forschen verlieren. Die schiere Vielfalt neuer Erkenntnis, der Nachweis bisher verborgener natürlicher Zusammenhänge, die Systematisierung und Beherrschung der Einsichten – all dieses vollzieht sich unter der Herrschaft derjenigen Vernunft, der in theologischen Dingen kein kompetentes Urteil zukommen soll; die theologisch begründete Zurückweisung der Vernunftleistungen ist dann umso weniger überzeugend, als die sich auf Offenbarung berufende Theologie wie im Präadamitenstreit auf Ansichten über die Welt beharrt, die von den Naturwissenschaften als offenkundig falsch erwiesen werden.

¹⁷⁶⁶ Jung (Calov), S. 298.

Ausgelöst wurde der Präadamitenstreit durch die 1655 veröffentlichte 'Präadamitenschrift'¹⁷⁶⁷ des frz. calvinistischen Theologen Isaac de La Peyrère (1596-1676). Mit seinen Thesen, neben und vor Adam, der allein der Stammvater Israels sei, habe es andere Menschen und Völker gegeben, wollte Peyrère den sich erweiternden Horizont der Moderne mit der biblischen Geschichte in Einklang bringen. Zwar konnte die Orthodoxie in der regelrecht aufgewühlt geführten Debatte die von Peyrère angeführten Exegesen leicht als textfern abweisen, die grundlegende Differenz zwischen dem sich weitenden historischen und geographischen Horizont und dem zeitlichen und räumlichen Rahmen der biblischen Geschichte vermochte sie jedoch nicht auszugleichen¹⁷⁶⁸.

Mit anderen Worten: Calovs fixierende Rückbindung der theologischen Wahrheiten an ein unhintergebares und irrtumslos gesetztes Drittes, die Schrift, macht es seinen Bestreitern leicht, diese Theologie als Ganze abzustoßen. Das neuzeitliche Subjekt, welches von sich her fragt und in seinem Denken die Begründung seiner Gewissheiten sucht (*cogito ergo sum*), wird in seinem Vollzug nicht durch die Anrede gestört, wenn deren Verständnis so fremdbestimmt ist, wie nun eben bei Calov.

Nachdem Calovs Position kritisch reflektiert wurde, ist sein kontroverstheologisches Verfahren zu würdigen: Der besondere Wert seiner Analyse liegt darin, dass er vor dem Hintergrund der theologisch relevanten Kategorien die Alternativen klar benennt: Die Wahrheit der *Credenda* steht fest aus der Schrift bzw. aus dem Glauben oder aus der Vernunft; die hermeneutischen Prinzipien gelten aus der Schrift oder aus der Vernunft; davon zu unterscheiden ist die Frage der Applikation, die durch den Hl. Geist gewirkte Zustimmung ist oder das Feststellen der Übereinstimmung mit allgemeingültigen Kategorien vernünftiger Wirklichkeitsbeschreibung.

Mit dieser Herangehensweise ist Calov dem modernen Historiker überlegen, dessen theologische Charakterisierung des sozinianischen Gedankengutes merkwürdig konturlos bleibt; vermutlich auch deshalb, weil die grundsätzliche Vorordnung des Ethischen kritiklos mit vollzogen und die Radikalität der Exegese, weder in ihrer theoretischen Konzeptionierung noch in ihren materialen Konsequenzen, wahrgenommen wird. Cantimori wertet Faustos Methode als einen "exegetischen Rationalismus" (338), der aber innerhalb der durch die Offenbarung gezogenen Grenzen verbleibe. Das Diktum Vallas, 'res non verba quaero', habe Sozzini im Sinn einer "philologischen Erfahrungswissenschaft" (338) ausgeübt. Man kann nur vermuten, dass Cantimori meint, Fausto habe die biblischen Sachverhalte – das können dann nur die Ethischen sein – im Medium der Lebenserfahrung reflektiert. Durch die "innige Einheit" zwischen dem "religiösen Gefühl und dem sittlichen Willen" überwinde Fausto den "scheinbaren Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft" (340). 'Intellektuell konsequent' (340) lehne diese "Religion der sittlichen Aktivität" (340) qua philologischer Kritik alles ab, was der 'Übereinstimmung von Autorität und Vernunft' (340) entgegenstehe; das sei jedoch kein Rationalismus, weil eben zugegeben werde, dass es etwas geben könne, das sich der Vernunft entziehe – nämlich den von Gott gewirkten tätigen Glauben (340)¹⁷⁶⁹.

¹⁷⁶⁷ Prae-Adamitae, sive exercitatio super versibus 12, 13 et 14 capitis V epistulae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi, Amsterdam 1655; von großer Wirkung war auch die englische Übersetzung 'Men before Adam', London 1656.

¹⁷⁶⁸ Vgl. Friedrich Mildenerger: Art. Adam IV. Systematisch-theologisch, TRE 1, S. 431-437, hier S. 433f.

¹⁷⁶⁹ Alle Zitate aus Cantimori (Italienische Häretiker).

Vermutlich wird man dieses Urteil so erklären müssen, dass der moderne Historiker die strittige Sache nicht begreift. Cantimori setzt als problemlos gegeben an, dass der Sozinianismus alle dogmatischen Aussagen 'beiseite räumt', die der Motivation zur ethischen Bewährung entgegen stehen; so vollzieht er Faustos Vorordnung und Alleinsetzung des Ethischen mit. Das exegetische Vorgehen, Schriftinhalte schlicht auszumerzen, problematisiert er nicht; die *ratio comprobandi* bleibt unerwähnt; die Differenz der sozinianischen Hermeneutik zu den hermeneutischen Aussagen der Schrift selber wird übergangen. Anders gesagt: Cantimori beschreitet wie Fausto den Weg des modernen Subjektes, das von sich her nach Begründungen des Religiösen sucht: Ob die Natur der Religion rein ethisch, ob das Dogmatische soteriologisch tatsächlich irrelevant sei, ob es mit der Schrift vereinbar sei, das Zentrum der Auslegung in die eigene Erfahrung zu verlegen und ob die Res weniger vom Wort der Schrift her als von der Lebenserfahrung zu erschließen seien – all das wird selbstverständlich bejaht.

Die besondere Kraft von Calovs Urteil liegt somit darin, dass er, wie in seinen methodischen Reflexionen angekündigt, von der Schrift her argumentiert und urteilt. Man kann nicht bestreiten, dass Calov von einem dogmatisierten Verständnis der Schrift als Wort Gottes her argumentiert. Richtig ist aber auch, dass sich bei ihm, der unbestreitbar zuerst einmal als 'Dogmatist' wirkt, bei genauerem Zusehen zeigt, wie differenziert und scharfsinnig er auf das Wort als Anrede hört, so dass wir heute bei ihm auf Einsichten stoßen, die uns erreichen.

C. Die natürliche Theologie und das Problem der doppelten Wahrheit

1. Begründung der Fragestellung

Die Frage, ob und inwiefern es natürliche Theologie gibt, stellt sich in der Auseinandersetzung Calovs mit dem Sozinianismus nicht nur deshalb, weil die Sozinianer, deren Irrtümer im Socinismus profligatus programmatisch in allen Loci widerlegt werden, auch an diesem Punkt von der orthodoxen Lehre abweichen. Sie führt vielmehr zu der eingangs zitierten¹⁷⁷⁰, von Calov in der Decas Dissertationum getroffenen Unterscheidung zwischen offenbarter und natürlicher Theologie und ihren Prinzipien, dem Buch der Schrift und dem Buch der Natur, zurück. Mit der Klärung der Fundamente theologischer Einsicht sollte die Widerlegung des Sozinianismus ihren Anfang nehmen; hier wird nun das zweite umstrittene, von Calov in einer eigenständigen antisozinianischen Schrift¹⁷⁷¹ erörterte Prinzip theologischer Einsicht, untersucht.

Der Problemhorizont lässt sich im Anschluss an Walter Sparr¹⁷⁷² wie folgt umreißen: Tertullian zeichnete als erster "die zwei Quellen der natürlichen Gotteserkenntnis aus, auf die dann jede natürliche Theologie, wenngleich unterschiedlich gewichtet, zurückgeht: das sinnlich wahrnehmbare Zeugnis der äußeren Welt ... und das 'Zeugnis der Seele', deren 'eingeborene Gotteserkenntnis' sie zur *anima naturaliter christiana* ... qualifiziert." (S. 86). Augustin verknüpfte dann den Komplex der natürlichen Theologie, inhaltlich gefüllt als Gottes- und Seelenlehre und als Kosmologie, "mit dem christlichen Schöpfungsglauben, indem er ihn auf die *notitia Dei naturalis* zurückführt. Lange nachwirkend gleicht er die pagane Ästhetik des Kosmos der Hermeneutik der Heilsoffenbarung an, indem er die Welt ebenfalls als geschriebenes Wort" bestimmt, als "*liber naturae* eines Autors, dessen Intellekt seinerseits ein *liber lucis aeternae* sei ..., lesbar wie der *liber Scripturae* ... desselben Autors." (S. 86). Die wissenschaftliche Theologie des Mittelalters stellt mit Thomas von Aquin "Leistungen des *lumen naturale intellectus*" fest, "die im übernatürlichen Licht als *praeambula fidei* vorausgesetzt werden. Dies sind die fünf Wege zur Erkenntnis nicht schon der Eigenart, sondern nur der Existenz 'Gottes' aus der geordnet bewegten Welt." (S. 86).

In der Reformation wurde "das Buch der Natur" als "Bekräftigung des Schöpfungsglaubens" gelesen. "Allerdings ließ die Modifikation des Ergänzungsverhältnisses von Natur und Gnade bzw. Offenbarung durch die komplexere Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht mehr zu, die Erfahrung der Natur, wie auch die der Geschichte, mit der des Rechtfertigungsglaubens teleologisch zu harmonisieren." (S. 87). So ist es für Luther in Verknüpfung von Röm 1, 19f. und 2, 14f. "selbstverständlich, daß die 'natürliche Vernunft' eine unauslöschliche *notio divinitatis* hat und die *lex naturalis* in sich trägt ... Doch hat die 'Synteresis' darum nicht schon an der *lex aeterna*, d.h. am Wissen Gottes teil ...; vielmehr mißbraucht der Sünder seine innere und äußere Wahrnehmung der Gottheit unvermeidlich zur Vergötzung irdischer Größen." (S. 87). Auch der Modus der Vergewisserung und damit die Art der Gewissheit ist defizitär: "Die allgemeine Kenntnis Gottes ist ohnedies ein kränkliches Schlussverfahren 'von außen', während die eigentliche Gotteserkenntnis 'von innen', aus dem offenbaren Herzen des dreieinigen Gottes kommt. In dieser *cognitio legalis* kehrt Gott dem Sünder den Rücken, nicht aber sein barmherziges Antlitz zu ... Umso mehr öffnet das Evangelium die Augen für die Geschöpfe als 'Larven und Vermummungen' des Segenshandelns Gottes, für die 'täglichen Wunder der weiten Welt' und für die Welt 'voller Bibel'. So kann Luther sich

¹⁷⁷⁰ Vgl. oben Seite 254.

¹⁷⁷¹ De Existentia DEI, ejusque naturali cognitione. SAS I, 51a-90a.

¹⁷⁷² Walter Sparr: Art. 'Natürliche Theologie', in: TRE 24, S. 85-98.

einerseits des philosophischen Gottesbegriffs und der stoischen Naturrechtslehre bedienen, andererseits die soteriologische Ambivalenz der natürlichen Gotteserkenntnis im Streit mit ihrem (keineswegs neutralen) Gebrauch in der Philosophie akzentuieren, ja das (christologische) Postulat der *duplex veritas* ... aufstellen." (S. 87). Melancthon dann zeichnete den Rahmen einer *reformatorischen natürlichen Theologie* (noch ohne den Terminus) vor: "Im Zuge seiner methodologischen Revision der Theologie ... ergänzt er die *cognitio insita*, d.h. die naturrechtliche Verpflichtung zur Gottesverehrung ... um die Gotteserkenntnis aus der Welterfahrung, *cognitio acquisita*." (S. 88). Diese behandelt er "nicht mehr im Locus vom Gesetz, sondern in dem von der Schöpfung" (S. 88).

Mit der "Professionalisierung der protestantischen Theologien um 1600" ging u.a. "auch eine doppelte Rezeption des Terminus natürliche Theologie" (S. 88) einher: "Erst die Zuordnung der Theologie als Wissenschaft zur Vernunft als Organ von Wissen bzw. zur Philosophie nötigte dazu, die *cognitio Dei naturalis* nicht nur in ihrem Charakter als (falsche) Gottesverehrung, sondern auch als (zweideutige und unzureichende) Gotteserkenntnis zu thematisieren. Dafür wurde auch wieder der Terminus natürliche Theologie gebraucht." (S. 87). "Neu ist aber, daß der Rang der *notitia Dei naturalis* als theologisches Wissen vorab zurückgeführt wird auf die Mitteilung der Kenntnis der göttlichen Dinge durch das *lumen naturale* und deutlich von dem 'im offenbaren Wort entzündeten Licht der Gnade' unterschieden wird. Da auch die Laien Theologen sind, heißt diese Gotteserkenntnis *theologia naturalis*. Im soteriologisch pointierten Unterschied zur übernatürlichen Theologie wird sie als inadäquat gekennzeichnet. Doch gehört sie immerhin zur *theologia viatorum*, da sie sich göttlicher Mitteilung verdankt" (S. 88). Diese Konzeption richtet sich gegen die These der 'doppelten Wahrheit', gegen den aufkommenden 'Atheismus', aber auch gegen die Identifikation von Offenbarung und *religio rationalis* (Wissowatius) des späten Sozinianismus.

Die "von der Vernunft bloß erfundene 'philosophische Theologie'" stellt dagegen "eine 'falsche natürliche Theologie' dar." (S. 88) Die wahre natürliche Theologie hingegen erfährt wissenschaftliche Erörterung. Sie wird "zum einen in der Dogmatik diskutiert, in der Schöpfungslehre, in der Seelen- und Engellehre, vor allem in der Gotteslehre. Das eingeborene Wissen aus dem 'inneren', 'subjektiven' Buch der Natur ist das praktische Zeugnis des Gewissens, daß ein Gott sei, daß er zu verehren und Richter des Unrechts sei; das aus dem 'äußeren', 'objektiven' Natur- oder auch Kreaturbuch zu erwerbende Wissen besteht aus den Gottesbeweisen. Zum anderen, und das ist ebenfalls neu, werden Gott (Existenz, Attribute), die Seele und die Intelligenzen (Engel) auch von den protestantischen Philosophen in der speziellen Metaphysik als immaterielle Substanzen behandelt." (S. 88).

Calovs einschlägige Abhandlung ist, entsprechend dem Diskussionsstand der Zeit, in zwei Abschnitte gegliedert: auf die Passage über die *notitia naturalis acquisita* (SAS I, 52a-72b) folgen Ausführungen zur *notitia naturalis insita* (SAS I, 72b-90a). Die von Calov verhandelten Fragen weisen auf die systematische Reichweite der Problemstellung hin. Grundlegend ist die exegetische Kontroverse darüber, was die Schrift über eine natürliche Kenntnisnahme Gottes aussage. Zusätzlich diskutiert Calov 'aus der Natur geschöpfte Argumente' für die *notitia naturalis acquisita*, unternimmt er es doch, aus Aristoteles' Aussagen über Gott, die Vorsehung und die Schöpfung¹⁷⁷³ die von den Sozinianern bestrittene *notitia naturalis acquisita* an einem 'Spitzenvertreter' rationaler Weltdurchdringung zu verifizieren. Im Zusammenhang der exegetischen Diskussion der *notitia naturalis insita* setzt sich Calov mit Flacius' Bestreitung eben dieser *notitia*¹⁷⁷⁴ und mit der Hoffmannschen These von der doppelten Wahrheit auseinander¹⁷⁷⁵.

Für das Verständnis der Auseinandersetzung ist zu beachten, dass in dieser Kontroverse nicht die alternativen Positionen aus der Zeit der Aufklärung verhandelt werden. Die Sozinianer sind, auch wenn sie weitgehend

¹⁷⁷³ SAS I, 69b-72a.

¹⁷⁷⁴ SAS I, 79a-82a.

¹⁷⁷⁵ SAS I, 82a-90a.

einheitlich verneinen, dass es eine *notitia naturalis* gebe, keine Atheisten¹⁷⁷⁶. Auch betreiben die Sozinianer keine Religionskritik in dem Sinn, dass sie das Werden von Religion erklären wollen. Sie entwickeln keine Theorie der Genese von Religion, die zugleich die Entlarvung der Religion bedeutet, indem "der religiöse Akt als psychologischer Innenprozess des Subjektes durchschaut" wird, der "aus den Zusammenhängen von Natur und Gesellschaft (zu) erklär(en)"¹⁷⁷⁷ ist. Fragen danach, ob es überhaupt einen religiösen Sinn *als* religiösen Sinn beim Menschen gebe, oder ob die Religion der Heiden heilssuffizient sei - wodurch Religion nicht negiert, aber der alleinige Heilsanspruch des Christentums gegen sein Selbstverständnis bestritten und in ein 'Allgemeines' überführt wird -, werden nicht diskutiert.

Die Fragen sind andere: Ob der Mensch aufgrund seiner wie immer zu bestimmenden 'religiösen Vorprägung' in der Lage ist, aus der ihm begegnenden äußeren Welt Inhalte der Gotteslehre oder der Schöpfungslehre zu erschließen? In welcher (unmittelbaren) Weise ist Gott offenbarend 'am Menschen'? Gibt es ein 'Da-Sein Gottes', das dem vernünftigen Aufnehmen seiner Offenbarung 'voraufgeht'?

Muss der 'religiöse Sinn' wurzelhaft vernünftig sein, wie die Sozinianer meinen, so dass die Differenzsetzung von Offenbarung und natürlicher Vernunft in der orthodoxen Theologie notwendig die These von der doppelten Wahrheit impliziert? Oder anders: Zwingt die Annahme einer der Ratio entzogenen und ihr unzugänglichen 'Welt des Glaubens' dazu, zwei verschiedene Bereiche von Wahrheit anzunehmen? Die Frage nach der Existenz der *theologia naturalis* führt erneut hinein in den Problembereich der rationalen Erfassbarkeit und Aussagbarkeit und damit auch der Applizierbarkeit der *Credenda*.

Die Alternativen sind, zumindest dem jeweiligen Anspruch und Selbstverständnis nach, 'binnenchristlich'. Allerdings überlagern sich die Problemebenen: Denn weder ist wie bei Calov die Ratio reserviert für den Bereich der *theologia naturalis*, noch ist die *theologia naturalis* rational.

Das, was natürliche Theologie ist, bestimmt Calov in der Abgrenzung zur offenbarten Theologie als ihrem 'Gegenbegriff'. Die Eigenarten bzw. unterscheidenden Merkmale lassen sich parallelisieren:

"So wie es innerhalb dessen, was wir unter Theologie verstehen, zwei Arten gibt, die natürliche Theologie und die offenbarte Theologie, so ist das 'dem Ebenmaß nach eingerichtete' Prinzip der Erkenntnis der göttlichen Dinge, was die heilvolle Erkenntnis betrifft, allein das Wort Gottes. Dieses heißt in ausgezeichneter Weise 'Prinzip der Erkenntnis der theologischen Dinge' oder Buch der Schrift. Es gibt jedoch noch ein anderes Prinzip der 'Gotteseinsicht' (*θεογνωσία*), aber ein 'unpassendes', das zwar geeignet ist, irgendeine Erkenntnis hervorzubringen, nicht jedoch die heilvolle Erkenntnis, nämlich das Buch der Natur."¹⁷⁷⁸

¹⁷⁷⁶ Vgl. Fausto Sozzinis Argumentation gegen die Atheisten (dazu oben S. 75f.) und auch die Bemerkung über Fausto Sozzinis verloren gegangene Schrift gegen den Atheismus (oben S. 99).

¹⁷⁷⁷ Jörg Baur: Die Unausweichlichkeit des Religiösen und die Unableitbarkeit des Evangeliums, S. 61. In: Ders.: Einsicht und Glaube, Göttingen 1978, S. 51-70.

¹⁷⁷⁸ "Ut ... *Theologia tum naturalis* est, tum *revelata*, ita principium cognoscendi res divinas *proportionatum* quoad cognitionem salutarem solum quidem Dei *verbum* est, quod ita ἔξοχικῶς dicitur seu

Beide Formen der Theologie, die natürliche und die offenbarte Theologie, gehen nach Calov jeweils auf ein *Prinzip* theologischer Erkenntnis zurück. Dieses Prinzip ist aufgegliedert: Neben dem Buch der Schrift gibt es das Buch der Natur als Prinzip theologischer Erkenntnis. Die Parallelbegriffe der definitiven Beschreibung sind *principium proportionatum* und *principium improportionatum*, *cognitio salutaris* und *cognitio aliqua non salutaris*, *liber scripturae* und *liber naturae*, *principium cognoscendi res divinas* und *θεογνωσίας principium*.

Dabei nimmt Calov keine religionswissenschaftliche Beschreibung vor, die etwa feststellt: Es gibt Menschen, die von Natur her Religion haben, andere Menschen, die diese aus Offenbarung gewinnen. Sondern der Blick auf die 'Phänomene' geschieht von der offenbarten Theologie her. Der Theologiebegriff, und zwar der aus der Schriftoffenbarung gewonnene¹⁷⁷⁹, führt zur Bestimmung und Beschreibung dieser beiden Arten von Theologie. Das Unterscheidungskriterium besteht in der soteriologischen Suffizienz. Von der Finalität der Heilserkenntnis her verstanden ('quoad cognitionem salutarem') ist allein die Schrift das zu diesem Ziel führende Prinzip, das als solches von Gott eingerichtet ist ('principium ... proportionatum ... solum')¹⁷⁸⁰. In diesen beiden exklusiven Aspekten ist die Schrift in ausgezeichneter Weise (*ἐξοχικῶς*) Prinzip.

Das Buch der Natur vermag hingegen nur irgendeine theologische Erkenntnis hervorbringen ('cognitionem quidem aliquam gignere aptum est, non tamen salutarem'). Deren Inhalte und sonstige Beschaffenheit bestimmt Calov an dieser Stelle nicht aus ihr selbst heraus näher. Entscheidendes Charakteristikum ist ihre Heilsinsuffizienz. Darum ist die natürliche Theologie auch von der Finalität der Heilserkenntnis her geurteilt *theologia falsa*.

Der Stellenwert der natürlichen Theologie ist damit jedoch noch nicht zureichend bestimmt. Denn trotz des benannten Mangels des Buches der Natur hat es den Status eines Prinzips theologischer Erkenntnis - wobei darauf hinzuweisen ist, dass die Formulierung *θεογνωσίας principium* eher in die pagane Welt verweist, als dass sie auf die Sprache des Neuen Testaments anspielt. Es handelt sich nicht um eine gräzistische Spielerei, sondern um eine Differenzsetzung gegenüber dem Ausdruck 'principium cognoscendi'. Ebenso ist zu beachten: Wenngleich die von ihm dargebotene theologische Erkenntnis gemessen am Maßstab des soteriologischen Anspruchs schweifend und indifferent ist ('cognitio aliqua'), ist diese Erkenntnis doch Erkenntnis göttlicher Dinge ('rerum divinarum'), die es erlaubt, theologisch werthaltige Einsichten zu erschließen (*theologicae conclusiones*).

liber scripturae : datur tamen adhuc aliud *θεογνωσίας principium*, sed *ἀσύμμετρον & improportionatum*, quod scilicet cognitionem quidem aliquam gignere aptum est non tamen salutarem nim. *liber naturae*" SAS I, 50b, IIX.

Vgl. auch die Formulierung: "*quae circa conclusionum Theologicarum principium notandae veniunt*", SAS I, 50b, XII. Der Plural bezeichnet die *Theologia revelata* und die *Theologia naturalis*.

Das Zitat ist bereits oben im Text angeführt; vgl. dazu Seite 254.

¹⁷⁷⁹ Zu Calovs Theologiebegriff vgl. Jung (Calov), S. 243-249.

¹⁷⁸⁰ Vgl. die Bedeutung von 'proportionatus' nach Georges II, Sp. 2014: 'nach dem Ebenmaße eingerichtet'.

2. Verortung der natürlichen Theologie innerhalb der Theologie

Dasjenige, was der Mensch von Gott erkennen kann, systematisiert die orthodoxe Theologie¹⁷⁸¹ anhand der Gesichtspunkte Inhalt und Quelle. Demnach gibt es zwei 'Hinsichten' oder Erkenntnisbereiche, nach denen man das 'einsichtsvolle Wissen' über Gott unterscheiden und einteilen kann bzw. zwei Bereiche, denen die jeweilige Erkenntnis Gottes zugehört¹⁷⁸². Die 'absolute' Erkenntnis Gottes ist diejenige, die aus der Betrachtung Gottes hinsichtlich seiner Essenz hervorgeht, die 'relative' Erkenntnis Gottes entsteht aus der Betrachtung Gottes den trinitarischen Personen nach. Die relative Erkenntnis Gottes kann allein aus der Offenbarung geschöpft werden, die absolute Erkenntnis *auch*, aber nicht primär, aus der rechten Vernunft (*recta ratio*). Die an dieser Stelle prominente Setzung des Terminus 'recta ratio' dürfte eine polemische Aufnahme des sozinianischen Sprachgebrauchs sein. Diese richtet sich gegen die sozinianische Beanspruchung des Ausdrucks und korrigiert so die sozinianische These dahingehend, dass in der (rechten) natürlichen Vernunft eine begründete¹⁷⁸³ Kenntnissnahme Gottes entsteht, die dem offenbarten Wissen über Gottes Essenz entspricht.

¹⁷⁸¹ Innerhalb der Scripta Antisociniana setzt Calov sich in den folgenden Texten mit den sozinianischen Vorstellungen zur natürlichen Theologie auseinander: SAS I, 51a-90a: De Existencia DEI, ejusque naturali cognitione. SAS II: Socinismus profligatus lt., Sectio Tertia. Θεολογική de Deo, ejusque Natura, et Personis Divinis. Membrum I. De Theologia Naturali, S. 35-39 und SAS III: Socinismus profligatus dt., Das Ander Buch. Von Gottes Natur und göttlichen Personen. Erstes Theil. Von Gottes Wesen und Eigenschaften. Kapitel 1 und 2, S. 60a-63a.

Wir beziehen uns auf den erstgenannten Text, da er die ausführlichste Auseinandersetzung bietet. Ursprünglich gehört diese Schrift zur 'Theologia naturalis et revelata secundum tenore Augustanae Confessionis' (vgl. etwa den Bruch in der Zählung der Paragraphen auf SAS I, 53a), in der Calov die sozinianische Häresie im Rahmen einer kontroverstheologischen Auslegung der CA untersucht. Der systematische Zusammenhang zu Calovs vorhergehenden Ausführungen in der 'Theologia naturalis et revelata' besteht darin, dass Calov in diesem Abschnitt die ἔκθεσις "*adsertionis veritatis de Deo*" (SAS I, 51a, § 1) liefert, nachdem die einleitenden Ausführungen über die sozinianische Theologie deren θεσις dargeboten haben (SAS I, 13a-51a; basiert auf der 'Decas Dissertationum ...'). Die ἔκθεσις entfaltet das in der CA Ausgesagte, wobei die CA ihrerseits das Nicänum in seinen Aussagen über Gott der Essenz und den Personen nach erläutert ("sequitur ἔκθεσις *ejusdem*, prout tradita est ab Aug. Confessione, quae constat *brevi decreti Niceni explicatione*, & absolvitur duobus membris. Primum est de *Essentia* : Alterum de *Personis*." SAS I, 51a, § 1). Vgl. dazu auch die Schriftenliste oben Seite 195 – 201 sowie im Literaturverzeichnis S. 575-578.

Für das Folgende vgl. SAS I, 51a-52a, §§ 1-4.

¹⁷⁸² Vgl. SAS I, 51a: "Duplex enim est cognitio Dei; una *absoluta* ratione *Essentiae* : altera *relativa*, ratione personarum. Hoc est *merae revelationis* (Mt 11, 26; 16, 17; Joh 1, 18). *Illa etiam rectae rationis* (Hiob 12, 7-9; Ps 19, 1; Apg 14, 17; 17, 27; Röm 1, 19ff; 2, 14f.)."

¹⁷⁸³ Diese Aussage ist im Verlauf der Entfaltung zu präzisieren. Denn ob und inwiefern die *notitia naturalis Dei* konstitutiv der Vernunftbeteiligung bedürfe, ist fundamental strittig. Dazu s.u. Seite 377 – 381.

Exkurs: Die Bedeutung von *recta ratio*

Der Ausdruck *recta ratio* (gr. ὀρθὸς λόγος; rechte Einsicht, das Richtige treffende Vernunft) besitzt begriffsgeschichtlich zwei Bedeutungsfelder¹⁷⁸⁴. In einem subjektiven Sinn kann er richtiges faktisches theoretisches Denken, in einem objektiven ein allgemeingültiges Kriterium für theoretisches Denken bezeichnen.

Als theoretischer Terminus findet sich *recta ratio* bzw. ὀρθὸς λόγος in der antiken Ethik (Aristoteles sowie ältere und jüngere Stoa). Bei Aristoteles herrscht das subjektive Bedeutungsfeld i.S. des faktisch – klugen Überlegens vor, das zur Einsicht in das richtige sittliche Verhalten bzw. die so gewonnene richtige Absicht führt. Charakteristisch für die Stoa ist das 'objektive' Verständnis eines 'ewigen Gesetzes' bzw. 'Gesetzes der Natur'.

Über diese Bedeutungen aus dem ethischen Kontext hinaus wird r.r./o.λ. auch, allerdings selten, im theoretischen Sinn von 'Wahrheitskriterium' gebraucht (Empedokles, ältere Stoa). Die theologische Adaption und Vermittlung des Ausdrucks geschah mit Augustinus Rezeption der stoischen Gesetzeslehre. Beide Bedeutungsfelder sind präsent: R.r. ist in objektivem Sinn die *lex aeterna*, die göttliche Vernunft, auch der Wille Gottes, der die natürliche Ordnung zu wahren befiehlt; die subjektive Komponente bezeichnet das objektive Gesetz, sofern es als *lex naturalis*, *lex rationis* bzw. *lex intima* in die vernünftige Seele des Menschen eingeschrieben ist. Durch seine Lehre von den im göttlichen Geist befindlichen ewigen und unveränderlichen 'rationes' der in der Schöpfung gestalteten 'Dinge' hat Augustin auf das Verständnis von r.r. als Regel und Maßstab der Geschöpfe prägend eingewirkt.

Die lutherische Theologie lehnt in den Schmalkaldischen Artikeln im Rekurs auf die Lehre von der Verderbtheit der natürlichen Vernunft die Auffassung ab, "nach dem Erbfall Adae ... (habe) der Mensch ... von Natur eine rechte Vernunft (*hominem naturaliter habere rationem rectam*) ..., wie die Philosophi solchs lehren" (III, 1; BSLK 434).

Der ethische Bezug des Ausdrucks *recta ratio* fällt bei den Sozinianern vollständig aus. Sie verstehen *recta ratio* im Sinn des Wahrheitskriteriums als theoretische Norm für die ontologische Beschaffenheit der theologischen 'Sachverhalte'. Beide Bedeutungsaspekte, der subjektive wie der objektive, sind präsent: Kritisch-emanzipatorisch meint r.r. diejenigen recht begründeten oder genau geprüften Einsichten, die sich gewinnen lassen, wenn man die Vernunft nur unvoreingenommen nach ihren Möglichkeiten einsetzt. Dabei setzen die Sozinianer natürlich einen erkenntnistheoretisch ungebrochenen, durch die Sünde unverstellten Zugang auf die theologischen Res voraus. In dieser Voraussetzung ist der objektive Bedeutungsaspekt präsent, der den Anspruch beinhaltet, dass die *recta ratio* mit ihren Mitteln die Dinge als diejenigen erkennt, die sie ihrer Beschaffenheit nach tatsächlich sind. Das denkende, kritisch-reflektierende Erfassen der Dinge ist mit deren ontologischer Beschaffenheit stimmig vermittelt.

Die absolute Erkenntnis Gottes umfasst zwei Gesichtspunkte hinsichtlich der Essenz Gottes: *dass* Gott der Essenz nach ist (Existenz) und *was* Gott der Essenz nach ist (Eigenschaften)¹⁷⁸⁵. Die Existenz Gottes stellt die grundlegende Bedingung der Möglichkeit (*primum fundamentum*) von Religion überhaupt dar. Das gilt selbstverständlich ontologisch in dem Sinn, dass Religion nur dann (als wahre) *sein* kann, wenn der die Religion begründende 'Gegenstand' tatsächlich existiert. Und es gilt soteriologisch, sofern die Überzeugung von der Existenz Gottes mit Hebr 11, 6 nach Calov nicht erst im Glauben *wird*, sondern bereits die Grundlage für uns ist, die

¹⁷⁸⁴ Vgl. im Folgenden K. Bärthlein: Art. Orthos logos, HWP 6, Sp. 1389-1393 und M.J.F.M. Hoenen, Art. Recta ratio, HWP 8, Sp. 355-360.

¹⁷⁸⁵ "Quod ad *absolutam* Dei cognitionem de *essentia Dei* duo proponuntur 1. *Quod sit*, & 2. *Quid sit* Deus *essentiae* ratione spectatus?" SAS I, 51a, § 2.

wir erst zu Gott hinzutreten¹⁷⁸⁶. Quelle dieser Einsicht, *dass Gott sei*, ist, wie die Schrift, auch die Natur¹⁷⁸⁷. Terminologisch präzise heißt die Erkenntnis Gottes aus der Natur 'notitia naturalis', diejenige aus der Schrift 'notitia revelata'¹⁷⁸⁸. Calov lässt es dabei vorerst noch unbestimmt, wie umfangreich der Kanon des qua notitia naturalis in absoluter Hinsicht von Gott Erkannten ist, d.h. ob der Mensch über die Existenz Gottes hinaus auch Eigenschaften Gottes qua notitia naturalis zu erkennen vermag.

Beide Erkenntnisweisen, die notitia revelata und die notitia naturalis, können unter einem dann allerdings weit gefassten Verständnis von Offenbarung als offenbarte Gotteserkenntnis verstanden werden¹⁷⁸⁹. Das ist möglich, da beide Weisen der Erkenntnis Gottes in einem offenbarenden Handeln Gottes begründet sind: Die natürliche Gotteserkenntnis hat Gott zweigestaltig im Buch der Natur offenbart, nämlich 'äußerlich' in der Schöpfung der Welt und 'innerlich' in der Einschreibung seines Gesetzes in die Herzen der Menschen. Die notitia revelata hat Gott mit der Offenbarung seines Wortes im Buch der Schrift offenbart¹⁷⁹⁰.

Gottes Offenbarung und Selbstbezeugung ist, das weite Verständnis von Offenbarung zugrunde gelegt, damit zweigestaltig. Die eine Art ist nach Röm 1, 18f. 'allgemein' (generalis) und allen Menschen insgesamt zugänglich, die andere nach Röm 1, 17 und 16, 25f. 'eigentümlich' (specialis) und gehört allein der Kirche zu¹⁷⁹¹. Nach der Beschaffenheit des Ortes und der Art ihrer 'Zugänglichkeit' heißt die natürliche Gotteserkenntnis auch 'physisch', die offenbarte 'mystisch'. Soteriologisch qualifiziert ist im Gegenüber zur 'vollkommeneren und wahrhaft heil wirkenden' besonderen Offenbarung die allgemeine Offenbarung 'unvollkommener und hinführend'¹⁷⁹².

Trotz, oder besser in ihrer soteriologischen Defizienz bestimmt Calov die Naturoffenbarung Gottes mit Clemens Alexandrinus positiv als unterste Stufe der als christliche Philosophie bezeichneten Heilsoffenbarung: "(notitia naturalis Dei est) hujus, vel Christianae Philosophiae, non fundamentum, sed imas scalas"¹⁷⁹³. Sie umgreift oder trägt nicht die Heilsoffenbarung, sondern steht in dem als gestufte Ordnung gedachten Gesamtzusammenhang der Offenbarung an unterster Stelle. In

¹⁷⁸⁶ "Quod ad *existentiam* Dei, primum hoc est Religionis fundamentum, ut accessuri ad Deum *credamus* οτι εστι, *quod sit Deus* (Hebr 11, 6)." SAS I, 51a, § 2.

¹⁷⁸⁷ "Deum autem esse & Natura docet, & Scriptura." SAS I, 51a, § 2. Calov zitiert zum Beleg dieser Aussage die altkirchlichen 'Gründerväter' der Lehre von der natürlichen Theologie, Tertullian und Augustin. Tertullian (libro de Resurrect. carn.): "*Praemisit ... Deus Naturam Magistram ... submissurus & Prophetiam : quo facilius credas Prophetiae, discipulus Na- // turae.*" und Augustin (in Psal. 34): "*Duo ... sunt, quae in cognitionem Dei ducunt, Creatura, & Scriptura*" SAS I, 51a-b, § 2.

¹⁷⁸⁸ "*Illa* Dei notitia naturalis dicitur, *haec revelata.*" SAS I, 51b, § 2.

¹⁷⁸⁹ "Quanquam etiam ampliori significato vocis *utraque* recte dicatur *revelata*" SAS I, 51b, § 2.

¹⁷⁹⁰ "quia utramque Deus revelavit, *illam* libro *Naturae*, *hanc* vero libro *Scripturae* : *illam* in mundi creatione, & legis in corda inscriptione, *hanc* in Verbi revelatione." SAS I, 51b, § 2.

¹⁷⁹¹ "Ideoque gemina est ἀποκάλυψις καὶ φανέρωσις, revelatio & manifestatio; altera *generalis*, de qua Apostolus Röm 1, 18f. omnibus hominibus communis : altera *specialis*, de qua Röm 1, 17; 16, 25f. Ecclesiae propria." SAS I, 51b, § 2.

¹⁷⁹² "*Illa* est φυσική, *haec* μυστική. *Illa* imperfectior est, & paedagogica; *haec* perfectior, vereque salvifica." SAS I, 51b, § 2.

¹⁷⁹³ Clemens Alexandrinus, L. VI. Stromat. (zitiert nach SAS I, 51b, § 2). Der gr. Begriff für 'fundamentum' lautet ὑποβάθραν. Nach Gemoll, S. 766b, handelt es sich dabei um die 'runde Unterlage des Bettes, um dasselbe zu schaukeln'. Das βαθρόν ist nach Gemoll S. 150b die 'Grundlage, Leiter oder Stufe'. Die Differenzsetzung von 'fundamentum' und 'imas scalas' ist zu beachten.

unterschiedlicher Weise ist in ihr derselbe Gott präsent wie in der Schriftoffenbarung. Die *notitia naturalis* ist nicht die 'Vorausbedingung' der *notitia revelata*, sie benennt vielmehr die Art und Weise, in der Gott immer schon offenbarend 'am Menschen ist'. Deshalb heißt sie auch nicht 'Fundament' sondern nur 'Unterstes'; und dies zwar wohl im Sinne eines 'Erweiterten', 'durch die Schriftoffenbarung zum Ziel Geführten', nicht aber im Sinn eines 'Hinter sich Gelassenen' oder 'Überwundenen', eher im Sinn eines 'beständig gegenwärtigen Allgemeinen' (*revelatio generalis*)¹⁷⁹⁴.

Die natürliche Kenntnis Gottes ist - in Aufnahme der melanchthonischen Terminologie - sowohl eingeboren (*insita*) als auch erworben (*acquisita*). Die erstere heißt als 'in dem Menschen zugrundeliegend' *subjectiva* und gilt als das innere Buch der Natur. Die zweite heißt, sofern sie 'aus dem gewonnen ist, was den Menschen gegenübersteht' *objectiva* und wird auf das äußere Buch der Natur zurückgeführt¹⁷⁹⁵.

Das im lateinischen Text gleichstellende konjunktive 'vel ... vel' verweist auf einen Zusammenhang zwischen der *notitia naturalis insita* und *acquisita*. Dieser besteht in der jeweils grundlegenden Abhängigkeit von *notiones communes*. Sie sind diejenige anthropologische Gegebenheit, die am Zustandekommen der natürlichen Gotteserkenntnis notwendig beteiligt sind: Die *notitia naturalis insita* "bezieht sich auf allgemeine Vorstellungen (*notiones communes*), die allen Menschen durch die Natur und durch die Schöpfung apriorisch eingeprägt sind"¹⁷⁹⁶. Die *notitia naturalis acquisita* "hängt von jenen (allgemeinen) Vorstellungen wie auch ersten Prinzipien des Erkennens ab; hervorgebracht wird sie durch die Betrachtung der Schöpfung durch die gesunde Vernunft."¹⁷⁹⁷ Die Grundlage der *notitia naturalis* sind die *notiones communes* jeweils in unterschiedlicher Weise. Die *notitia naturalis insita* steht in unmittelbarer Beziehung zu den *notiones communes*. Sie ist Entfaltung dessen, was der Mensch aufgrund des ihm 'Mitgegebenen' von Gott wahrnehmen kann.

¹⁷⁹⁴ Bei den Begriffen 'generalis' und 'specialis' steht die philosophische Unterscheidung von 'genus' und 'species' im Hintergrund.

¹⁷⁹⁵ "Naturalis vero Dei notitia vel est ... insita, vel ... acquisita. Illa *subjectiva* dicitur : haec *objectiva*. Illa refertur ad Naturae librum *internum*; haec ad *externum*." SAS I, 52a, § 4.

¹⁷⁹⁶ "pertinet ad κοινὰς ἐννοίας *notiones communes* omnium hominum mentibus insculptas per naturam, & creationem" SAS I, 52a, § 4. Der Doppelausdruck 'per naturam, & creationem' bezeichnet den Ursprung der *notiones communes* durch schöpferisches 'Einprägen' und ihre Weitergabe durch natürliche Zeugung. Die Natur perpetuiert die Setzungen des Schöpfers.

Zu *Notiones communes* vgl. J. Schneider: Art. *Notiones communes*, HWP 6, Sp. 938-940.

Philosophiegeschichtlich geht die Konzeption von den *notiones communes* zurück auf die mit dem stoischen Ausdruck κοινὰ ἐννοία verbundene Lehrmeinung von generellen Vorstellungen und auf das Verständnis von κοινή ἐννοία in Euklids Geometrie. κοινὰ ἐννοία (Pl.) basieren nach Chrysipp auf der Erfahrung und dienen als stärkstes natürliches Wahrheitskriterium. Der Ausdruck 'notio communis' geht auf Ciceros Übersetzung der stoischen Begrifflichkeit zurück. Er versteht darunter zum einen ein allen Menschen gemeinsames, vor aller Erfahrung erworbenes Wissen über Inhalte von Ausdrücken ('Fortitudo') und auch ethische und religiöse Einsichten, über deren Geltung weitgehend Übereinstimmung herrscht, ohne dass dieser Konsens Wahrheitskriterium sein soll. In die reformatorische Tradition wurde der Ausdruck durch Melanchthon eingeführt. Nach M. geht die Gewissheit in den Wissenschaften u.a. auf angeborene Prinzipien zurück, die den κοινὰ ἐννοία entsprechen. Er unterscheidet theoretische (z.B. 'zweimal zwei ist vier') und praktische Prinzipien. Die praktischen Prinzipien stimmen mit dem Dekalog überein.

¹⁷⁹⁷ "dependet ex illis notionibus, & primis cognoscendi principiis, & elicitor intuitu creaturae per sanam rationem" SAS I, 52a, § 4. Ob und inwiefern die 'ersten Erkenntnisprinzipien' von den 'notiones communes' verschieden oder mit ihnen identisch sind und etwa die 'notiones communes' in der Anwendung auf Erkenntnisgegenstände bezeichnen, muss noch unentschieden bleiben. Zur Frage nach den grundlegenden Prinzipien der Erkenntnis vgl. unten die Gnostologie und Noologie.

Dabei interessiert Calov nicht, ob der Mensch sich dabei zu sich selbst in ein reflektierendes Verhältnis setzt oder setzen muss. Die These ist, dass die unmittelbare Selbstwahrnehmung des Menschen geprägt durch die *notiones communes* geschieht. 'Selbst' ist dabei nicht als theoretischer Begriff verstanden, sondern als 'innewerdendes Aufmerken auf das die Handlungen und das Denken Begleitende'. Im Vollzug dieser 'Selbstwahrnehmung' gelangt er zu der Einsicht, dass Gott ist. Dies ist ein anderes Verständnis von 'Selbst' als in den idealistischen Selbstbewusstseinstheorien. Dort tritt das 'Selbst' in ein Betrachtetes und ein dieses 'objektiv' Betrachtendes auseinander.

Die *notitia naturalis acquisita* bedarf zu ihrem Zustandekommen der *notiones communes* und (oder: als) erster Erkenntnisprinzipien. Sie entsteht in der Anwendung dieser 'allgemeinen und prinzipiellen Vorausbedingungen des Verstehens' durch die *ratio sana* auf die Naturbetrachtung. Auf eine Formel gebracht: Die *notitia naturalis insita* ist anthropologische Entfaltung der *notiones communes*, die *notitia naturalis acquisita* beruht auf deren Anwendung im Vollzug des Welterkennens.

Beide Arten natürlicher Theologie, ihre konstitutiven Anlagen und ihre Inhalte, werden unter den Menschen auf rein natürliche Weise 'weitergegeben', ohne dass dazu ausbildend oder Inhalte mitteilend in irgendeiner Weise die Kenntnis des - oder eines - göttlichen Offenbarungswortes notwendig wäre: die *notitia insita* durch den biologischen Akt der Zeugung, die *notitia acquisita* durch die Beschäftigung mit den Lehren anderer und durch eigene Erforschung¹⁷⁹⁸.

Die Sozinianer vertreten keine einheitliche und übereinstimmende Auffassung zur *notitia naturalis*. Die *notitia naturalis insita* verneinen sie allerdings geschlossen. Eine *notitia naturalis acquisita* erkennen hingegen einige der Sozinianer an (Schmalz, Crell, Schlichting), negiert wird sie besonders von Fausto Sozzini und Christoph Ostorodt¹⁷⁹⁹. Calov ordnet den Gang der Untersuchung derart, dass er von der erschlossenen äußeren zur unmittelbaren inneren Gotteserkenntnis (als deren Grundlage) fortschreitet. Oder aus der Perspektive kontroverstheologischer Polemik betrachtet: Zuerst attackiert er den Gegner an der bröckelnden Front der *notitia naturalis acquisita*, um ihn von der Existenz der *notitia naturalis acquisita* zu überzeugen, bevor er sich unter Aufnahme des so Gesicherten der geschlossenen Front der Bestreiter der *notitia naturalis insita* zuwendet. Wir folgen dieser Ordnung.

Um das bisher Dargestellte zusammenzufassen:

1. Die Einordnung des 'Leistungsvermögens' der *notitia naturalis* und die Qualifikation ihrer Einsichten geschieht von der *notitia revelata Dei* her als ihrem Gegenbegriff, weil die *notitia naturalis* auf die *notitia revelata* bezogen wird.
2. Die *notitia naturalis* ist ein Prinzip göttlicher Einsicht und enthält theologisch richtige Aussagen und Einsichten.

¹⁷⁹⁸ "Utraque propagatur naturaliter, absque notitia verbi divini per Scripturas revelati; *prior* per generationem : *altera* tum per institutionem & doctrinam aliorum, tum per indagacionem, & culturam propriam." SAS I, 52a, § 4.

¹⁷⁹⁹ "Alii enim ex *parte* tantum negant θεογνωσιαν naturalem, alii *simpliciter*; Insitam notitiam quidem omnes inficiantur." SAS I, 52a, § 4.

3. Die Einsichten der *theologia naturalis* sind jedoch keinesfalls heilssuffizient. Sie verhalten sich zur offenbaren Gotteserkenntnis wie eine rudimentäre Kenntnisnahme von grundlegend-allgemeinen Einsichten.

4. Das Prinzip der Einsichten der *notitia naturalis* ist das Buch der Natur. Einen weitgefassten Begriff von Offenbarung zugrunde gelegt, ist die aus dem Buch der Natur hervorgehende natürliche Kenntnisnahme von Gott auch *notitia revelata*, da Gott die *notitia naturalis* in der Schöpfung der Welt (*librum naturae externum*) und in der Einschreibung des Gesetzes in die Herzen (*librum naturae internum*) offenbart hat.

5. Inhalt der *notitia naturalis* sind Sätze der Gotteslehre, genauer der absoluten Gotteserkenntnis nach (Essenz Gottes), und zwar Gottes Existenz (*quod sit*), sowie mancher seiner Eigenschaften (*quid sit*).

6. Die *notitia naturalis* geht in beiden Formen auf apriorisch eingeprägte Vorstellungen im menschlichen Geiste (*notiones communes*) und die gesunde Vernunft (*ratio sana*) zurück. Der erkennende Umgang mit der äußerlich begegnenden Welt wie das Aufmerken auf die Gegebenheiten der 'gedanklichen Innenwelt' machen für die *ratio sana* die als *notitia naturalis acquisita* und *notitia naturalis insita* qualifizierten Einsichten präsent.

3. **Notitia naturalis Dei acquisita**

3.1 **Die widerstreitenden Positionen und Klärung des Kontroversstandes**

Calov bestimmt die *notitia naturalis acquisita*¹⁸⁰⁰ als diejenige Art der von Natur aus gegebenen Kenntnisnahme von Gott, "durch die der Mensch allein mit Hilfe der Vernunft erkennt, dass Gott ist und zwar aus der Betrachtung der Kreatur, die Gott als den Schöpfer und Lenker aller Dinge vor Augen stellt."¹⁸⁰¹ Die Vernunft erkennt aus der Betrachtung der kreatürlichen Welt zweierlei: Es ist ein Gott. Dieser Gott steht zur betrachteten Kreatur in Beziehung. Sein und Handeln der Kreatur verweisen auf ein Anderes, das diese Kreatur hervorbringt. Gott ist ihr Schöpfer, so dass die Natur Kreatur wird und er ist der Lenker, so dass alle kreatürlichen Ereigniszusammenhänge als vom lenkenden Willen Gottes umgriffen gedacht sind. Dass Gott ist, dass Gott ursprünglich schöpferisch gehandelt hat und die Schöpfung nun mit seinem Willen begleitet, ist der Inhalt der erworbenen natürlichen Gotteserkenntnis.

Eine solche natürliche Kenntnisnahme verneinen unter den Sozinianern Fausto Sozzini und Ostorodt gänzlich. Sozzini schreibt:

"Der Mensch selbst kann durch sich weder sich selbst noch Gott und seinen Willen erkennen; sondern es ist notwendig, dass Gott ihm solches auf irgendeine Weise offenbart."¹⁸⁰²

Aus sich heraus, mit dem in ihm Angelegten, und das heißt aufgrund der vernünftigen Bezugnahme auf sich selbst als 'natürlicher Gegenstand', vermag der Mensch weder sich als Geschöpf, noch Gott als Seienden und

¹⁸⁰⁰ Vgl. im Folgenden SAS I, 52a-53a, §§ 5-6.

¹⁸⁰¹ "qua homo solius rationis beneficio Deum esse cognoscit, e consideratione creaturae, quae repraesentat creatorem, & Rectorem omnium" SAS I, 52a, § 5.

¹⁸⁰² "*Homo ipse per se nec seipsum, nec Deum, ejusque voluntatem cognoscere potest, sed NECESSE est, ut haec illi Deus aliqua ratione patefaciat.*" Faustus Socinus, *Miscellan. respons. ad object. Cutten*, zitiert nach SAS I, 52a, § 5.

Schöpfer, noch auch Gottes Willen gegen ihn zu erkennen. Der leiblich-geistige 'Naturzusammenhang' erscheint der natürlichen Vernunft als geschlossen, so dass diejenigen Größen, die den Ort des Menschen bestimmen und deren Erkenntnis die Selbstverortung des Menschen als Kreatur ermöglicht, dunkel bleiben. In dem Blick bekommt sie der Mensch ausschließlich durch ein ihm selbst äußerliches Offenbaren Gottes.

Auch die Betrachtung der Natur insgesamt kann nicht zu irgendeiner religiösen Einsicht führen. Daher verneint Sozzini die Behauptung, "allein aus der Maschine dieser Welt könne jeder, wenn er nur seine Aufmerksamkeit darauf richtet, nicht nur erkennen, dass Gott ist, sondern auch, dass Gott auf die menschlichen Belange achtgibt."¹⁸⁰³

Der als 'Maschine der Welt' bezeichnete Naturzusammenhang des Kosmos verweist ebenfalls nicht für die sich ihm betrachtend zuwendende natürliche Vernunft auf Anderes. Ergebnis der Betrachtung ist die mit dem Merkmal des 'maschinenhaften' ausgesagte 'Selbstgängigkeit der Welt'. Sie lässt weder als ihr Woher Gott als deren Schöpfer erkennen noch als ihren Zweck Gottes in der Vorsehung tätigen Willen.

Die Maschinenvorstellung¹⁸⁰⁴ wurde seit dem späten Mittelalter immer stärker zum kosmologischen Modell. Die antike Hauptbelegstelle für die antike kosmologische Maschinenmetaphorik ist Lukrez' Beschreibung des Weltunterganges (der W. zerstört 'moles et machina mundi'); im Mittelalter redet im Zusammenhang kosmologischer Theorien Nicolaus von Kues von der 'Welt-Maschine', in der Frühen Neuzeit Kopernikus von der 'machina mundi'. Vorstellungen von einer Weltmaschine, die, auf mechanische Prozesse reduziert, 'funktioniert' und sich als unabhängige Einheit mit mechanischen und geometrischen Mitteln beschreiben lässt, entstehen mit der cartesianischen Philosophie und deren fundamentalontologischer Unterscheidung zwischen res cogitans und res extensa.

Der Ausdruck 'machina mundi' dürfte bei Sozzini in theoretisch unbelasteter Weise die Gesamtheit der Schöpfung in ihrer nach Ursache und Wirkung erkennbaren Regelmäßigkeit bezeichnen. Dafür, dass der Ausdruck 'machina mundi' keine theologische Annahme impliziert, spricht auch, dass Calov ihn ebenfalls verwendet. Es handelt sich nicht um einen modern-materialistischen Term, aber doch um einen Begriff, der organologisch-harmonistische Vorstellungen distanziert.

Das empirisch zu konstatierende religiöse Wissen und kultische Verhalten der Völker geht dagegen nach Ostorodt zurück auf kontingente Offenbarungen Gottes außerhalb der Schrift, die die Menschen schon von Anbeginn der Schöpfung an immer wieder empfangen: "Dass die Menschen von Gott / oder von der Gottheit etwas wissen / das haben sie nicht von Natur / noch auß Betrachtung der Schöpfung / sondern von hören sagen (ex auditu). Sintemahl sich Gott von Anfang den Menschen offenbaret hat"¹⁸⁰⁵. Dieser Ansatz hat, das sei etwas abseits der Gedankenführung erwähnt, grundlegende heilsgeschichtliche Konsequenzen. Da nach Meinung der Sozinianer auch die alttestamentliche Religion heilsinsuffizient ist, gehören streng genommen auch die im AT berichteten Offenbarungen Gottes an Israel den kontingenten Offenbarungen zu. Die in der Erwählung Israels begründete Differenz zwischen Israel und den Völkern wird aufgehoben.

¹⁸⁰³ "ex sola hujus mundi machina, si quis animum advertat, posse quemlibet non solum Deum cognoscere, verum etiam rebus humanis eum prospicere." Faustus Socinus, Praelectiones Theolog., zitiert nach SAS I, 52a, § 5.

¹⁸⁰⁴ Für den Ausdruck 'machina' in seiner Bedeutung um 1600 s. W. Schmidt-Biggemann: Art. Maschine I. (Maschine und Metaphysik), HWP 5, Sp. 790-797.

¹⁸⁰⁵ Ostorodt, Institut. Relig. Christ., zitiert nach SAS I, 52a, § 5.

Heilsbringend ist erst und allein Gottes Offenbarung an Jesus, die im NT festgehalten ist.

Fausto Sozzini und Ostorodt, diejenigen der Sozinianer, die die *notitia naturalis Dei acquisita* dezidiert verneinen, führen damit jegliches Wissen des Menschen über Gott auf eine gesonderte Offenbarung Gottes zurück. "Sie (Fausto Sozzini und Ostorodt) meinen, dass irgendeine Offenbarung Gottes, ein Bericht von einer Offenbarung oder eine Tradition, die auf einer Offenbarung Gottes begründet wurde, notwendig ist, damit der Mensch irgendetwas von Gott weiß."¹⁸⁰⁶

Im ersten Schritt der Kritik setzt Calov die von den Sozinianern vertretene Position in die Terminologie des eingangs entfalteten Offenbarungsverständnisses um. "Die besondere Offenbarung durch eine Anrede oder durch das Wort Gottes, sei es das mit lebendiger Stimme ergangene, sei es das in den Schriften offenbarte, erkennen sie an, nicht aber die allgemeine, die durch die Natur (des Menschen) und aus der Betrachtung der Geschöpfe deutlich wird."¹⁸⁰⁷

Um die eigene Lehrmeinung zu entfalten, aber auch, um den Kontroverspunkt zu präzisieren, nimmt Calov Distinktionen vor, die klären, welche Eigenschaften die *notitia naturalis acquisita* in dem von Calov beanspruchten Verständnis besitzt und welche nicht. Die erste Distinktion betrifft die Grade der Einsicht (*gradus cognitionis*). Calov unterscheidet von der 'vollkommeneren' - gemessen an dem Wissen, das Gott von sich selbst hat - , zwar nicht vollständigen doch heilssuffizienten Erkenntnis Gottes die 'weniger vollkommene, unausgebildete und zumindest unfertige' natürliche Gotteserkenntnis¹⁸⁰⁸. Denn es ist, sofern man eine *notitia naturalis* zugibt, Konsens, dass die Kenntnis Gottes aus der besonderen Offenbarung Gottes "weit vollkommener ist als diejenige, die aus dem Buch der Natur gewonnen wird."¹⁸⁰⁹ Diese Differenz präzisiert Calov in drei Hinsichten: 'In sich betrachtet ist die *notitia naturalis* träge' -reizt also nicht zur wahren Gottesverehrung an; 'mit der Gesetzesoffenbarung verglichen ganz gewiss unvollkommen' -da ihr der Charakter der Anrede fehlt und weil sie den Umfang und die Ausschließlichkeit der Forderung Gottes nicht lehrt; 'und verglichen mit der Evangeliumserkenntnis ist sie ganz und gar nichtig, weil für sie das Mysterium völlig verborgen ist' - da sie das Angebot der Versöhnung des trinitarischen Gottes in der Menschwerdung des Sohnes nicht kennt¹⁸¹⁰.

Die zweite Distinktion betrifft die Wirkung und den Gebrauch dieser Kenntnisnahme von Gott (*cognitionis effectus, & gradus*): "Zu unterscheiden ist zwischen der heilsbringenden und der pädagogischen

¹⁸⁰⁶ "ut homo quippiam de Deo cognoscat, *necessarium* esse arbitrantur aliquam Dei *patefactionem*, vel de patefactione Dei *revelationem*, aut *traditionem*." SAS I, 52a, § 5.

¹⁸⁰⁷ "Intelligunt ... patefactionem *specialem* per alloquium vel Verbum Dei sive viva voce factum, sive in Scripturis manifestatum, non vero *generalem*, quae per naturam & creaturarum intuitu innotescit." SAS I, 52a, § 5.

¹⁸⁰⁸ "distinguimus (1.) quod ad *cognitionis gradus*; inter *notitiam perfectiorem, & minus perfectam, rudem, & inchoatam saltim*." SAS I, 52a, § 6.

¹⁸⁰⁹ "longe perfectiorem esse illa (Abl.), quae habetur e libro Naturae." SAS I, 52b, § 6.

¹⁸¹⁰ "Naturalis θεογνωσία & in sese spectata admodum *languida* est, & cum revelata Dei cognitione *legali* comparata valde *imperfecta* est; cum notitia vero *Evangelica* collata, prorsus *nulla* est, quia illa mysterium est plane absconditum (Röm 16, 25)" SAS I, 52b, § 6.

Gotteserkenntnis"¹⁸¹¹. Die natürliche Gotteserkenntnis besitzt eine vorläufig unterrichtende, zur offenbarten Gotteserkenntnis hinleitende Funktion, sofern in *ih*r unabdingbare Grundbestände des Religiösen bekannt sind. Dass diese Wirkung der natürlichen Gotteserkenntnis heilssuffizient sein könne, verneint die Schrift. Denn aus der Perspektive des Evangeliums gesehen urteilt die Schrift über 'den natürlichen und sich selbst überlassenen Menschen', dass er 'ohne Gott sei (Eph 2, 12)', 'Gott nicht kenne (Gal 4, 8)' und 'in Unwissenheit lebe (1 Thess 4, 5)'. Diese Aussagen sprechen dem natürlichen Menschen offensichtlich ab, eine heilvolle Gotteserkenntnis aus sich heraus zu besitzen¹⁸¹². Diese Zuordnung von natürlicher und offenbarter Gotteserkenntnis, das sei an dieser Stelle bereits problematisierend angemerkt, ist nicht ohne Schwierigkeiten: Aus der qualitativen Antithetik wird unter der Hand eine quantitative Graduierung, die dann wieder als antithetische behauptet wird.

Als Nutzen der natürlichen Gotteserkenntnis bestimmt Calov einen direkten und einen indirekten Nutzen.

Der direkte Nutzen kommt ihr aus sich heraus, substantiell zu. Er besteht als untergeordneter und lehrhafter Nutzen in der Lenkung der Sitten, als auf das äußerste Ziel hinführender und erzieherischer in der Führung zu dem Gott, der sich im Wort offenbart hat (Apg 17, 27).

Der indirekte Nutzen kommt der natürlichen Gotteserkenntnis nur akzidentell zu und besteht in der Verdammung derjenigen, die die Wahrheit der natürlichen Offenbarung in Ungerechtigkeit verkehrt haben (Röm 1, 18f.)¹⁸¹³.

Calov sagt damit: Das Welt- und Naturerkennen des Menschen ist eingefügt in eine theologische Grundbestimmung der Welt. Die natürliche Gotteserkenntnis begründet die Anlage zur moralischen Ordnung und sichert die Ansprechbarkeit des Menschen durch das Offenbarungswort ab. Die Schöpfung ist qua notitia naturalis auf Heil hin angelegt. Nur der indirekte 'Nutzen' der notitia naturalis besteht darin, den Menschen, der ihre Einsichten zur Selbstvergötzung missbraucht oder die Schranken der natürlichen Ordnung bricht, objektiv schuldig zu machen.

Die dritte Distinktion betrifft den Gegenstand der Erkenntnis (objectum cognitionis). 'Zu unterscheiden ist zwischen der Kenntnis der Essenz Gottes und der seines Willens, da sich die Frage der natürlichen Gotteserkenntnis in erster Linie auf die Essenz als das ontologische Fundament und in zweiter Linie auf den Willen als die Äußerungsweise und Bezugnahme dieser 'Essenz' zu den Geschöpfen richtet'¹⁸¹⁴.

Die materialen Aussagen über die Essenz Gottes in absoluter Betrachtung übernimmt Calov aus den Aussagen der Sozinianer im Rakower

¹⁸¹¹ "distinguendum inter notitiam Dei salutiferam, & paedagogicam." SAS I, 52b, § 6.

¹⁸¹² "cum eo nomine homo naturalis, & sibi relictus dicatur sine Deo esse (Eph 2, 12), Deum plane ignorare (Gal 4, 8; 1 Thess 4, 5) vivere in ignorantia (Apg 17, 30) quae aperte ipsi derogant salutarem Dei notitiam." SAS I, 52b, § 6. Der sozinianische Vorwurf (Socin, l.c. und Ostorod p. 9), die orthodoxen Theologen lehrten, möglich sei eine heilvolle Gotteserkenntnis aus der Naturbetrachtung ("ex eadem (mundi) machina omnes satis intelligere, quicquid opus est ad eam Dei notitiam"), wird damit abgewiesen.

¹⁸¹³ "Usus ... notitiae naturalis Dei quod attinet, alius est directus, per se ei conveniens, alius indirectus & ex accidenti. Prior est tum subordinatus & paedagogicus in morum directione consistens, tum ultimus & paedagogicus in deductione ad Deum, qui se manifestavit in verbo (Apg 17, 27). Posterior est justa eorum condemnatio, qui veritatem hanc in inustitiam detinent (Röm 1, 18f)." SAS I, 52b, § 6.

¹⁸¹⁴ "distinguendum inter cognitionem essentiae, & voluntatis divinae quandoquidem primario nobis quaestio sit de essentiae, secundario de voluntatis notitia." SAS I, 52b, § 6.

Katechismus. Damit unterstellt Calov den Sozinianern nicht, sie verträten gegen ihren Willen positive Aussagen der natürlichen Theologie qua notitia naturalis. Er will lediglich einen Konsens hinsichtlich des selbstverständlich aus jeweils anderer Quelle gewonnenen Auszusagenden festlegen: 'teils lehren die Sozinianer etwas zu den Gesichtspunkten, die sich auf die Essenz Gottes beziehen, nämlich dass Gott ist, dass er einer ist, ewig, vollkommen gerecht, weise und machtvoll, teils lehren sie auf anderes bezogene Dinge, dass er von geisthafter Natur sei, unbegrenzt, unermesslich, Schöpfer und Bewahrer aller Dinge'.

'Sie lehren hingegen nicht' - zu ergänzen ist: dasjenige, was zur relationalen Kenntnis Gottes in Bezug auf die Essenz gehört -, 'dass Gott in drei Personen subsistiert; denn dieses ist ein allein aus der Offenbarung feststehendes Mysterium'¹⁸¹⁵. Calovs Kritik geht in der Sache aber damit noch weiter. Denn sie besteht darin, den Sozinianern zu unterstellen, ihre Theologie, die sich auf die Schrift beruft, verfehle das offenbarte Mysterium und verbleibe aufgrund ihres rationalen Ansatzes theologisch geurteilt in den Bahnen der natürlichen Theologie. Was die Sozinianer von Gott aussagen, ist nach Calov bereits gedeckt durch den Kanon der Aussagen der notitia naturalis.

Hinsichtlich des Willens ist zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen (generalis) und dem besonderen (specialis) Willen Gottes¹⁸¹⁶. Der allgemeine Wille ist 'einmal derjenige, der sich als allgemeine Vorsehung in der Bewahrung der Geschöpfe vollzieht. In besonderer Weise stellt er sich dar als wohlätig gegenüber den Guten und als gerecht und streng gegenüber den Bösen'¹⁸¹⁷.

Das kreatürliche Sein insgesamt also ist umgriffen und getragen vom allgemein-bewahrenden Willen Gottes. In besonderer Weise zeigt er sich als Garant und wirkende Kraft der moralischen Ordnung, sofern er den Guten Bestätigung und Entfaltungsmöglichkeiten gewährt, den Schlechten hingegen sich als die sie bestimmende Ordnung entgegenstellt und ihren Wirkraum beschränkt.

Die voluntas specialis "erstrebt die Wiederherstellung der Menschen und das ewige Heil und trägt dafür in gnadenhafter Weise Sorge"¹⁸¹⁸. Die Neuschöpfung des Menschen, die ihn, ausgehend von dem Bereich des gefallenem geschöpflichen Seins, zum Empfang des ewigen Heils bestimmt, entsteht aus Gottes gnadenhaftem Wollen. Die Differenzen zwischen voluntas generalis und specialis, insofern die eine auf die natürliche Ordnung, die andere auf die Heilsordnung bezogen ist, kehren wieder in der Erkennbarkeit dieser Willensmodi Gottes: "Wir bekräftigen, dass jene (voluntas generalis) zum Teil durch die Natur bekannt wird, diese hingegen

¹⁸¹⁵ "De *essentia* autem considerata absolute tum quod ad ea capita, quae ad *essentiam Dei* pertinere docent Sociniani in *Catech. Racov.* p. 25. utpote *quod Deus sit, quod unus, aeternus, perfecte justus, sapiens, potens,* tum quoad alia etiam, quod sit *spiritualis naturae, quod infinitus, immensus &c. quod rerum omnium creator, conservator, &c.* non autem qua eadem tribus personis subsistit, quod *mysterium est sola revelatione divina constans.*" SAS I, 52b, § 6.

¹⁸¹⁶ "*Voluntas ... alia est generalis, alia Specialis.*" SAS I, 52b, § 6.

¹⁸¹⁷ "*Illa est, qua non solum paternam providentiam exercet in creaturarum conservatione, sed etiam peculiariter se beneficium in bonos, justum ac severum in malos exhibet.*" SAS I, 52b, § 6.

¹⁸¹⁸ "*hominum restitutionem & aeternam salutem expetit, eandemque gratiose procurat.*" SAS I, 52b, § 6.

(voluntas specialis) auf keine Weise außerhalb der Offenbarung Gottes feststeht."¹⁸¹⁹

Nach ihrem Ursprung (ortus), dem Woraus-her ihres Entstehens¹⁸²⁰, bezeichnet Calov als natürliche Gotteserkenntnis "einmal dasjenige, was von jedem einzelnen aus der Betrachtung der Kreaturen erworben wird, dann dasjenige, was als Lehre und Unterricht von jenen aufgenommen wird, die ohne die Offenbarung des Wortes Gottes sich die natürliche Gotteserkenntnis allein durch die Natur als Lehrmeisterin erworben haben"¹⁸²¹.

Daraus folgt, dass der notitia acquisita nicht jegliche Art eines 'auditus' gegenübergestellt werden darf, sondern nur der 'auditus Verbi Dei'. Denn die aus der Belehrung empfangene Gotteskenntnis, die notitia naturalis aus dem Hörensagen¹⁸²², stammt von solchen Menschen, die ihrerseits allein aus der Natur ihre Kenntnisse gewonnen haben. Diese aus dem Hörensagen überkommene Kenntnisnahme ist deshalb 'rein natürlich', weil 'Natur' hier nicht der Gegenbegriff zur Lehre, sondern zur besonderen Offenbarung Gottes ist¹⁸²³. Calov unterläuft damit Ostorodts Antithetik und integriert dessen Gotteskenntnis 'aus dem Hörensagen' in sein Verständnis der notitia naturalis acquisita.

Natürliche Gotteserkenntnis ist nicht allein das, was der Mensch 'selbstdenkend' aus der Naturbetrachtung über Gott annimmt, sondern auch das, was er von anderen als Lehre oder Unterrichtung übernimmt, meint also auch den Zusammenhang religiös qualifizierter 'Kultur'.

Die Benennung des Ursprungs impliziert die Frage nach dem Gradmesser der Wahrheit der notitia naturalis. Hinsichtlich des Trägers der notitia naturalis acquisita (subjectum cognitionis) stellt Calov daher vorauslaufend fest, 'dass nicht allen Menschen in gleicher Weise eine solche natürliche Gotteserkenntnis zukomme'¹⁸²⁴. Wie erklärt sich diese ungleiche Kenntnisnahme Gottes aus der Betrachtung der Natur? Calov parallelisiert die notitia naturalis strikt mit den Inhalten vernünftigen Erkennens. Deshalb ist die Qualität der Erkenntnis abhängig von der Qualität des erkennenden Intellekts: "jene Kenntnis Gottes wohnt den Menschen von der Natur her (naturaliter) in derselben Weise inne wie die Kenntnis *aller der anderen Dinge*, die außerhalb der Offenbarung des Wortes Gottes erkannt werden können", also "dem Menschen von der Natur her (naturaliter) zukommt. Niemand bezweifelt, dass dort der gesunde Gebrauch der Vernunft und die den Sachen angemessene Mühe gefordert sind, damit einer das erforsche oder sich durch Lernen aneigne, was durch die Natur gelernt werden kann."¹⁸²⁵ Die natürliche erworbene Gotteserkenntnis stellt Calov damit

¹⁸¹⁹ "Illam ex parte innotescere per naturam adserimus, haec vero nullo modo constat extra revelationem Dei." SAS I, 52b, § 6.

¹⁸²⁰ "(4.) quod ad cognitionis ortum" SAS I, 52b, § 6.

¹⁸²¹ "tum quae ab unoquoque e creaturarum consideratione acquiritur, tum quae doctrina & institutione hauritur ab illis, qui destituti revelatione Verbi Dei solo Naturae Magisterio eandem sibi compararunt." SAS I, 52b, § 6.

¹⁸²² Calov nimmt den bei Ostorodt prominenten Ausdruck auf (s.o. S. 361, Anm. 1801) und bestreitet dessen inhaltliche Füllung.

¹⁸²³ "Si enim accipiatur illa notitia ab iis, qui solam Naturam Magistrum sequuti sunt, habebitur quidem ex auditu, sed mere naturalis tamen censenda erit, cum natura hic non opponatur doctrinae, sed revelationi divinae speciali." SAS I, 52b, § 6.

¹⁸²⁴ "non omnibus *ex // aequo* ejusmodi naturalem Dei cognitionem convenire" SAS I, 52b-53a, § 6.

¹⁸²⁵ "quia naturaliter hominibus inest illa θεωρησις seu Dei notitia ea ratione, uti aliarum rerum notitia homini naturaliter convenit, quaecumque extra revelationem Verbi Dei cognosci possunt : ubi requiri sanum

durch den Modus ihres Erwerbs jeglicher Kenntnis natürlicher Dinge gleich. Sie gehört vollständig dem Bereich des kreatürlichen 'Welterkennens' zu. Damit stuft aber Calov die Einsichten der *notitia naturalis acquisita* nicht unter die *Inferiora* hinab. Auch hebt er nicht deren Charakter als *revelatio generalis* auf. Da der entscheidende Unterschied zwischen den Arten theologischer Erkenntnis sich am Kriterium der Heilsrelevanz bemisst, so folgt aus der Tatsache, dass Calov die *notitia naturalis acquisita* mit den Gegenständen der natürlichen Vernunftkenntnis zusammenrückt, dass ein vollständiges naturgegebenes 'Weltkennen' ihren Schöpfer und Lenker miterfassen muss. Nur in dieser Zuordnung ist die *notitia naturalis acquisita* nicht 'fundamentum', sondern als unterste Stufe der offenbarten Wahrheit deutlich von dieser abgesetzt.

Ebenso erklärt ihr Hervorgehen aus dem '*sanus usus rationis*' vorhandene Differenzen in der Bestimmung der *notitia naturalis acquisita*. Das ist umso dringender erforderlich, als sowohl diejenigen, die 'nur' eine *notitia naturalis* ablehnen, als auch die Vertreter atheistischer Positionen, die Religion insgesamt verneinen, sich auf 'vernünftige Einsichten' berufen. Der Gegenbegriff des verfehlten Vernunftgebrauchs, der auch den Gedanken einer die Ratio verführenden Macht zulässt, bietet eine Erklärung für unterschiedlichste inhaltliche Bestimmungen der *notitia naturalis acquisita*: "So erklärt sich, dass die einen sich vor anderen eine vollständigere Kenntnis verschaffen."¹⁸²⁶

Aus den faktisch zu konstatierenden Differenzen folgt dann für den Gegenstand der Untersuchung, dass die Kontroverse weniger über die Inhalte der aktuell feststellbaren Kenntnisnahme handelt, als vielmehr über die Fähigkeit im Sinne eines Vermögens, aufgrund natürlicher Vorgaben zur Kenntnisnahme Gottes zu gelangen¹⁸²⁷.

Der Status controversiae lautet somit: "*Utrum ... homo revelatione Verbi Dei destitutus sanae rationis beneficio assurgere possit ad aliqualem de Deo, ejus essentia cumprimis, & voluntate generali, vel providentia notitiam?*"¹⁸²⁸

"Ob sich der Mensch ohne die Offenbarung des Wortes Gottes mit Hilfe der gesunden Vernunft zu irgendeiner Kenntnisnahme über Gott erheben könne, besonders über seine Essenz und seinen allgemeinen Willen oder - was dasselbe ist - seine Vorsehung."¹⁸²⁹

rationis usum, debitumque studium, ut quis indagat vel addiscat ea, quae per naturam sciri possunt, nemo ambit" SAS I, 53a, § 6.

¹⁸²⁶ "unde sit, ut alii prae aliis ampliores sibi comparent notitiam." SAS I, 53a, § 6.

¹⁸²⁷ "Ideoque non tam de *actuali notitia*, quam de *potentia* perveniendi in notitiam Dei disquiritur." SAS I, 53a, § 6.

¹⁸²⁸ SAS I, 53a, § 6. Dass Calov die Formulierung Fausto Sozzinis als alternative Bestimmung des status controversiae ("*Utrum ex sola hujus mundi machina si qui animum advertat, possit cognoscere, non solum Deum esse, verum etiam rebus humanis eum prospicere?*" SAS I, 53a, § 6) angibt, ohne Sozzinis Begriff der '*machina mundi*' zu problematisieren, wurde oben geklärt.

¹⁸²⁹ Wie das '*assurgere*' zu der Gleichordnung der *notitia naturalis acquisita* mit der natürlichen Welterkenntnis sich verhält, ist ein Problem der theologischen Interpretation von Calovs Aussagen zur *notitia naturalis*. Dazu s.u. Seite 393f. und 407f.

3.2. Die Belegstellen für die *notitia naturalis acquisita* und deren Verständnis

Im nächsten Schritt diskutiert Calov die Kontroversfrage. Er weist dabei nach, dass beide Quellen theologischer Einsicht, die Schrift und die Natur, eine Kenntnisnahme Gottes aus der Betrachtung der Natur aussagen und bekunden¹⁸³⁰. Die Schriftzeugnisse dienen dabei grob gesprochen der Legitimation, die Belege aus den Aussagen der heidnischen Philosophen als Verifikation der *notitia naturalis acquisita*. Die herangezogenen Schriftstellen (Röm 1, 19f.; Apg 17, 22, Apg 14, 15ff; Ps. 19, 2ff; Ps 103, 22 & 148, 3; Hiob 12) leisten den exegetischen 'Existenzbeweis' der *notitia naturalis acquisita* gegen deren sozinianische Bestreitung nicht isoliert.

Calov muss auch nicht erst von der Schrift geschilderte 'Phänomene' als Indiz für eine abstrakt konstruierte *notitia naturalis* interpretieren, sondern die Schrift selbst beansprucht diesen 'Modus der Kenntnisnahme' systematisch funktional. Der Streit um die natürliche Theologie geschieht nämlich im Rahmen eines systematischen Komplexes, in dem Fragen der Gottes- und Schöpfungslehre, der Anthropologie und des Offenbarungsverständnisses miteinander verbunden sind. Über die Verortung der natürlichen Theologie und ihre inhaltliche Bestimmung in diesem Zusammenhang gibt Calov im Zuge der Exegese der *dicta probantia* grundlegende Aussagen, die hier darzulegen sind.

Ein Referat oder eine Diskussion der exegetischen Kontroverse lohnt nicht. Zum einen entwickeln die Sozinianer keine eigene Position. Sie bestreiten, dass in den genannten Schriftstellen von einer Kenntnisnahme der Gottheit aus der Betrachtung der Natur die Rede sei. Ihre eigene 'Position' besteht darin, das religiöse Verhalten der Völker außerhalb der Schriftoffenbarung auf gesonderte unmittelbare Offenbarungen Gottes, die immer wieder an einzelne ergehen, zurückzuführen. Der argumentative Aufwand zur Bestreitung der orthodoxen Exegese ist dabei wesentlich höher als der für den Beleg ihrer Annahme. Überdies zählen die sozinianischen Auslegungen der von den orthodoxen Theologen beanspruchten Schriftstellen sicher zu den schwachen Exegesen. Sie könnten als Beispiel für die von Calov indizierte Wort- und Satzverdrehung sozinianischer Exegese dienen. Die Sozinianer beanspruchen diese Schriftstellen auch gar nicht in anderen Zusammenhängen positiv für ihre Lehre, sondern wollen lediglich widerlegen, dass die Schrift dort von einer *notitia naturalis* spricht, indem sie die Aussagen auf 'andere' (religiöse) Phänomene beziehen.

Calov ordnet die Schriftbelege mit Überlegung an. Das zuerst entfaltete *dictum probans* Röm 1, 19f., sicher auch eine der Hauptbelegstellen für die natürliche Theologie, ordnet die *notitia naturalis* ganz der verurteilenden Anrede und gesetzhaften Anklage Gottes zu. Zuerst weist Calov darauf hin, dass mit diesen Worten gegen die sozinianischen 'Verdächtigungen'¹⁸³¹ klarerweise von einer Kenntnisnahme Gottes die Rede ist, die aus der Betrachtung der 'natürlichen Weltgegebenheiten' entsteht. Sie hat zum

¹⁸³⁰ "Probatur ea (= *notitia naturalis acquisita*) Scripturae testimoniis et argumentis e natura petitis". SAS I, Index Sectionum et Capitum, I.

¹⁸³¹ Die sozinianische Exegese zu Röm 1, 19f. widerlegt Calov auf SAS I, 53a und SAS I, 55b-56a. Die zweite Stelle enthält eine Spiegelexegese zu den Hauptbegriffen der umstrittenen Verse.

Inhalt, dass Gott der Schöpfer ist, dessen Macht und Gottheit von Ewigkeit her bestehen¹⁸³².

Unter welchem genauen Gesichtspunkt an dieser Stelle von der *notitia naturalis* die Rede ist, ergibt sich aus der Gedankenführung des Apostels. Allen Menschen, den Juden als 'Schriftbesitzern' und Empfängern der Predigt des Evangeliums wie den Heiden, die der Offenbarung des Wortes Gottes entbehren (so die Formulierung des *status controversiae*) und denen die Inhalte nur qua natürlicher Kenntnisaufnahme zukommen können, gilt die Offenbarung des Zorns Gottes über die Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, über ihre Verstöße gegen die erste und zweite Tafel des Gesetzes. Alle Menschen sind damit der Sünde angeklagt und der Verdammung schuldig¹⁸³³, selbst die Weisen unter den Heiden¹⁸³⁴. Denn Paulus benennt mit den Ausdrücken 'von Anbeginn der Schöpfung an' und 'aus seinen Werken' das *medium cognitionis*, durch das Gott und was der Mensch Gott schuldet, hätten erkannt werden können¹⁸³⁵, ausdrücklich auch von den Heiden¹⁸³⁶.

Dieses *medium cognitionis* besteht seit Anbeginn der Schöpfung¹⁸³⁷. In der Auslegung zu Ps 19, 2ff. weitet Calov dieses Erkenntnismittel gleichsam zu einer 'Universalsprache' aus¹⁸³⁸: Allen Menschen ist, unabhängig von ihrer 'Nationalsprache' durch die Natur, die diesen Mitteilungscharakter gleichsam als unverlierbares Schöpfungsmoment behält¹⁸³⁹, gesagt, dass

¹⁸³² "Quibus verbis evidentissime describitur ea Dei notitia, qua e creaturis & fabrica universi ratione intelligimus Deum opificem, ejus aeternam potentiam, & divinitatem." SAS I, 53a, § 49.

¹⁸³³ "A tractationis Apostolica argumento. Docet hic Apostolus, quomodo *ira Dei patefiat de coelo super omnem impietatem, & injustitiam hominum*, ut omnes homines peccati reos & condemnationi obnoxios esse demonstret, quod e *cap. 3. v. 9.* manifestum est. Cum ergo demonstratio Apostolica complectatur *omnes homines, tam Graecos, quam Judaeos*, tam illos, quibus Evangelium patefactum non fuit, quam quibus id revelatum" SAS I, 53b, § 49.

¹⁸³⁴ "Nec immunes fuisse ab istis criminibus faedissimis *Philosophos gentilium* praecipuos, testes fide digni perhibent: illosque *nominatim* hic perstringi voce σοφόν, quod sapientiae laudem ac titulum sibi vendicarint" SAS I, 54a.

¹⁸³⁵ "Si ergo voces ἀπὸ κτίσεως κόσμου, & τοῖς ποιήμασι *medium cognitionis* sistunt, quod *invisibilia Dei intellecta videantur*; quid aliud his verbis ab Apostolo docetur, quam quod communi omnium consensu adversus Socinum asseritur, *ex intuitu rerum creaturarum, & universi hujus cognosci posse Deum, & ea, quae Dei sunt.*" SAS I, 55a.

¹⁸³⁶ "quod nempe *gentiles* quidem ... *ex creaturis* potuerint cognoscere ... *creatorem*, eundemque inquirere debuerint, ut honorarent, ceu unum verum Deum" SAS I, 55a.

¹⁸³⁷ "Quia id innuetur, quod nullo non tempore inde ab orbe condito Deus cognosci potuerit, & quidem per ea, quae condidit, quodque τὰ ἀόρατα αὐτοῦ fieri quodammodo ceperint κατόρατα καὶ νοῦμενα, per creationem, ut *invisibilis Deus sese veluti intuendum hominibus res conditas animo contemplantibus praeberit, ex quo mundus conditus est*" SAS I, 55a.

¹⁸³⁸ "id nempe innui: *non obstare linguarum discrepantiam, quin ubique exaudiatur coelorum praeconium*. Facit enim linguarum dissonantia, ut cesset mutua inter varias gentes communicatio, & qui facundissimus est in sua gente inter externos obmutescat, vel barbarus sit, si loqui tentet. Imo si quis linguarum omnium notitia sit instructus, non poterit tamen Graecum simul, & Latinum compellere, imo simul ac sermonem ad hos vel illos converterit, ab illis intelligi desinet. Amplificatur ergo tacita comparatione, hujus testimonii efficacia, quod caeli suo creatori reddunt, ac si diceretur, tam communem illis esse sermonem, ut ab omnibus etiam lingua & nationes dissitis / facillime intelligi queant. Talis igitur est hic doctor, talis eius sermo, qui uno tempore & momento omnibus concionatur, & ab omnibus intelligi potest." SAS I, 65b-66a.

¹⁸³⁹ Zur Auslegung des 5. Schriftbeleges, Ps 103, 22 in Verbindung mit Ps 148, 3, schreibt Calov: "Quamquam ergo creaturae inanimatae & irrationales non possint Deum laudare *effective*, eundem creatorem suum agnoscendo, & celebrando, laudant tamen eundem *objective*, cum intelligentibus materiam laudis exhibent, eosque sui contemplatione ad agnoscendum & celebrandum opificem excitant, ac sapientiam illius, & potentiam ex operibus relucens, velut ob oculos sistunt, quibus moveantur ad Dei praeconium." und "In omnibus enim hisce creaturis conspicitur admiranda Dei sapientia, potentia & providentia; ideoque omnes illae exhibent

Gott ist. Das Besondere dieser Sprache liegt darin, dass die Bedeutungen ihrer Ausdrücke gleichsam durch göttliche Eichung von Anbeginn der Schöpfung her geprägt und in fortgesetztem Gebrauch unverbrüchlich bewährt sind.

Dieses *medium cognitionis* informiert jedoch nicht bloß darüber, dass ein Gott ist, den es zu ehren gilt durch Glauben und rechtes Verhalten. Es stellt den Menschen unter die fordernde Anrede Gottes, die, sofern der Mensch ihr nicht nachkommt, Anklage ist. Denn die Heiden hätten, durch die vernünftig erschlossenen Einsichten 'auf die Spur gesetzt', nach dem Ort der wahren Gotteserkenntnis auf die Suche gehen müssen.

Die *notitia naturalis* ist also genau genommen durch vernünftige Reflexion gesammelte Kenntnisnahme derjenigen offenbarenden Anrede Gottes, die durch das Buch der Natur ergeht. Nicht aber ist sie 'selbstgenügsamer Bestandteil' einer Theorie von den Menschen, der Welt und der Gottheit. Vielmehr ist sie eine allgemeine - allerdings unspezifische - Herausrufung, die den Menschen aus dem Verharren in einer 'Merkwelt', die selbst gewählter theologischer und ethischer Irrtum ist, beständig aufstört¹⁸⁴⁰. Unentschuldig heißen die Heiden aus diesem Grunde nicht nur deshalb, weil sie die *qua notitia naturalis* 'offenbaren' Forderungen Gottes verfehlt haben; verfehlt haben sie vielmehr die Forderung, sich nach der heilvollen Gotteserkenntnis 'auf die Suche' zu begeben¹⁸⁴¹.

Schuldig werden die Heiden aber genauso, weil sie beständig die im offenbaren Gesetz präzisierten kultischen und ethischen Forderungen Gottes verfehlen. Diese sind ihnen bekannt¹⁸⁴². Und sie wissen auch, dass durch die Übertretung dieses Gesetzes der Gesetzgeber selbst in seinen Majestätseigenschaften verletzt wird¹⁸⁴³.

Die Auslegung des zweiten *dictum probans*, Apg 17, 22, erweitert das Verständnis der durch die *notitia naturalis* vermittelten Einsichten: Indem die *notitia naturalis* auf die *notitia revelata* verweist, ist sie auch Anknüpfungspunkt in der Begegnung mit der *notitia revelata*. So ist etwa Paulus in der Areopagrede bemüht, die Athener, ausgehend von und anknüpfend an diejenigen Einsichten, welche die Athener aufgrund der natürlichen und allgemeinen Kenntnisnahme von Gott besitzen, zu jener

materiam laudis Dei uberrimam. Summa, quocunque oculos quis vertat, mentemque dirigat, & testimonia invenit de Deo conditore luculentissima, & concentum laudis Dei audit suavissimum." Beide Zitate auf SAS I, 67b.

¹⁸⁴⁰ Es sei wenigstens darauf hingewiesen, dass Parallelen zwischen der 'Herausrufung der Heiden' und der 'Herausrufung Abrahams' bestehen.

¹⁸⁴¹ "*A cognitionis scopo*" (Seitentext): "Ideo inducit Apostolus hanc manifestationem per ποιήματα Dei factum, ut ἀναπολόγητους *inexcusabiles* esse illos quoque ostendat, qui revelatione verbi Dei destituti sunt; quandoquidem e ποιήμασι Dei virtutem & majestatem pervidere potuerint, unde ad inquirendam eam Dei notitiam, quae in *Ecclesia* sonat, & per *verbum revelatum* habetur, deduci debuerit, ut de vero Dei cultu & fide salvifica informarentur. Dicuntur enim ἀναπολόγητος, non quod θεογνωσία quam habebant, ad salutem ipsis sufficeret, sed quod sufficere posset ad inquirendam illam notitiam, quae ad salutem requiritur : quae est revelata in Scripturis." SAS I, 55a.

¹⁸⁴² In der Argumentation verschränken sich Motive der *notitia naturalis* acquisita und insita. Vgl. etwa die Aussage: "quodque Deus sit vindex scelerum, dictitante ipsis id propria conscientia, & recta ratione." SAS I, 55b.

¹⁸⁴³ "Quum potius in eo versetur Apostolus, ut doceat, *neminem praetexere posse ignorantiam Dei*; quandoquidem omnes *Deum ex operibus cognoscere potuerint*, adeoque jure condemnationis reos esse etiam illos, qui *legem Dei praescriptam non habuere, sed sine lege peccarunt*, eo quod illi quoque *Deum & jus Dei* cognoverint, vel cognoscendi occasionem & media habuerint, *opera* nempe Dei, & *creaturas universi*, quae omnibus manifestant Deum opificem, ejusque potentiam & divinitatem anuntiant." SAS I, 56b.

offenbaren und besonderen Christuserkenntnis hinzufügen (deducere)¹⁸⁴⁴. Denn die Athener haben aufgrund der unbestimmten Einsicht, dass es irgendeinen Gott gebe, der herrscht und der zu verehren sei, einem postulierten, dem unbekanntem wahren Gott, gleichsam als Platzhalter einen Altar geweiht, um diesen zu ehren. Diesen unbekanntem Gott, so Paulus' Anspruch, verkündet er¹⁸⁴⁵.

Das Verb 'deducere' besitzt nicht zufällig Anklänge an den logischen Ableitungsschritt der Deduktion¹⁸⁴⁶. Denn die Einsichten der *notitia naturalis* sind im Sinn einer argumentativen Ausgangsbasis prinzipiell zugestandene Aussagen (*principia concessa*), von denen aus Paulus es unternimmt, die Athener 'Schritt um Schritt' zur heilvollen Erkenntnis des wahren Gottes hinzuleiten¹⁸⁴⁷. Allen Menschen ist gleichsam ein 'Set' an *notiones communes* mitgegeben, an das die Widerlegung des Irrglaubens und der Beweis für den offenbaren Glauben anknüpfen kann.

Calov nennt zwölf biblisch-kanonische Prinzipien, die den Umfang und die Reichweite des von Natur her bekannten Wissens über Gott benennen: 1. Gott ist. 2. Gott hat die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen. 3. Jener Gott ist der Herrscher des Himmels und der Erde. 4. Der unendliche Gott wird nicht von Tempeln, die mit Hand errichtet sind, örtlich bestimmt. 5. Gott, der keiner Sache bedarf, kann von Seiten der Menschen weder versöhnt noch beschwichtigt werden. 6. Gott gibt allen Leben, Atem und alles, was sie benötigen. 7. Gott ist der Schöpfer des gesamten menschlichen Geschlechtes. 8. Gott hat die gesamte Erde den Menschen zur Wohnstatt gegeben. 9. Gott hat bestimmte Zeiten festgelegt. 10. Gott hat die Zeiten des Erdendaseins eines jeden Menschen bestimmt. 11. Gott ist nicht weit von einem jeden von uns entfernt. 12. In Gott leben wir, bewegen wir und sind wir¹⁸⁴⁸.

¹⁸⁴⁴ "describitur: ubi auditores suos Athenienses beneficio naturalis & communis de Deo notitiae ad revelatam & specialem de Christo cognitionem deducere satagit." SAS I, 57a.

¹⁸⁴⁵ "Docere itaque voluit Apostolus, *illum suum esse Deum, quem Athenienses in arae titulis praenotassent* (SAS I, 57a, § 7; die Zählung der Paragraphen hat an dieser Stelle einen Bruch, was beweist, dass die Schrift ohne ausreichende Redaktion aus einem anderen Veröffentlichungszusammenhang in die Sammlung der *Scripta Antisociniana* eingefügt wurde) und "Habebant ergo Athenienses notitiam aliquam Dei, utut destituerentur Verbo Dei : Notum erat ipsis, *Esse Deum*, utut ignorarent, *quisnam esset verus ille Deus*. Notum erat, *religiose colendum esse Deum*, utut *Dei cultum* nescirent. Sed & illum Deum eos coluisse ignorantes, asserit Apostolus, quem ipse praedicabat, hoc est, *unum illum verum Deum*. Qua cum multos Deos Deasque venerantur, unum tamen iis omnibus praeficiebant ceu supremum Deum" SAS I, 57a.

¹⁸⁴⁶ In analoger Weise argumentiert Paulus nach Calovs Exegese von Apg 14, 15ff., um die Heiden von der Verehrung der toten Götzen weg zur Verehrung des einen, wahren, lebendigen Gottes hinzuführen:

"Quandoquidem vel ex intuitu & consideratione opificii hujus universi & dispositionis ordinatissimae poli, soli & sali eo pervenire queant, non Jovem, aliaque Numina fictitia, vel mortales homines divino cultu affici debere, sed cum demum esse vivum & verum Deum, qui istorum omnium opifex, & author existat, utpote *coeli, terraeque & maris, & omnium, quae in illis sunt*; quippe quae dependeant & producta sint ab aliquo principio, non a seipsis existant" SAS I, 63a.

¹⁸⁴⁷ "quod ad *inductionem capitum naturalis cognitionis*, e quibus Apostolus ceu principiis concessis ab Atheniensibus eos deducere veluti manu conabatur ad veri Dei cognitionem salutiferam. *Omnis enim tractatio, omnisque disputatio, quae cum recta ratione suscipitur* ἐκ προϋπαχούσης γίνεται γνώσεως, dicente Philosopho; oportet ad adversarium convincendum uti principiis, quae conceduntur, ne probatio fiat τοῦ ἐν ἀρχῇ αἰσθησις." SAS I, 57b.

¹⁸⁴⁸ "Talia principia sunt communes illae notiones, quas inducit Apostolus, quarum aliae ex aliis consequuntur, utpote: (1.) *Deum esse*. (2.) *Deum fecisse mundum & omnia, quae in mundo sunt*. (3.) *Deum illum coeli & terrae Dominum esse*. (4.) *Deum immensum non circumscribi templis manufactis*. (5.) *Deum nullius rei indigum haud conciliari vel deliniri manibus hominum*. (6.) *Deum dare omnibus vitam, & halitum, & omnia*. (7.) *Deum universi generis humani auctorem esse*. (8.) *Deum universam terram concepsisse habitationem hominibus*.

Über diese Prinzipien verfügten die Athener auf der einen Seite nicht im Sinn einer ausdrücklichen, präzisen und gegenwärtigen Erkenntnis; obwohl sie aber nur ungeordnet und der Anlage nach vorhanden waren, konnte Paulus sie doch als zugestandene Prinzipien beanspruchen, da sie von Natur her bekannt, sich dem erschließen, der die gesunde Vernunft gebraucht. Auch waren diese Prinzipien in ihrem Kulturkreis aus den Schriften der ihre Vernunft gebrauchenden heidnischen Philosophen als gewiss erschlossene Prinzipien bekannt¹⁸⁴⁹.

Der Schriftbeleg Hiob 12 ist mit Bedacht als Abschluss der biblischen Belegstellen für die *notitia naturalis* vor die Argumente 'aus der Natur' gesetzt. Die Argumentationsweise der Schrift entspricht nämlich in Hiob 12 der des natürlich-vernünftigen Denkens: auf diese Weise legitimiert die Schrift das Verfahren, durch das die *notitia naturalis* ihre Einsichten erweist und zugleich bekundet sich darin der Rationalitätsanspruch der biblischen Belege. Hiob 12 lehrt also, aus der Schöpfung, abstrakt als Bewirktes (*effectus*) verstanden, auf Gott als unabhängige erste Ursache (*causa prima et independens*) zu schließen¹⁸⁵⁰. Das abstrahierende Denken in Begriffen wie Ursache und Wirkung, die Entfaltung der logischen Implikationen etwa eines Kausalzusammenhangs, ist aber die Art und Weise, in der die natürliche Vernunft sich Einsichten, auch über Gott, erschließt¹⁸⁵¹.

Die Einsichten der *notitia naturalis* und deren Erschließungsweise werden derart aber nicht nur legitimiert, sondern auch – und das ist wichtig für Calov – als unausweichlich gesetzt. Denn es ist eine logisch zwingende Erkenntnis, von Gesetztem auf eine unabhängige erste setzende Ursache zu schließen, wie Hiob das tut. Die Axiome von Gott sind von Natur aus gegeben. Die Einsichten der *notitia naturalis* stellen sich also zwingend ein, einmal in dem Sinn, dass sie notwendig entstehen; aber auch in dem Sinn, dass das theologische Denken und Einsichtnehmen der Heiden keine

(9.) *Deum stata definivisse tempora.* (10.) *Deum terminos habitationis constituisse.* (11.) *Non abesse Deum longe ab unoquoque nostrum.* (12.) *In Deo nos vivere, movere, & esse.* Ex hisce principiis veluti notis refellit Apostolus *primum* cultum // Atheniensium, eosque idololatrias convincit" SAS I, 57b-58a.

¹⁸⁴⁹ "Quamquam vero superiora ista axiomata de Deo omnia haud fuerint ita nota Atheniensibus, quantum ad cognitionem *actualem*, *explicitam*, & *distinctam*, adhibita tamen sunt ab Apostolo ceu concessa, tum quod *potentia* nota essent, cognitione *implicita* & *confusa*, ideoque ceu natura nota, omnibusque sana ratione utentibus obvia, assumuntur; tum quod a propriis ipsorum scriptoribus, hoc est, *gentilibus Philosophis* expresse tradita fuerint, qui solo rationis beneficio ea deprehenderunt certissima." SAS I, 58a. Es folgt der Nachweis für diese Behauptung aus den Aussagen der griechischen Philosophen (Calov verweist z.B. auf Vorsokraktiker (etwa Anaxagoras und Pythagoras), Plato, Aristoteles, Cicero und die stoische und epikuräische Schule). Auch den Poeten der Heiden waren diese Einsichten zugänglich: "qui etsi vixerint in temporibus ignorantiae, Verbiq; divini luce destituti fuerint, aliquam tamen lucem notitiae de Deo habuere, beneficio luminis naturae, sanaeque rationis." SAS I, 58b. Calov nennt u.a. Orpheus und Hesiod.

¹⁸⁵⁰ "ea testimonia, e quibus docemur arguere *ab effectu ad causam*, ab opificio Dei ad opificem, & autorem Deum. Mundus enim & quae in mundo sunt, nec a semetipsis extitere, nec etiam fortuito casu cepere, sed ab alio producta sunt, & quidem summo cum intellectu, & sapientia, quae relucet e toto opificio, excedens naturam cujusvis humani intellectus. Hanc autem causam oportet *independentem* esse : quia si aliunde dependeret, progressus fieret in infinitum : ideoque subsistendum in aliqua causa prima, & independente, quum processus in infinitum in causis per se dari non possit, dictitante sana ratione. Sic deducit nos *Jobus* a creaturis ad creatorem" SAS I, 68a.

¹⁸⁵¹ Im Socinismus profligatus folgt auf das Argument aus Hiob 12 auch gleich der Hinweis auf die verschiedenen Typen von philosophischen Argumenten, mit denen allein aus der Natur eine Kenntnisnahme von Gott gewonnen werden kann: "*E variis argumentis Philosophicis*, quibus probatur Deum esse, qualia sunt partim *Metaphysica*, e *serie causarum*, e *subordinatione rerum*, e *dependentia Entium finitorum*, partim *Physica*, e *directione naturae ad certum finem*, ab *ordine ac pulchritudine rerum* &c. quorsum pertinet *universa Theologia naturalis*" SAS II, 36b, VII. Damit ist auch die Gültigkeit der Gottesbeweise ausgesagt, deren sich die Theologia naturalis bedient.

zweckfreie theoretische Betrachtung darstellt, sondern - darüber ist es aufzuklären - aufgrund der es bedingenden anthropologischen Voraussetzungen ganz in der Perspektive gesetzhafter Forderung Gottes zu verstehen ist.

Die 'aus der Natur geschöpften Argumente' verifizieren an den Aussagen heidnischer Philosophen, dass eine Kenntnis Gottes 'in absoluter Hinsicht' allein durch den Gebrauch der Vernunft aus der Betrachtung der Natur hervorgegangen ist. Sozzini hingegen bestreitet, dass es solche Belege überhaupt gibt. Er behauptet, dass die Philosophen, besonders Aristoteles, trotz genauester Erforschung der gesamten 'Maschine dieser Welt' keine einzige der Einsichten gewonnen haben, die als natürliche Kenntnisnahme von Gott nach Calov aus der Betrachtung der Natur hervorgehen. Eine Vorsorge Gottes für die 'untere Welt' insgesamt für besondere Menschen oder eine Erschaffung der Welt durch Gott habe keiner gelehrt. Die Erschaffung der Welt wurde nach Sozzini von Aristoteles sogar ausdrücklich verneint¹⁸⁵².

Calov wendet ein, dass der Nachweis nicht durch die faktischen Inhalte, sondern über das Vorhandensein des entsprechenden Vermögens geschieht. Die fehlende explizite Kenntnisnahme ist nicht von der Sache her (a parte rei) zu erklären, etwa weil von Natur her nichts von Gott zu erkennen wäre, sondern von der mangelhaften Ausstattung bzw. dem ungenügenden Bemühen des Fragenden. Im Rückgriff auf die philosophische Unterscheidung zwischen actus secundus und actus primus verweist Calov darauf, dass aus dem 'Nichtvorhandensein' eines actus secundus (cognitio unius aut alterius) nicht der actus primus (potentia cognoscendi) negiert werden darf. Aus dem Gegebenen des actus secundus bei einigen wird hingegen zu Recht auf das Vorhandensein des actus primus, des *Vermögens* zur Kenntnisnahme Gottes aus der Betrachtung der Natur, geschlossen¹⁸⁵³.

Im Anschluss weist Calov nach, dass die von Sozzini zur Stützung seiner These beanspruchten griechischen Philosophen sehr wohl eine Vorsehung Gottes und Schöpfung der Welt nicht nur nicht verneint, sondern ausdrücklich gelehrt haben. Der actus secundus ist mithin gegeben. Darauf folgt nach obiger Gesetzmäßigkeit die Existenz des actus primus. Bei richtigem Gebrauch der Ratio, die zur Ausbildung der Philosophia sana führt, so schließt Calov die Überlegung ab, hätten die Philosophen allein unter konsequenter und reiner Anwendung von Überlegungen, die der natürlichen Vernunft zugänglich sind, die Schöpfung der Welt beweisen können¹⁸⁵⁴.

¹⁸⁵² "Quod praestantissimi ... Philosophi, inter hos maxime Aristoteles ... hanc mundi machinam non aspexerint modo ... sed diligentissime in ipsa universa ... versati sint, nec tamen huc pervenire potuerint, ut Deum inferiora haec singula curare suspicaretur, vel hominum saltim singulorum eum curam habere intelligerent, quin etiam ne creatum quidem fuisse mundum assequi potuerint, imo id plane negarint." SAS I, 69a.

¹⁸⁵³ "Quia tantum hic disquiritur, quid cognosci possit per naturam, non autem quid cognitum sit omnibus? Quod autem alii haud cognoverint, defectus erit statuendus non a parte rei, quod non fuerit cognoscibilis: sic enim nullus omnino cognitionem ejus habuisset: sed ex parte inquiringium. Quocirca ex negatione actus secundi vel cognitionis actualis nonnullorum male quidem infertur negatio actus primi, vel potentiae cognoscendi: ex adverso autem e positione actus secundi, vel cognitione unius aut alterius rectissime arguitur ad actum primum vel potentiam cognoscendi, aut quod Deus cognoscibilis sit solo naturae lumine." SAS I, 68a.

¹⁸⁵⁴ "de Philosophia sana disquiritur, utrum nempe creatio demonstrari possit ejus beneficio, hoc est naturae lumine!" SAS I, 71b. Den 'Nachweis', dass diese Erkenntnis allein mit den Mitteln des natürlich-vernünftigen Denkens gewonnen werden kann, gibt Calov auf SAS I, 71b-72a.

3.3 Zusammenfassung

1. Die maßgebliche sozinianische Position besagt, dass es keine *notitia naturalis acquisita* gibt.
2. Das Natürliche besitzt keinen verweisenden Charakter. Aus der Selbst- und Naturbetrachtung des Menschen geht keine Kenntnisnahme von einer Gottheit, von ihrem Verhältnis zur Welt oder ihrem Willen gegen den Menschen hervor.
3. Das 'theologische' Wissen der heidnischen Völker geht zurück auf gesonderte Offenbarungen Gottes an Einzelne, die in der Geschichte immer wieder geschehen sind. Diese 'Offenbarungen' können sich zu Kulturen oder Traditionen verdichten, in denen 'theologisches' Wissen tradiert wird.
4. Der Blick 'in die Empirie' belegt an den Lehraussagen der griechischen (Natur)Philosophen, dass aus der Betrachtung der Welt keinerlei Kenntnisnahme der Gottheit hervorgeht.

Für Calov gilt hingegen:

1. Die natürliche Kenntnisnahme von Gott führt zur Einsicht darüber, dass Gott ist, dass Gott die Welt ursprünglich geschaffen hat, dass Gott den Gang der Weltereignisse mit seinem Willen steuernd begleitet. Heilssuffizient sind diese Einsichten nicht.
2. Diese Kenntnisnahme geschieht allein mit den Mitteln, die dem Menschen von Natur her zur Verfügung stehen: Die Betrachtung der umgebenden Natur mittels der Vernunft. Ein gesondertes offenbarendes Handeln Gottes ist dazu nicht erforderlich.
3. Die *notitia naturalis* ist als ein Modus gesetzhafter Anrede an den gefallenen Menschen zu verstehen. Der Mensch ist gesetzt als Kreatur, die ihrem Schöpfer zu Dank und Gehorsam verpflichtet ist. Die Funktion der *notitia naturalis* besteht negativ darin, den Menschen objektiv schuldig zu machen. Zum einen, weil er die kultischen und ethischen Forderungen verfehlt; zum anderen, weil er die qua *notitia naturalis* eröffnete Möglichkeit, sich nach dem Ort der wahren, offenbarten Gotteserkenntnis auf die Suche zu begeben, nicht ergreift. Obwohl die *notitia naturalis* Einsichten von 'vorläufiger Wahrheit' darbietet, verpflichtet sie doch zur Einsichtnahme in die 'letzte Wahrheit'. Strukturell entspricht dies dem reformatorischen Verständnis des Gesetzes als einer Forderung, die auf Anderes hinweist.
4. Ihre anthropologische 'Basis' hat die *notitia naturalis acquisita* in den *notiones communes*, einer apriorischen Verfassung des menschlichen Geistes. Aus ihnen entstehen durch den Gebrauch der gesunden Vernunft im Vollzug des Welterkennens die Einsichten der *notitia naturalis acquisita*.
5. Der tatsächliche Umfang der individuell gewonnenen Einsichten hängt ab von der Qualität des jeweiligen Verstandes und von dem jeweiligen Willen, derartige Fragen zu klären.
6. Die *notitia naturalis acquisita* ist der Anknüpfungspunkt für die offenbarte Gotteserkenntnis. Von ihren Einsichten als von jedermann zuzugebenden 'theologischen Axiomen' ausgehend, lässt sich gegen den heidnischen Polytheismus und für das offenbarte Evangelium argumentieren.
7. Unter den 'Heiden' lässt sich sehr wohl eine erworbene Kenntnisnahme der Gottheit aus der Betrachtung der Natur nachweisen und zwar gemäß den unter (1.) genannten Einsichten. Die Kontroversfrage richtete sich auf das

Vorhandensein einer von Natur gegebenen 'Fähigkeit' zur Kenntnisnahme (actus primus). Der Nachweis ist mit dem Vorhandensein der in Rede stehenden tatsächlichen Einsichten (actus secundus) erbracht. Er wird auch durch den faktisch differierenden Umfang an Einsichten nicht widerlegt.

4. Notitia naturalis Dei insita

4.1 Die Klärung der widerstreitenden Positionen

Die Frage nach der eingeschaffenen (ἐμφυτον) natürlichen Gotteserkenntnis¹⁸⁵⁵ richtet sich auf die anthropologischen Grundlagen des 'Gotteserkennens von Natur her'. Die lateinischen Äquivalente (insitam seu implantatam) entfalten den griechischen Ausdruck, insofern sie auf den Ort dieser Gotteserkenntnis als ursprünglich dem Menschen innewohnend (insitam = angeboren) und auf ihre Herkunft als von Gott dem Menschen als Geschöpf mitgegeben (implantatam = eingepflanzt) verweisen¹⁸⁵⁶.

Sozzini bestreitet, dass dem Menschen irgendeine Art der Kenntnisnahme von Gott angeboren sei. Damit vertritt er, wie er selber weiß, eine 'Mindermeinung' in der frühneuzeitlichen Anthropologie: "Die heute von fast allen vertretene Ansicht besagt, dass dem Menschen und seinem Verstand von der Natur her die Annahme über irgendein göttliches Wesen angeboren sei, durch dessen Kraft alles beherrscht und gesteuert wird, und die insbesondere für die menschlichen Dinge Sorge trägt, den Menschen Rat erteilt und für die Menschen sorgt."¹⁸⁵⁷

Calov präzisiert die Fragestellung erneut in der kritischen Auseinandersetzung mit der Position des Gegners: Von welcher Art, so die Rückfrage, soll die von Sozzini 'pauschal' verneinte 'dem Verstand des Menschen natürlicherweise angeborene' Gotteserkenntnis sein, wenn er doch zugleich behauptet, "dass in allen Menschen von Natur aus irgendeine Fähigkeit angelegt sei, zwischen gerecht und ungerecht zu unterscheiden. Und dieses Unterscheidungsvermögen sei nichts anderes, als eine Art von innerem Wort Gottes, so dass derjenige, der ihm gehorcht, Gott selbst gehorcht."¹⁸⁵⁸

Damit stellt sich die Frage nach der Begründung und der Beschaffenheit einer solchen 'juristischen Veranlagung'. Denn wodurch soll sich das darin beanspruchte Vermögen von einer angeborenen Kenntnisnahme des Göttlichen unterscheiden? Calov bietet als mögliche Lösung des sozinianischen Dilemmas, die einen Selbstwiderspruch umgeht, die Unterscheidung an zwischen einem 'Instinkt der Natur und des Willens'

¹⁸⁵⁵ Vgl. im Folgenden SAS I, 72b-73b, §§ 16-20.

¹⁸⁵⁶ "quam ἐμφυτον *insitam*, seu *implantatam* dicimus." SAS I, 72b, § 16.

¹⁸⁵⁷ "*Receptor hodie sententia est, homini naturaliter ejusque animo insitam esse divinitatis alicuius opinionem, cujus vi cuncta regnantur, ac gubernentur, quaeque humanarum rerum imprimis curam gerat, hominibus consulat, atque prospiciat. Hanc sententiam falsam nos esse arbitramur*" Faustus Socinus, praelect. Theolog., zitiert nach SAS I, 72b, § 16.

¹⁸⁵⁸ "*quod in omnibus hominibus naturaliter sit aliquod iusti, atque injusti discrimen, idque nihil aliud sit, quam Dei Verbum quoddam interius, cui qui oboedit, ipsi Deo oboedit.*" Faustus Socinus, praelect. Theolog., zitiert nach SAS I, 72b, § 16. Die exegetische Basis für Sozzinis Unterscheidungsvermögen des 'Gerechten' und 'Ungerechten' ist Apg 17, 22ff.; so erklärt sich, dass sich Calov bereits im Zug der Erörterung dieser Schriftstelle, auf den Seiten SAS I, 60b-62b, mit Sozzinis Unterscheidungsvermögen auseinandersetzt.

(*instinctus naturae et voluntatis*) und 'einem Habitus oder einem Wissen des Geistes' (*habitus vel scientia mentis*)¹⁸⁵⁹.

Dabei ist es Calov nicht angelegen, Sozzini zu verteidigen. Er nutzt vielmehr die nahe beieinander liegenden Aussagen Sozzinis, um die alternativen anthropologischen Vermögen und auch die Terminologien, die im Streit um die *notitia naturalis insita* in Frage kommen, zu entfalten und voneinander abzugrenzen. Die Verwendung des Ausdrucks 'habitus' weist dabei darauf hin, dass die Formulierung der Positionen unter Inanspruchnahme der aristotelischen Seelenlehre geschieht.

Im Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen natürlichem Instinkt und Habitus des Geistes könnte daher Sozzini die Vereinbarkeit zwischen beiden Aussagen auf folgende Weise herstellen: "Sozzini würde verneinen, dass dieses Wissen des Geistes (*habitus*) ohne vorauf gehende sinnliche Kenntnisnahme von der Natur her angeboren sei; jenen (Instinkt der Natur und des Willens) aber schlosse er keinesfalls aus, in dem Sinne nämlich verstanden, dass durch die Natur der menschliche Wille dazu bewegt würde, das Gerechte dem Ungerechten vorzuziehen, wenn dieses Gerechte erst einmal durch die Sinne und mit Hilfe vernünftiger Überlegung bekannt wäre."¹⁸⁶⁰ Damit ist das Sachproblem aber nur verschoben: Inwieweit nämlich ist es notwendig, dass der (vernünftigen) Einsicht die sinnliche Kenntnisnahme von Etwas voraufgeht?

Auch dieses hier noch nicht zu problematisierende Faktum verweist auf die Annahmen der aristotelischen Seelenlehre. Um schon einmal weit vorzugreifen: Die Alternative lautet, ob der Mensch von Natur her in seinem Geist eine Prägung aufweist, die ihn zur Aufnahme von etwas, das als ein Bestimmtes aufgrund dieser Prägung identifizierbar ist, befähigt, oder ob der Mensch der sinnlichen Wahrnehmung von Etwas und des vernünftigen Bedenkens dieses Etwas bedarf, um dieses Etwas als ein Bestimmtes zu erkennen? Oder anders: Ist die Identifikation des Göttlichen als Göttliches begründet in einer der Kenntnisnahme vorauf gehenden Ansprechbarkeit des Menschen auf Göttliches oder stellt diese Identifikation eine 'vernünftige Übertragungsleistung' dar, deren Stimmigkeit psychologisch durch die Beipflichtung des 'blinden Willen' abgesichert wird?

So wie Sozzini das 'Unterscheidungsvermögen von Gerechtem und Ungerechtem' versteht, bedeutet 'verbum Dei' allerdings nicht die Aufnahme des Willens Gottes im Gewissen, sondern die Qualifikation eines inneren Entscheidungsvorgangs als dem Wort Gottes entsprechend: 'Sozzini bezeichnet freilich jenen Instinkt als inneres Wort Gottes, aber ein so beschaffenes, dass er meint, Gott sei im Menschen, selbst wenn er weder denkt noch weiß.'¹⁸⁶¹ Die Rede vom als 'inneres Wort Gottes' qualifizierten natürlichen Instinkt stellt damit keine eigentliche Redeweise dar: "Jener Instinkt impliziert nach dem Verständnis Sozzinis also nicht eine eingeborene Kenntnisnahme Gottes; und auch das innere Wort Gottes, wie

¹⁸⁵⁹ "distinguendum esse inter *instinctum naturae & voluntatis, & habitum vel scientiam mentis*" SAS I, 72b, § 16.

¹⁸⁶⁰ "ita ut *hanc ... neget Socinus natura insitam esse, citra praevidiam sensualem cognitionem : illum ... nequitiam excludat, quo nempe per naturam voluntas humana ad justum injusto, ubi id prius cognitum fuerit sensu, & discursus beneficio, anteponendum feratur*" SAS I, 72b, § 16.

¹⁸⁶¹ "unde etiam *illum instinctum Verbum Dei* quidem indigitat *interius*, sed tale, quod etiam inesse arbitratur, *Deum ne cogitanti quidem vel scienti.*" SAS I, 72b, § 16.

er das nennt, verursacht nach seiner Meinung nicht eine dem Menschen von Natur aus eingepflanzte Kenntnis von Gott."¹⁸⁶²

Trotz dieser Klärungen, die Calov als 'einbringbar' ventiliert, bleibt Sozzinis Bestreitung der angeborenen natürlichen Kenntnisnahme von Gott¹⁸⁶³ defizitär: "er erklärt nämlich nicht, welcherlei Kenntnisnahme er nicht anerkennt, ob nur die aktuale, oder aber die habituale, oder ob er schlechthin die allgemein anerkannte Meinung bestreitet."¹⁸⁶⁴

Eine solche Präzisierung des bestrittenen Sachverhalts wäre aber nötig, da das Verständnis von angeborener natürlicher Kenntnisnahme von Gott in den 'Theorien' jener Zeit differiert.

Die stärkste Behauptung vertreten diejenigen¹⁸⁶⁵, 'die der Meinung sind, dass im Menschen von Natur allgemeine Vorstellungen (notiones communes) sind, aus denen auch die Erkenntnis Gottes entsteht; und dies durch eine tätige Einschreibung (actualis inscriptio), so dass den Seelen der Menschen gleichsam eingeschrieben ist, dass Gott sei'; vom ontologischen Status her ist diese Inschrift zu betrachten als 'zur Form der Seele gehörig' (formaliter) oder als 'der Seele zugehörige Idee' (idealiter) und als eine 'ausdrückliche Gestalt' (species expressa)¹⁸⁶⁶.

Auch diese Aussagen sind hinsichtlich des Vokabulars und der im Hintergrund stehenden 'Seelenlehre' oder 'Erkenntnislehre' noch nicht präzisierend zu entfalten. Der entscheidende Punkt ist, dass die Vertreter dieser Position der Ansicht sind, dass unter den apriorisch die Beschaffenheit der Seele bestimmenden allgemeinen Vorstellungen *eine* die ausdrückliche Gestalt hat, dass Gott sei. Aufgrund dieser 'wirkenden Einschreibung' bringt die Seele, die für das Erkenntnisvermögen des Menschen steht, von sich aus die Überzeugung hervor, dass Gott sei. Angeboren ist dem Menschen nicht nur die Befähigung zur notitia naturalis Dei, sondern der Gehalt der Erkenntnis selbst.

Andere vertreten eine schwächere Position. In Abgrenzung zur vorigen Position "behaupten sie, dass dem Menschen freilich nicht schon irgendeine Kenntnisnahme von Gott von Natur aus 'durch ein Wirken in der Seele' eingeschrieben sei". Dennoch sind sie der Überzeugung, "dass dem Menschen von Natur aus eine Kenntnisnahme Gottes angeboren sei."

Das angeborene Vermögen bestimmen sie wie folgt: "der Mensch ist nicht nur versehen mit einer 'natürlichen Befähigung des Beurteilens', dank deren der Mensch ohne Offenbarung Gottes durch das Wort oder Lehre und Unterweisung anderer Menschen folgern kann, dass Gott sei; sondern es ist auch eine 'habitusartige' Kenntnisnahme von Gott im Menschen durch die Natur gegeben, wodurch die unterscheidende Fähigkeit auf irgendeine

¹⁸⁶² "Non ergo instinctus ille ex mente Socini *cognitionem Dei* infert natura insitam; neque *Verbum Dei interius*, quod vocat, aliquam, ejus sententia, importat notitiam de Deo implantatam homini naturaliter." SAS I, 72b, § 16. Deutlich ist die Unterscheidung zwischen insita und implantata: Das erste bezeichnet das im Menschen liegende natürliche Vermögen, das zweite das Woher, nämlich die externe Anrede, die aufgrund der 'natürlichen Ausstattung' im Menschen aufgenommen wird.

¹⁸⁶³ "quod ad opinionem divinitatis, vel potius cognitionem Dei, quam homini naturaliter insitam" SAS I, 72b, § 17.

¹⁸⁶⁴ "non explicat quidem, *qualem* cognitionem inficietur, an tantum *actualem*, an vero *habitualem*, sed simpliciter impugnat *sententiam receptiorem*." SAS I, 72b, § 17

¹⁸⁶⁵ Calov differenziert zwischen den Vertretern verschiedener Theorien, ohne jedoch Namen anzugeben.

¹⁸⁶⁶ "Nonnulli ... volunt inesse homini natura κοινὰς ἐννοίας, e quibus etiam cognitio Dei, per *actualem inscriptionem*, adeo ut quasi insculptam sit animis hominum, esse Deum, idque *formaliter* vel *idealiter*, & per *speciem expressam*." SAS I, 72b, § 17. Zum Verständnis der 'species expressa' vgl. unten S. 440.

Weise instand gesetzt wird, Gott zu erkennen."¹⁸⁶⁷ Es gibt ein von Natur aus im Menschen gelegenes Unterscheidungsvermögen, das zur Erkenntnis Gottes der Vervollkommnung bedarf. Damit dieses geschehen kann, muss im Menschen von Natur aus eine Gotteserkenntnis in der Art eines Habitus gegeben sein. Wie dieses Zusammenwirken zwischen habitueller natürlicher Gotteserkenntnis und 'Unterscheidungsvermögen' gedacht ist, kann hier ungeklärt bleiben. Entscheidend ist für das Verständnis dieser Position, dass im Menschen eine dem rational-diskursiven Erfassen voraus liegende Erkenntnisfähigkeit nach der Art eines geprägten Seins der Seele, nicht nur als flüchtiges unbestimmtes Erfassen vorhanden sein muss.

Eine 'noch stärker reduzierte Position' vertreten diejenigen, "die meinen, dass dem Menschen durch die Natur weder eine aktuelle Kenntnisnahme von Gott, noch ein gewisser Habitus, Gott zu erkennen, zukomme; sie überlassen dem Menschen allein eine Fähigkeit des Erkennens."¹⁸⁶⁸

Eingeboren wäre damit allein die allgemeine Befähigung, Dinge, und darunter würde auch Gott zählen, erschließend zu erkennen. Diese Befähigung ist aber in keiner Weise auf die *notitia naturalis* hin besonders angelegt. Diese Position könnte Calov selber vertreten¹⁸⁶⁹.

Nach Calov verneint Sozzini alle drei Positionen. Die ersten beiden Positionen, nach denen dem Menschen von Natur aus eine aktuelle oder mindestens habituelle Kenntnisnahme von Gott eigen sei, bestreitet er ausdrücklich¹⁸⁷⁰, und zwar im Rückgriff auf ein erkenntnistheoretisches Axiom des Aristoteles: 'nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist'¹⁸⁷¹. Alle Inhalte des Verstandes, sowohl die 'religiöse Information' als auch das Erfahrungswissen in 'Weltdingen', beruhen auf einem festgelegten Gang der Kenntnisnahme. Der erste Schritt ist in jedem Fall die 'sinnliche Bekanntschaft' mit etwas.

Dass Sozzini auch die dritte Position verneint, ergibt sich daraus, dass sie äquivalent ist zu der zuvor erörterten Fähigkeit der Gotteserkenntnis allein aus der Natur (*notitia naturalis acquisita*)¹⁸⁷².

In ihrer Stellung zu der 'dritten Position' sind die Sozinianer unterschiedlicher Ansicht. Wieder lässt Calovs präzise Analyse des *status controversiae* das umstrittene Phänomen deutlicher hervortreten. In Bezug auf die Fähigkeit des Erkennens (*potentia cognoscendi*) meinen nämlich Schmalz und Crell, anders als Fausto Sozzini, "es gebe eine natürliche Kenntnisnahme von Gott, durch die der Mensch *kraft des Lichtes der Natur*

¹⁸⁶⁷ "Alii ... non quidem notionem aliquam *actu inscriptam* esse homini de Deo per naturam asserunt, vere tamen dici censent, cognitionem Dei homini natura insitam, quod non tantum *potentia* naturali κριτική sit instructus, beneficio cuius absque Dei patefactione per Verbum, vel aliorum traditione & disciplina homo possit colligere Deum : sed etiam *habitualis* quaedam θεογνωσία in homine per naturam detur, qua δύναμις κριτική aliquo modo perficiatur ad cognoscendum Deum" SAS I, 72b, § 17.

¹⁸⁶⁸ "Alii // denique homini per naturam neque actualem notionem de Deo, neque habitum quandam cognoscendi Deum censentes, solam *potentiam* cognoscendi relinquunt." SAS I, 72b-73a.

¹⁸⁶⁹ In diesem Sinn ließe sich jedenfalls Calovs Formulierung des *status controversiae* zur *notitia naturalis acquisita* interpretieren; vgl. oben S. 366.

¹⁸⁷⁰ "omnia haec negat : *actualem* quidem, ut & *habitualem notitiam* de Deo natura inesse penitus inficiatur" SAS I, 73a, § 17.

¹⁸⁷¹ "urgens praecise illud Philosophi axioma, *quod nihil sit in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*" SAS I, 73a, § 17. Socini, Anti-Puccio, zitiert nach SAS I, 73a, § 17.

¹⁸⁷² "*potentiam autem cognoscendi* Deum sola natura magistra, absque alterius institutione, a Socino negatam esse, superior edocet disputatio, ubi *posse hominem e mundi machina Deum cognoscere*, inficiatus est." SAS I, 73a, § 17.

selbst und der rechten Vernunft ohne Offenbarung zu einer solchen Kenntnisnahme Gottes gelangen kann"¹⁸⁷³.

Die Frage ist nun, inwiefern Schmalz und Crell damit der orthodoxen Position zur *notitia naturalis insita* nahekommen. Entscheidend für die Beantwortung dieser Frage ist es zu klären, welche Rolle der Vernunftgebrauch bei der Ausbildung oder im Tätigwerden dieser *potentia cognoscendi* spielt.

Zur Klärung dieser Frage untersucht Calov die möglichen Verständnisweisen von '*potentia cognoscendi*': "Wir würden es nicht zurückweisen, wenn jemand sagte, dass diese 'Fähigkeit des Erkennens' *uneigentlich* 'eingeborene Erkenntnis' genannt werde; sofern sie (*potentia cognoscendi*) nämlich eine gewisse wirkende Inexistenz (*actualis quaedam inexistencia*) mit sich bringt"¹⁸⁷⁴.

Legitimiert wird diese uneigentliche Redeweise dadurch, dass die angesprochene *actualis inexistencia* bei aller Abstraktheit des Ausdrucks auf das Tätigsein von Etwas verweist, das seinen Ort in der natürlichen menschlichen Vernunft hat. Einige orthodoxe Theologen nennen die *potentia cognoscendi* in der Tat *notitia insita*¹⁸⁷⁵. Die sachliche Differenz zur *notitia naturalis acquisita* bleibt dabei klar im Blick: "wobei gewiss nicht diejenige Kenntnisnahme Gottes gemeint ist, die aus der Betrachtung der Kreaturen geschöpft werden kann. Vielmehr handelt es sich um jene, die von der Natur selbst immer und immer wieder vorgegeben wird, ohne dass die Kreatur betrachtet wird"¹⁸⁷⁶. Gesagt ist damit, dass einige orthodoxe Theologen die *potentia cognoscendi* deshalb als *notitia insita* bezeichnen, weil sie die *potentia cognoscendi* mit dem zusammenstellen, was ihrer Überzeugung nach die Natur des Menschen an Einsichten über Gott notwendig aus sich 'hervorbringt'. Die *potentia cognoscendi* und die *notitia naturalis* hängen dabei wie folgt zusammen: 'Sobald sich die Ratio regt, regt sich auch jene Kenntnisnahme'. Dies geschieht "auch ohne vernünftige Überlegung (*discursus*)" - die, abstrakt formuliert - "von Wirkungen auf die Ursache schließt", und gemäß dem kosmologischen Argument "aus dem Bau der Welt den Baumeister beweist"¹⁸⁷⁷.

Nachdem geklärt ist, in welchem Verständnis in der orthodoxen Theologie von der *potentia cognoscendi* als *notitia naturalis insita* geredet wird, ist deutlich, welche Frage entschieden werden muss, damit klar wird, ob die 'sozinianische *potentia cognoscendi*' der orthodoxen '*notitia naturalis insita*' entspricht: "Ob dem Menschen *außer der potentia naturalis* Gott zu erkennen eine Art von 'Habitus der Kenntnisnahme von Gott' von Natur aus

¹⁸⁷³ "cum confiteantur dari naturalem de Deo cognitionem, qua *homo potest ipsae naturae & rectae rationis luce sine revelatione pervenire in Dei cognitionem*, hactenus a Socino abeunt, quantum ad *potentiam cognoscendi*" SAS I, 73a, § 18.

¹⁸⁷⁴ "Quod si etiam quis dixerit, eam cognoscendi potentiam *ακυρωσ* insitam notitiam vocari, quippe quae *actualem quandam inexistenciam* importet, non abnuemus" SAS I, 73a, § 18.

¹⁸⁷⁵ "Nonnulli tamen ex Orthodoxis ita vocant *cognoscendi potentiam*" SAS I, 73a, § 18. Calov selbst zählt nicht zu dieser Gruppe.

¹⁸⁷⁶ "quidem non tam habito respectu ad eam Dei cognitionem, quae e *creaturarum consideratione* hauriri potest, quam ad illam, quae a natura ipsa dictitur, non considerata creatura" SAS I, 73a, § 18.

¹⁸⁷⁷ "adeo ut quamprimum sese exerit ratio, ejusmodi quoque se exerat notitia, etiam sine discursu, ab effectis causam colligente, ex opificio mundi pontificem arguente." SAS I, 73a, § 18.

ohne vorauslaufende Formierung¹⁸⁷⁸ des Geistes durch die Sinne mitgegeben ist oder aber nicht?"¹⁸⁷⁹

Zwar dissentieren Schmalz und Crell von Fausto Sozzini, indem sie annehmen, dass es eine *notitia naturalis acquisita* gebe. Doch entspricht ihr Verständnis der *potentia cognoscendi*, aus der die erworbene natürliche Kenntnissnahme hervorgeht, keineswegs der orthodoxen Bestimmung der *notitia naturalis insita*.

Auch gibt Crell zu, dass "ein gewisser natürlicher Instinkt von Gott dem Menschen mitgegeben sei"¹⁸⁸⁰. Doch da die Sozinianer insgesamt verneinen "dass dem Menschen durch die Schöpfung eine Weisheit von den göttlichen Dingen eingegeben sei"¹⁸⁸¹, geben sie nicht zu, "dass dem Menschen eine gewisse habituale Kenntnis (im Sinn einer apriorischen eigenschaftlichen Geprägtheit des Geistes) nach dem Fall durch die Natur eingeboren sei, und zwar vor und außerhalb des Gebrauchs der Vernunft"¹⁸⁸². Die Beteiligung der Vernunft ist nach sozinianischer Auffassung im Ursprung notwendig für die Ausbildung eines solchen religiösen Habitus. Den von ihm 'zugestandenen' natürlichen Instinkt beschreibt Crell daher wie folgt: "aus ihm geht (erst) durch hinzutretenden Gebrauch der Vernunft notwendig jene Meinung von der Gottheit hervor, so dass umgekehrt ohne den Gebrauch des Intellekts oder der Vernunft keine Meinung von der Gottheit besteht und kein Empfindungsvermögen für die Religion vorhanden ist."¹⁸⁸³

Was nun die Entscheidung der Frage betrifft, welche der drei oben entfalteten Positionen Calov selbst vertritt, so ist mit der Zurückweisung der Aussagen Crells bereits die dritte Position verneint, die dem Menschen eine bloße *potentia cognoscendi* zugesteht. Auch die stärkere, zuerst entfaltete Position, die eine von Natur gegebene aktuelle Gotteserkenntnis annimmt, lehnt Calov ab. Dass aber ein dem Vernunftgebrauch voraus gehender 'theologischer Habitus' im Menschen gegeben sei, vertritt er.

Dieser Habitus ist aber noch nicht als vollständig ausgebildeter von Natur her vorhanden:

"Wir geben zu, dass dem Menschen *im Vollzug* (*actu*) keine Wahrnehmung oder Kenntnissnahme der Gottheit vor dem Gebrauch und der Ausübung der Vernunft mitgegeben ist, was die 'Kenntnissnahme' als eine ausdrückliche geistige Gestalt und irgendeine Idee, die vom Geist erfasst wird, betrifft"¹⁸⁸⁴.

¹⁸⁷⁸ Der lateinische Ausdruck 'informatio' bedeutet zweierlei: Einmal die Übermittlung von 'Erkenntnismaterial' durch die Sinne; dann auch eine solche Prägung oder 'Formierung' des menschlichen Geistes, die schließlich zur Ausbildung eines Habitus führt; letzteres ist hier gemeint.

¹⁸⁷⁹ "Utrum praeter *potentiam naturalem* cognoscendi Deum sine informatione praevia *habitus* quidam θεογνωσία per naturam homini insit, nec ne?" SAS I, 73a, § 19.

¹⁸⁸⁰ "*Crellius naturalem quendam instinctum de Deo homini inesse quodammodo fateatur*", lib de Deo & attr. divin., zitiert nach SAS I, 73a, § 19.

¹⁸⁸¹ "quia tamen negant *homini per creationem inditam fuisse sapientiam rerum divinarum*" SAS I, 73a, § 19. Dass Calov mit dieser Formulierung das Aussageinteresse der Sozinianer trifft, belegt Schmalz' beinahe schon naturwissenschaftlich abständige Aussage über den Ursprung des menschlichen Wissens von Gott: "*ideam quendam dicit in cerebro nostro natam*" Schmalz, contra Franz disp., zitiert nach SAS I, 73a, § 19.

¹⁸⁸² "non admittunt utique *habitualement* quendam *notitiam* post lapsum homini per naturam insitam *ante & extra rationis usum*" SAS I, 73a, § 19.

¹⁸⁸³ "ideoque *instinctum istum naturalem* sic describit Crellius, *e quo, accedente rationis usu, necessario proficiscatur illa divinitatis opinio*, ita ut *sine intellectu vel rationis usu nulla sit de numine opinio, nullus religionis sensus.*" SAS I, 73a, § 19.

¹⁸⁸⁴ "concedamus, *actu* non inesse homini *notitiam* vel *notionem* de Deo, *ante rationis usum & exercitium*, quantum *ad speciem expressam, & ideam* aliquam mente conceptam" SAS I, 73a, § 20.

Die ausdrückliche geistige 'Vorstellung', der Gedanke, dass Gott ist, entsteht erst durch den Vernunftgebrauch. Damit ist aber nicht, wie die Sozinianer meinen, zugleich erwiesen, dass es eine *notitia naturalis insita* nicht geben kann. Um das zu beweisen, macht sich auch Calov das von Fausto Sozzini beanspruchte erkenntnistheoretische Axiom Aristoteles' von der apriorischen Ungeprägtheit des Verstandes zu eigen: "Das Vermögen des Geistes (*intellectus potentia*) ist in gewisser Weise das geistig Erfasste (*intelligibilia*) selbst; wirklich im Sinn des Vollzugs (*actu*) ist aber nichts von dem geistig Erfassten vorhanden (*nihil est eorum*), bevor der Verstand es nicht selbst erfasst (*intelligat*). Es legt sich nun nahe, dass im Verstand (vor seiner ursprünglichen Betätigung) nichts ist, ebenso wie auch auf einer Tafel nichts wirklich geschrieben steht (*actu scriptum*), bevor auf ihr selbst geschrieben wurde. Dieses ('Beschreiben der Tafel') geschieht nämlich in ihm selbst und ereignet sich im Intellekt."¹⁸⁸⁵ Eine 'Vernunftbeteiligung' im Sinn eines 'produktiven geistigen Erfassens' ist ausdrücklich nicht mit *notitia naturalis insita* gemeint.

Eine habituale Anlage zur Gotteserkenntnis im Geist behauptet Calov jedoch ausdrücklich.

"Wir halten es hingegen für gesichert, dass im Menschen vor dem Gebrauch der Vernunft ein gewisser Habitus von der Art eines Habitus (*habitus ἀνάλογον habitui*) gegeben sei; dieser ist eine Art Vervollkommnung der intellektuellen Fähigkeit im Menschen, die auch nach dem Fall zurückgeblieben ist, dank deren der Mensch Gott einigermaßen erkennen kann, und dies ohne einen (äußeren) Ratgeber."¹⁸⁸⁶

Damit unterscheidet Calov also "zwischen einer wirklich vollzogenen Gotteserkenntnis, die nicht anders geschieht außer durch vom Geist gebildete ausdrückliche Formen (*species expressas*) und zwischen einer habitualen Kenntnisnahme Gottes, die dem Menschen nach Art eines eingprägten Habitus ohne Leistungen des Geistes mitgegeben ist"¹⁸⁸⁷.

Der entscheidende Unterschied besteht in der Art und Weise der produktiven Beteiligung des Geistes am Erkennen. Calov nimmt die Existenz beider Formen der *notitia naturalis Dei* an: die *notitia naturalis acquisita* ist aktuales Erkennen; *von Natur aus* hingegen, als *notitia naturalis insita*, kommt ihm allein die nur analog habituale Gotteserkenntnis zu.

Grundlegend trennt Calov somit von den Sozinianern die Überzeugung, dass ohne irgendeine Leistung des Geistes, ohne diskursives Erkennen, eine Wahrnehmung Gottes oder eine Ansprechbarkeit auf Göttliches von der natürlichen Beschaffenheit des Menschen her möglich sei. Nach Überzeugung der Sozinianer ist dagegen jegliches Kenntnis nehmende Aufnehmen Gottes in seiner Wurzel bereits *aktiv* vernünftig. Calov

Zur Erläuterung der 'mentalistischen' Begriffe s.u. die Abschnitte über die Gnostologie. Hier geht es vorerst nur um die Frage nach dem Prä von Habitus oder habitusbildendem Vernunftgebrauch.

¹⁸⁸⁵ "*Intellectus potentia quidem est quodammodo intelligibilia ipsa, actu vero nihil est eorum antequam intelligat ipsa. Oportet autem in ipso nihil esse, perinde atque in tabula nihil est actu, scriptum antequam in ipsa scribatur: Hoc enim in ipso fit, atque accidit in intellectu.*" Aristoteles, *De anima*, Buch 3, Kapitel 4, zitiert nach SAS I, 73a, § 20.

¹⁸⁸⁶ "non tamen negandum esse arbitramur, in homine ante usum rationis dari *habitus* quendam ἀνάλογον habitui, quod sit aliquis τελείωσις & *perfectio potentiae intellectualis* in homine // post lapsum reliqua, cujus beneficio homo Deum quadantenus cognoscere possit, sine magistro." SAS I, 73a-b, § 20.

¹⁸⁸⁷ "Distinguiamus itaque inter θεογνωσίαν ... *actualem*, quae non fit nisi per *species expressas* a mente formatas: & ... *habitualement*, vel eam cognitionem Dei quae inest homini per modum *habitus impreßi*, sine mentis opera." SAS I, 73b, § 20.

hingegen spricht nur von einer "unbestimmten (aliqualis) Vervollkommnung der intellektuellen Fähigkeit"¹⁸⁸⁸.

Die Konsequenzen sind weitreichend: Calov begründet nur die auch durch die Sünde nicht zerstörte 'Offenheit' für Gott im Horizont der Selbsterfahrung; wären umgekehrt die Sozinianer im Recht, wäre ihr Rationalitätskriterium in den umfassend gültigen anthropologischen Bedingungen des Verstehens begründet.

Im Folgenden zeigt Calov, dass er sich mit dieser Bestimmung einer eingepflanzten 'habitualen' Gotteserkenntnis nicht erkenntnistheoretisch isoliert. Es ist nicht so - und hier klingt schon das Motiv der Zurückweisung der 'doppelten Wahrheit' an -, dass die von der Schrift her gewonnene 'Erkenntnislehre' nicht mehr mit philosophischen Positionen vermittelbar ist. Dies geschieht im kritischen Dialog mit dem von den Sozinianern beanspruchten erkenntnistheoretischen Axiom Aristoteles'. Calov schreibt: "Daher lassen wir nicht die Schlussfolgerung derer zu, die von der Verneinung ausdrücklicher apriorisch gegebener Verstandesformen (*species expressae*) zur Verneinung der dem Menschen durch die Natur eingepflanzten habitualen Kenntnis fortschreiten." Denn "die Abwesenheit der Formen impliziert die natürliche Ermangelung der aktuellen Kenntnis", jedoch "beweist sie nicht unumstößlich den Mangel der habitualen Kenntnis." Das bedeutet: "Wenn auch dem Geist keine Verstandesformen (*species*) eingeboren sind, die er, sofern er wirkend tätig ist (*actu*), immer erkennt", so folgt doch daraus nicht, dass "keine habituale Kenntnisnahme gegeben ist, durch die er leichter erkennen kann."¹⁸⁸⁹ Eingepflanzt ist dem Menschen nach dieser Alternative nicht ein als 'Verstandesform' bezeichnetes ausdrückliches Wissen, das der Verstand schon vor dem Tätigwerden bei sich hat und als sein Wissen erkennt; eingepflanzt ist eine habituale Kenntnisnahme, eine eigenschaftliche Prägung, die dem Menschen das Erkennen erleichtert¹⁸⁹⁰.

Die Verneinung der angesprochenen Schlussfolgerung führt Calov zur Zurückweisung des aristotelischen Diktums in der von den Sozinianern beanspruchten uneingeschränkten Geltung: "In diesem Sinn muss das Axiom des Philosophen eingeschränkt werden, 'nichts sei im Verstand, was nicht vorher im Sinn gewesen sei'. Dieses ist nämlich wahr in bezug auf die intelligiblen Formen (*species intelligibiles*), die kraft der Abstraktion gebildet werden; nicht aber von den *Habitus*, die (dem Intellekt) vor (jeglicher) Abstraktion innewohnen können."¹⁸⁹¹

Unter Rückbezug auf Aristoteles selbst gilt das untersuchte Axiom ausdrücklich nur von der aktuellen Erkenntnis. Aristoteles sagt zwar: 'nichts ist im Intellekt durch die Idee oder durch die in der Idee vorhandene Repräsentation (*idealis representatio*), außer es war vorher im Sinn durch

¹⁸⁸⁸ Vgl. Anm. 1882.

¹⁸⁸⁹ "Ideoque non admittimus illorum consequentiam, qui a *negatione specierum expressarum*, ad *negationem habitualis notitiae implantatae homini per naturam* procedunt. *Specierum* quidem *absentia naturalem actualis cognitionis carentiam* infert non a. *habitualis notitiae defectum* arguit. Licet ergo *nullae species* menti sint *innatae*, quas *actu* semper cognoscat; non tamen *nulla datur notitia habitualis*, qua *facilius cognoscere* possit." SAS I, 73b, § 20.

¹⁸⁹⁰ Wie dieser Vorgang genau von Calov gedacht ist, wird sich aus Calovs Erwägungen in der Gnostologie über Natur und Funktion eines *Habitus* für das Erkennen ergeben. Dazu s.u. Seite 445 – 447.

¹⁸⁹¹ "Quo sensu ... restringendum est axioma Philosophi : *Nihil esse in intellectu, nisi quod prius fuerit in sensu*. Id enim verum est de *speciebus intelligibilibus*, quae concipiuntur beneficio *abstractionis*, non de *habitus*, qui possunt inesse *ante abstractionem*." SAS I, 73b, § 20.

eine Vorstellung (*phantasma*) oder eine Sinnesform (*species sensilis*), und zwar direkt oder indirekt'. Aber 'das lehrt der Philosoph in dem Zusammenhang, in dem er sich zur aktualen Erkenntnis (*actualis cognitio*) äußert: Dort nämlich sagt er: 'Die Seele selbst versteht ohne eine Vorstellung (*phantasma*) niemals etwas'¹⁸⁹².

Dass diese Einschränkung des aristotelischen Axioms keine interpretatorische Gewalttat gegen den Stagiriten darstellt, belegt Calov mit solchen Aussagen des Aristoteles, die dessen Offenheit für Calovs Annahmen zur *notitia habitualis* zeigen sollen. Dabei handelt es sich um Beispiele aus der Ethik, nicht aus Aristoteles' Erkenntnistheorie: "Nichts hindert jedoch, dass irgendetwas durch die Art und Weise (*per modum*) eines *Habitus* vor der Abstraktion und dem 'durch das Wirken des Verstandes gebildeten Begriff' (*conceptus actualis*) im Intellekt sei"; somit wäre "ein verstandesmäßiger *Habitus*, von der Natur eingefügt, gegeben; was auch Aristoteles als Möglichkeit anerkennt"¹⁸⁹³.

Diese Einschränkungen ergeben sich auch aufgrund der in der Bibel berichteten unmittelbaren Offenbarungen: "Ich will darauf hinweisen, dass jene *Maxime* sich viele Gegenbeispiele gefallen lassen müsste, sofern sie nicht angemessen begrenzt würde. Dasjenige nämlich, was dem Geist der Propheten und anderer Menschen unmittelbar von der Gottheit her eingehaucht ist, war gewiss im Verstand, auch wenn es vorher nicht im Sinn gewesen ist." Dieses Beispiel zeigt, dass der menschliche Geist nicht allein als durch die Weltbindung bestimmt – 'bestimmt' in zweifachem Sinn verstanden - gedacht werden darf. Daher fragt Calov: "Warum also sollte nicht unmittelbar von Gott her unserem Geist eine habituale Kenntnis Gottes eingepflanzt worden sein können ohne vorhergehende Tätigkeiten der Sinne"¹⁸⁹⁴.

Die Entscheidung der Frage nach der die *notitia naturalis insita* begründenden habitualen Kenntnisnahme bleibt jedoch nicht bei einem abwägenden 'ob'. Entscheidungsgrundlage für die Frage, ob es eine *notitia naturalis insita* gebe, ist die Schrift, auch wenn diese nicht die das 'Wie' erläuternden Begriffe der aristotelischen Naturphilosophie verwendet. 'Aber was immer es letztlich mit der Aussage des Aristoteles auf sich hat, in dieser Frage muss eher die Schrift gehört werden, der (wie Augustin sagt) eine größere Autorität zukommt als jeglicher Fähigkeit des menschlichen Verstandes'¹⁸⁹⁵.

¹⁸⁹² "Nihil est in intellectu per *ideam*, seu *idealem repraesentationem*, quin prius fuerit in sensu per *phantasma* seu *speciem sensilem*, sive *directe*, sive *indirecte*, quia ut docet Philosophus, quantum ad *actualem cognitionem* ... '*Ipsa anima sine phantasmate nunquam intelligit*'" (SAS I, 73b, § 20, l. 3, de anim. t. 30).

¹⁸⁹³ "Nihil tamen obstat, quo minus aliquid in intellectu sit per modum *habitus*, ante *abstractionem*, & *conceptum actualem*, utque *habitus* detur intellectualis natura inditus, quomodo etiam Aristoteles agnoscit $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omega}$ quandam $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\omega}$ (6 Nicom., c. 13) & $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\alpha}\varsigma \sigma(\tau)\omicron\rho\rho\acute{\gamma}\acute{\alpha}\varsigma$ (8 Nicom. c. 1), & $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ (5 Nic. c. 9, l. 4 Eudaem., c. 5), zitiert nach SAS I, 73b, § 20.

¹⁸⁹⁴ "Ne dicam, quod maxima illa multas patiat instantias, nisi accurate limitetur. Ea certe, quae *immediate divinitus inspirata sunt* menti Prophetarum, aliorumque hominum, in intellectu fuere, licet prius non fuerint in sensu. Quidni etiam *immediate* menti nostrae divinitus implantati potuerit *notitia* de Deo *habitualis* sine praecedanea sensuum opera?" SAS I, 73b, § 20.

¹⁸⁹⁵ "Sed quicquid sit de *Aristotelis* sententia, audienda hic erit potius scriptura, *cujus major est autoritas, quam omnis ingenii humani capacitas*" Augustin, De Civitate Dei, Buch 11, zitiert nach SAS I, 73b, § 20.

4.2 Auseinandersetzung mit den sozinianischen Argumenten

Gegen das Vorhandensein einer *notitia naturalis insita*¹⁸⁹⁶ erheben die Sozinianer zwei Arten von Einwänden. Der erste Einwand verweist auf eine Differenz zwischen der faktischen Besonderheit und der geforderten Allgemeinheit der *notitia naturalis insita*. Die Schrift äußere sich nämlich nicht so, dass die Kenntnissnahme der Gottheit ein allen Menschen gemeinsames natürliches Phänomen sei. Sozzini bezieht sich auf Hebr 11, 6: "Wenn die Meinung von der Gottheit allen von Natur gegeben wäre, entstünde sie sicher nicht aus Glauben. Dass aber die (heilvolle) Meinung von der Gottheit aus Glauben entstehen muss, lehrt Hebr. 11, 6. Daher kann es allem Anschein nach sicher geschehen, dass einer den Glauben und so die fragliche Meinung von der Gottheit nicht hat, wenn die Schrift sagt (und damit die Möglichkeit benennt), dass ohne Glauben niemand Gott gefallen könne."¹⁸⁹⁷ Das Henochbeispiel aus Hebr. 11 führen die Sozinianer als Sonderfall desjenigen an, der von Natur her zu der heilvollen Meinung von der Gottheit, dem sozinianischen Verständnis der *notitia naturalis insita*, gelangt sei¹⁸⁹⁸.

Dieses Argument beruht nach Calov aber auf mehreren unrichtigen Annahmen: Auch wenn es zwei Quellen religiöser Einsicht gibt, so stehen diese doch, was die dargebotenen Inhalte betrifft, nicht im Sinn einer ausschließenden Alternative gegeneinander. "Es hindert nichts, dass etwas sowohl aus der Natur bekannt sein kann als auch durch den Glauben feststeht. Diese beiden sind nämlich gestuft geordnet, nicht aber entgegengesetzt - bekannt zu sein aus der Natur und bekannt zu sein aus der Schrift"¹⁸⁹⁹.

Indem Calov auf der Ebene des Wissens den Unterschied zwischen der *notitia naturalis* und *cognitio revelata* einzieht, unterläuft er die Alternative 'bekannt aus der Natur oder bekannt aus der Schrift'. Nur so kann er aber Sozzinis Identifizierung von 'aus Glauben bekannt' und 'religiös bekannt' verhindern. Wobei Calov natürlich Unterschiede der Inhalte konstatiert: "Was immer *nur* aus Glauben ist oder *nur* durch die Schrift oder die göttliche Offenbarung erkannt wird, wird nicht durch die Natur außerhalb der Offenbarung erkannt; das geben wir zu"¹⁹⁰⁰.

Doch finden sich die angesprochenen Überschneidungen selbst in Glaubensartikeln: "Von den Glaubensartikeln sind manche 'rein', nämlich die, die nur im Wort Gottes offenbart werden und nur durch den Glauben erfasst werden. Andere hingegen sind 'gemischt', die nämlich teils im Wort Gottes offenbart werden, teils erforschen wir sie durch die Ratio, teils werden sie geglaubt, teils gewusst ... Und wer wollte verneinen, dass (umgekehrt) in den Schriften vieles über 'Weltgegenstände' mitgeteilt ist,

¹⁸⁹⁶ Vgl. im Folgenden SAS I, 73b-76b.

¹⁸⁹⁷ "*Si divinitatis opinio cunctis naturalis esset, certe ea non esset ex fide. Atqui ex fide eam esse aperte docet Epistola ad Ebr. c. 11.6. unde certum esse videtur, fieri posse, ut quis fide, & sic opinione ista divinitatis careat, cum dicatur, sine fide neminem Deo // placere posse.*" SAS I, 73b-74a.

¹⁸⁹⁸ Dazu SAS I, S. 74b, § 22.

¹⁸⁹⁹ "nihil obstat, quo minus aliquid & *natura* cognitum esse queat, & *per fidem* quoque constet. Sunt enim haec subordinata, non opposita : cognitum esse *Natura*, & cognitum esse e *Scriptura*" SAS I, 74a.

¹⁹⁰⁰ "Quicquid *tantum* est ex fide aut cognoscitur tantum per *Scripturam*, vel *revelationem* divinam, id non cognosci per *Naturam* citra *revelationem* admittimus" SAS I, 74a.

was sowohl durch die rechte Vernunft (*recta ratio*) gewusst, als auch aufgrund der Autorität und Bezeugung des Hl. Geistes geglaubt wird."¹⁹⁰¹

Damit ist nicht gesagt, dass die '*articuli mixti*' sich inhaltlich aus den beiden Quellen ergänzen, sondern, dass die aus der Offenbarung bekannten Inhalte auch aus der Vernunft bekannt sind. Die Möglichkeit der Verschränkung beider Erkenntnisbereiche illustriert Calov an den auch aus der Schrift bekannten '*naturalia*', deren Zugehörigkeit zum Erkenntnisbereich der Vernunft schlechterdings niemand leugnen kann.

Die Differenz zwischen den beiden Modi der Gotteserkenntnis besteht jedoch nicht allein in einem unterschiedlichen 'Woher': "Die Gotteserkenntnis, die durch den Glauben entsteht, ist nicht so beschaffen wie jene, die man durch die Vernunft, ohne Offenbarung Gottes, gewinnt. Jene ist nämlich vollkommen, diese unvollkommen, jene heilsbringend, diese ist keineswegs zum Heil ausreichend."¹⁹⁰²

Der entscheidende Unterschied, der die genannte Differenz begründet, liegt dabei nicht in einem kognitiven Mehr der *cognitio revelata*, sondern in der *fiducialis apprehensio*: "Socinus setzt in seiner Auslegung der Worte des Apostels 'den Glauben' für 'Meinung von der Gottheit'. Denn er sagt ja, dass es geschehen könne, 'dass jemand des Glaubens und so der umstrittenen Meinung von der Gottheit entbehrt'. Aber diese beiden sind in höchstem Maße voneinander unterschieden, Glaube und Meinung von der Gottheit. Der Glaube ist nämlich nicht eine Meinung, sondern ein Habitus, der von der Meinung auf das Weitesten entfernt ist, der auch nicht allein in der Kenntnisnahme besteht, sondern in dem vertrauenden Erfassen."¹⁹⁰³ Da nun gezeigt ist, dass 'aus Glauben' und 'religiös bekannt' nicht deckungsgleich sind, ist der sozinianische Einwand widerlegt.

Auch der Folgeschluss Sozzinis, das Fehlen der *notitia naturalis* bei Einzelnen impliziere deren 'Nichtvorhandensein' als etwas, das allen von Natur her gegeben ist, ist nicht valide¹⁹⁰⁴. Calov argumentiert hier analog der oben entfalteten Unterscheidung zwischen *actus primus* und *actus secundus*: Was der ganzen Natur *per se* zukommt, das kommt freilich allen Einzelnen auch *per se* zu, vermag aber 'zufällig' zu fehlen, wie etwa der Gesichtssinn¹⁹⁰⁵. Auch biblisch wird genau dieser Sachverhalt im Zusammenhang der *notitia naturalis insita* beansprucht: 'So geschieht es von Natur her, dass die Heiden das tun, was das Gesetz fordert (Röm 2, 14); dennoch tun sie es nicht, wie der Apostel einen Vers später lehrt.'¹⁹⁰⁶

¹⁹⁰¹ "Articuli fidei quidam sunt *puri*, qui tantum in verbo Dei revelantur, & fide tantum apprehenduntur : alii vero sunt *mixti*, qui partim in *Verbo Dei* revelantur, partim *ratione* indagantur; partim *creduntur*, partim *sciuntur* ... Et quis neget plurima in Scripturis tradita esse naturalia, quae & sciuntur rectae rationis beneficio, & creduntur Spiritus Sancti autoritate & testimonio?" SAS I, 74a.

¹⁹⁰² "Non eadem ratione sese habet cognitio Dei, quae est *per fidem* : & quam *per rationem* haberi, sine revelatione Dei. *Illa* enim perfecta, *haec* imperfecta : *illa* salvifica, *haec* minime ad salutem sufficiens est." SAS I, 74a.

¹⁹⁰³ "Socinus in verbis Apostoli fidem pro divinitatis opinione accipit. Dum fieri posse ait, *ut quis fide*, & *sic opinione ista divinitatis careat*. At haec maxime diversa sunt *fides*, & *divinitatis opinio*. Fides enim non est *opinio*, sed habitus ab opinione maxime distinctus, nec in sola *cognitione* consistit, sed in *fiduciali apprehensione*" SAS I, 74a.

¹⁹⁰⁴ "Nervo denique destituitur, altera consequentia priori, licet superstructa; *Fieri potest ut quis careat divinitatis opinione*; E. *opinio ista non est cunctis naturalis*. Vgl. zum folgenden insgesamt SAS I, 74b.

¹⁹⁰⁵ "Quicquid totius est naturae *per se*, id omnibus quidem individuus *per se* etiam convenit, ex accidente tamen deesse potest, ut visus" SAS I, 74b.

¹⁹⁰⁶ "*Naturale est gentes facere ea, quae sunt legis* (Röm 2, 14). Non tamen ea faciunt, docente Apostolo v. 15" SAS I, 74b.

Das zweite biblische Argument bezieht sich auf die Feststellung verschiedener Psalmverse (Ps 10, 4; 14, 1 und 53, 2), dass manche Menschen gottlos sind: "es gibt Menschen, die nicht glauben, dass Gott ist"¹⁹⁰⁷. Die Schrift sagt es selbst ausdrücklich, dass die *notitia naturalis* nicht allgemein allen Menschen zukommt.

Calov setzt dieser Schlussfolgerung die Differenzierung der Ursache für die Behauptung eines Einzelnen, es sei kein Gott, entgegen. Zu unterscheiden ist zwischen der Unkenntnis und der Verneinung Gottes: "Es ist eine Sache, *nicht zu wissen*, eine andere, *nicht wissen zu wollen*, dass Gott ist. Es gibt Menschen, die zwar noch nicht jedes 'Empfindungsvermögen' für die Gottheit verloren haben, die aber ein solches in sich selbst ersticken; und dass kein Gott sei, erklären sie nicht deshalb, weil sie so empfinden, sondern weil sie derartig empfinden wollen. Solche Menschen nun, die sich in ihrem Herzen Scheinargumente gegen jene Empfindung (*sensus*) einfallen lassen, werden dennoch von ihren eigenen Gewissen überzeugt. In jenen Menschen ist also nicht ein Mangel an Kenntnisaufnahme festzustellen, sondern eine emotional-willentliche Regung der Bosheit (*affectus malitiae*)."¹⁹⁰⁸ Diese Diagnose folgt der Exegese des hebräischen Sprachgebrauches in den fraglichen Psalmversen. Danach liegt keine 'Unkenntnis Gottes' vor, sondern, modern gesprochen, ein 'Verdrängen' der wahrgenommenen, fordernden Gottesnähe¹⁹⁰⁹. Calov betreibt Motivauflklärung. Er konstatiert einen inneren Konflikt bei den 'Atheisten' - wobei es streng genommen keinen Atheismus im Sinn einer selbstbestimmten Überzeugung gibt. Zwar versuchen sie qua vernünftiger Überlegung, sich davon zu überzeugen, dass kein Gott ist, doch ihr Gewissen überzeugt sie, indem es beständig zur Stellungnahme zwingt, vom Gegenteil. Die Ursache der Leugnung Gottes ist also kein Mangel an 'Empfindungssinn' für das Göttliche, sondern affektive Abwehr des als bedrängend Empfundnen.

Zwar versuchen die Sozinianer, ihre Ansicht durch den empirischen Hinweis auf viele Völker in der Antike und in der gerade erst bekannten Neuen Welt zu stützen, die keine Kenntnis Gottes haben¹⁹¹⁰. Doch gibt Calov diese Interpretation der 'Phänomenlage' nicht zu. Zwar gab es in der Antike Religionskritiker. Doch was nach sozinianischer Forderung von ihnen festzustellen sein müsste, geben deren Aussagen nicht her: "dass jedoch irgendwelche unter ihnen derart (grundlegend) gottlos gewesen seien, dass sie nun wirklich ohne irgendeine Meinung und Empfindung von der Gottheit gewesen wären, finde ich bei keinem von ihnen ausgesagt."¹⁹¹¹

Und auch die religiösen Zeugnisse, die von den jüngst bekannten Völkern in den 'Landschaften der Neuen Welt' vorliegen, belegen die sozinianische Behauptung nicht. Im Gegenteil: Die Indianer Südamerikas und die

¹⁹⁰⁷ "*esse aliquos, qui non credant Deum esse.*" SAS I, 74b.

¹⁹⁰⁸ "*Aliud est nescire, aliud scire non velle, quod sit Deus. Sunt, qui non quidem omni destituantur divinitatis sensu, eundem tamen in seipsis suffocent, & id, non quod sentiunt, sed quod sentire cupiunt, profiteantur: qui etsi ratiocinationes in corde suo excogitant adversus illum sensum, convincuntur tamen a conscientia propria. In illis ergo non taxatur defectus notitiae, sed affectus malitiae.*" SAS I, 75a, § 23

¹⁹⁰⁹ Vgl. dazu SAS I, 75a-b; auch 80a, § 31 (gg. Flacius).

¹⁹¹⁰ SAS I, 75a - 76b.

¹⁹¹¹ "*at fuisse aliquos ita atheos, ut omni prorsus opinione sensuque divinitatis caruerint, a nemine annotatum invenio.*" SAS I, 75b. Das ist das Fazit. Man vgl. zur Diskussion der Aussagen der antiken Religionskritiker SAS I, 75b-76a; vgl. auch Baur (Einsicht und Glaube I), S. 51-54.

Ureinwohner der Karibischen Inseln verehren Götter und kennen Priester¹⁹¹².

4.3 Die Belegstellen für die *notitia naturalis insita* und deren Verständnis

Der Schriftbeweis für die *notitia naturalis insita*¹⁹¹³ erfolgt aus Röm 2, 14f., näherhin aus den Ausdrücken 'Gesetz der Natur'¹⁹¹⁴ und 'Kraft des Gewissens'¹⁹¹⁵. Es gibt, so sagt die Schrift in Röm 2, 14f., eine natürliche Beachtung des Gesetzes (*naturalis legis observatio*). Denn wer von Natur aus das tut, was ein Gesetz fordert, in dem muss das Gesetz von Natur aus sein, nach dessen Vorschrift und Geheiß er handelt.¹⁹¹⁶

Eine solche von der Natur her gegebene Befolgung des Gesetzes setzt wiederum eine von der Natur her gegebene Kenntnis und einen von der Natur her gegebenen Willen zur Befolgung des Gesetzes voraus, andernfalls nicht einzusehen wäre, wie jemand das dem Gesetz gemäß Ehrenhafte tut, wenn er doch von Natur aus weder eine Kenntnis von, noch eine Hinneigung zu dem hat, was er tut¹⁹¹⁷. Wer aber von Natur her auf eine bestimmte Weise handelt, der besitzt gewiss ein eingeborenes Prinzip seiner Handlung. Wir nennen dieses von der Natur her gegebene Einsichten (*notitiae naturales*)¹⁹¹⁸. Das heißt nämlich - auch nach dem Sprachgebrauch der Schrift - 'von Natur her tun', was durch ein eingeborenes Prinzip oder durch einen natürlichen Instinkt, ohne vorhergehende Belehrung (vgl. 1 Kor 2, 14; Gal 2, 14; Eph 2, 3; Jud v. 20) getan wird.¹⁹¹⁹

Von den Heiden heißt es nun, dass sie das Gesetz haben und nicht haben. Das bedeutet: Das äußerlich vorgeschriebene offenbarte Gottesgesetz hatten sie nicht, hingegen aber das innen dem Geist eingeschriebene Gesetz.¹⁹²⁰

Der Inhalt des von Natur her durch das eingeschriebene Gesetz Geforderten entspricht den Forderungen des offenbarten Gesetzes. Dieses eingeschriebene Gesetz hatten sie in der Weise, dass sie sich selbst Gesetz waren (*sibi metipsis lex fuerint*). Das bedeutet: Durch sich, aus ihrer Natur heraus, ohne voraus gehende 'Information' oder Nachforschung kennen sie

¹⁹¹² Calov diskutiert die neu bekannten 'religionsphänomenologischen' Berichte "De provinciis ... novi orbis" (SAS I, 76a) in SAS I, 76a-76b. Als Quellen dienen ihm die Berichte eines Hieronymus Benzo (de Indiis occidentaliis), Mercator (über die Ureinwohner Virginias), Joseph Acosta (rerum Americanarum; über die Indianer in Peru) und Antonius de Herrea (Reg. Indiar.) über die Ureinwohner Mexikos, Christophorus Arcischewsky (De Tapujaris) und Johannes Lerijs (histor. Navig. in Brasil.; beide über die Ureinwohner Brasiliens).

¹⁹¹³ Vgl. im folgenden SAS I, 76b-79a.

¹⁹¹⁴ SAS I, 76b-78a.

¹⁹¹⁵ SAS I, 78a-b.

¹⁹¹⁶ "Qui enim natura faciunt ea, quae sunt legis, illis etiam natura inesse oportet legem, secundum cuius normam & dictamen operentur." SAS I, 76b, § 25.

¹⁹¹⁷ "Legis naturalis observatio praesupponit naturalem legis cognitionem, & instinctum : quum ne quidem intelligi possit, quomodo aliquis naturaliter agat honesta, si horum neque cognitio, neque instinctus naturalis sit." SAS I, 76b, § 25.

¹⁹¹⁸ "Qui φύσει operatur, is certe actionis suae principium habet φυσικῶς vel connatum, quod nos dicimus notitias naturales." SAS I, 76b, § 25.

¹⁹¹⁹ "Ea enim dicuntur φύσει peragi, quae per principium innatum, vel per naturalem instinctum sine praevia institutione" SAS I, 76b.

¹⁹²⁰ "Quia gentiles & habuisse legem dicuntur, & non habuisse. Hoc, quia extrinsecus praescripta lege caruere : *illud*, quia intrinsecus menti inscriptam legem habuerunt" SAS I, 76b.

das Gesetz, so dass 'mit Beginn ihrer Existenz' das Gesetz in ihnen vorhanden ist.¹⁹²¹

Dass eine solche 'innere Einschreibung des Gesetzes' vorliegt, sagt die Schrift mit dem Ausdruck, dass die Heiden das Gesetz in ihre Herzen eingeschrieben haben: "Weil der Schriftausdruck 'ins Herz eingeschrieben' beständig jede Art von Erwerb und jede Tätigkeit unsererseits ausschließt. Sie wird von dem gebraucht, was durch Zeugung oder Wiedergeburt eingepägt ist."¹⁹²²

Aus den religiösen Forderungen der Antike kann Calov zeigen, dass die Gesetzesforderungen nach beiden Tafeln des Dekalogs aufgestellt wurden¹⁹²³. Die Übereinstimmungen sind aber nicht zufällig. Der antike Forderungskatalog ist zwar aus verschiedenen Gesetzestexten kollationiert, belegt aber in seiner wenn auch additiv gewonnenen Vollständigkeit die Übereinstimmung von offenbartem und von Natur her eingeschriebenem Gesetz. Calov präzisiert allerdings nicht, ob nach seinem Verständnis die Übereinstimmung partiell oder total ist und verbleibt bei der vagen Aussage irgendeines naturgegebenen Gesetzes (*lex aliqua*).

Der anschließende Hinweis auf die Kraft des Gewissens soll zeigen, dass die 'Naturanlage', dem Gesetz entsprechend zu handeln, weder im Sinn eines 'schwachen Vorschlags', noch als heteronome Überformung zu verstehen ist, noch auch auf einer reflektierten moralischen Theorie beruht. Es ist unmittelbare Überzeugung jedes Einzelnen, dass es einen Gunst- und Vergeltungszusammenhang gibt, der nach dem Maßstab des rechten Verhaltens von Gott her in Kraft gehalten wird¹⁹²⁴. In der Kraft des Gewissens wird explizit von den Heiden - das soll der Einsatz des Argumentes mit Zitaten heidnischer Schriftsteller belegen - die Nähe des fordernden Gottes gespürt und von Menander sogar so benannt: "Allen Menschen ist das Gewissen Gott"¹⁹²⁵ - und zwar der gemäß dem inneren Buch der Natur richtig bestimmte. Die von Calov angeführten singulären Zitate werden nun wiederum bestätigt durch den *consensus omnium gentium*. Um mit Cicero zu fragen: "Wo ist ein Volk oder eine Art von Menschen, das nicht eine Wahrnehmung der Gottheit auch ohne ausgeführte Lehre hätte"¹⁹²⁶.

In diesem Zusammenhang widerspricht Calov auch Sozzinis Behauptung, Gott habe sich in einer Vielzahl von Offenbarungen im Verlauf der Geschichte immer wieder Einzelnen offenbart und weist somit die individualisierende Zerstückelung geschichtlicher Konstellationen zurück: "Denn gleichwie eine solche (Offenbarung) an viele Menschen in den früheren Zeitaltern ergangen ist, so ereignete sie sich doch nicht unzählige

¹⁹²¹ "per se, natura sua, sine praevia vel informatione vel indagatione lege instructi sint, adeo ut quamprimum existunt, lex in ipsis existat, quia ipsi sunt sibimetipsis lex, sine externa, & adventitia quadam opera." SAS I, 77a, § 25.

¹⁹²² "Qui enim cordi suo inscriptam habent legem, quum lege a Deo extrinsece praescripta careant, illis utique *intrinsece* lex aliqua inest, idque per naturam citra informationem, vel inventionem propriam. Quia *scriptio in corde* phrasi scripturae perpetua excludit omne acquisitum, omnemque operam nostram, & de his dicitur, quae impressa sunt vel per generationem, vel per regenerationem (Jer 17, 15; 31, 31; Hebr 8, 10; 2 Kor 3, 3)." SAS I, 77a.

¹⁹²³ Dazu SAS I, 77b-78a.

¹⁹²⁴ "vis (Kasus geändert) conscientiae, quae unumquemque convincit, Deum esse, qui paenas, & praemia rependat pro meritis." SAS I, 78a, § 26.

¹⁹²⁵ "cunctis hominibus conscientia est Deus." SAS I, 78a, § 26.

¹⁹²⁶ "*Quae est genus, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam Deorum?*" SAS I, 78b, § 27.

Male." Wenn Sozzini das religiöse Verhalten der Völker in seiner Verbreitung und Distinktheit durch unmittelbare Offenbarung erklären will, dann ist er gezwungen anzunehmen, dass beinahe jeder eine solche Offenbarung empfangen hat: "So wird Sozzini gänzlich unbedacht, wenn er fest behauptet, dass alle, die mit der Meinung von der Gottheit vertraut waren, eine unmittelbare göttliche Offenbarung besessen haben."¹⁹²⁷

Die zweite biblische Grundaussage, auf die Calov zurückgreift, ist die von der Imago Dei. Reste der imago sind auch heute noch im Menschen vorhanden: "Die Imago Dei bestand, was die Beschaffenheit des Geistes betrifft, in der Weisheit und Erkenntnis Gottes (Kol 3, 10). In welchem Umfang auch immer die imago Dei durch den Fall verlorengegangen ist, so sind doch Spuren und Reste von ihr im Menschen zurückgeblieben. Ihretwegen wird der Mensch auch nach dem Fall bezeichnet als 'geschaffen nach dem Bilde Gottes' (Gen 9, 6)."¹⁹²⁸ Diese 'Reste' sind hinsichtlich der *notitia naturalis* 'erkenntnistheoretisch relevant': "von der mitgeschaffenen Gottebenbildlichkeit sind, nach ihrer Zerstörung durch die Sünde, gewisse Fünkchen der Kenntnisnahme Gottes im Verstand des Menschen übrig geblieben, einige grobe Reste der erstgeschaffenen Weisheit sind noch vorhanden. Daher ist es auch gestattet zu schließen, dass die natürliche Kenntnisnahme Gottes, die im Menschen nach dem Fall vorhanden ist, nicht die Fähigkeit oder Anlage des Gotteserkennens selbst ist, sondern eine gewisse Vervollkommnung einer geistigen Fähigkeit."¹⁹²⁹

Durch den Rekurs auf die Imago Dei begründet Calov die *notitia naturalis* schöpfungstheologisch. Die *notitia naturalis* leitet sich von der imago Dei her. Doch ist die ursprünglich vollständige Weisheit und Erkenntnis in der *notitia naturalis* auf einen unzusammenhängenden Rest reduziert. Obwohl die Würdeaussage bestehen bleibt, dass der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen sei, ist das Ableitungsverhältnis der *notitia naturalis* von der imago Dei nicht ungebrochen. Die *notitia naturalis* ist nicht die bloß quantitativ und qualitativ geminderte Erkenntnisfähigkeit der imago Dei. Verglichen mit dieser sind die Einsichten der *notitia naturalis* isoliert, formlos und ohne den ursprünglichen Zusammenhang (*scintillulae*, *rudera*). Ihren Ort hat die *notitia naturalis* im Intellekt. Dort ist sie aber kein von Natur her vollständig ausgebildetes, für sich bestehendes Einsichtsvermögen, sondern sie ist einer geistigen Fähigkeit als deren Vervollkommnung beigeordnet. Die *notitia naturalis* erscheint so als ein Vermögen, das eingereiht ist unter die natürlichen Erkenntnismittel; zugleich vervollkommnet es diese und öffnet deren Befähigung zur Einsichtnahme hin auf die ursprüngliche Erkenntnis, die der Mensch von Gott besessen hat.

¹⁹²⁷ "quia utut multis ea facta sit prioribus seculis, innumeris tamen quoque eadem non obtigit, ut temerarius omnino fit Socinus, si omnes, qui divinitatis opinione imbuti erant, divinam patefactionem immediatam habuisse contendat." SAS I 78b.

¹⁹²⁸ "Ea quantum ad *mentem* hominis, sita erat in *sapientia*, & *cognitione Dei*. (Kol 3, 10) Utut autem deperdit sit imago Dei per lapsum, remansere tamen *vestigia* & *reliquiae* nonnullae in homine, ob quas etiam homo post lapsum *conditus* dicitur *ad imaginem Dei* (Gen 9, 6)." SAS I, 79a.

¹⁹²⁹ "de concreata imagine Dei, post destructionem ejusdem per peccatum, reliquae sunt *scintillulae* quaedam *notitiae Dei* in mente hominis, supersunt *rudera* nonnulla *sapientiae primigeniae*. Unde colligere etiam licet, *θεογνωσίαν* naturalem, quae homini post lapsum inest, non esse ipsam *facultatem vel potentiam cognoscendi Deum*, sed *facultatis intellectualis perfectionem aliquam*" SAS I, 79a. Man beachte hier Calovs sprachliche Unterscheidung zwischen einer *cognitio Dei*, die dem Menschen mit der imago ursprungshaft zukam und der *notitia Dei*, die der Mensch nach dem Fall besitzt.

4.4 Zusammenfassung

Das Dargestellte sei an dieser Stelle der Übersichtlichkeit halber wiederum kurz zusammengefasst:

1. Die Sozinianer verneinen, dass es eine in die Natur des Menschen eingepflanzte Kenntnisnahme der Gottheit, d.h. ihrer Existenz und ihrer Sorge für die Schöpfung insgesamt wie für den einzelnen Menschen, gibt.

2. Sozzini spricht zwar von einer natürlichen Fähigkeit des Menschen, zwischen gerecht und ungerecht zu unterscheiden und bezeichnet sie als eine Art inneres Wort Gottes, sofern der durch sie geleitete Mensch so handelt, wie das Wort des Gesetzes fordert. Doch ist das Verständnis von 'Wort Gottes' bildhaft. Denn es bezeichnet nicht eine Anrede, die unmittelbar aus der menschlichen Natur hervorgehend, am Ort des Gewissens, ihre fordernde Gestalt erhält. Wort Gottes bedeutet hier: Der Vergleich der Forderungen des Wortes Gottes mit den Ergebnissen dieses natürlichen Unterscheidungsvermögens ergibt, dass die jeweiligen 'moralischen Urteile' und 'Forderungen' übereinstimmen.

3. Crell und Schmalz vertreten die Ansicht, es gebe eine Kenntnisnahme der Gottheit, die der Mensch allein durch das Licht der Natur und der rechten Vernunft erlangt. Hier liegt ein natürlicher Instinkt als Fähigkeit des Erkennens (*potentia cognoscendi*) zugrunde. Dieser wird, schon von seinem Ursprung her, nur unter der Beteiligung vernünftigen Erwägens ausgebildet. Ein in der Natur des Menschen angelegtes Empfindungsvermögen für die Gottheit, das 'vor und ohne' vernünftige Einsichtnahme vorhanden ist - also eine *notitia naturalis insita* in eigentlichem Sinn nach Calovs Verständnis - lehnen beide hingegen ab.

4. Die philosophische Begründung für diese Position bietet das aristotelische Axiom: Nichts kann gewusst werden, was nicht vorher in den Sinnen war. Jeder Kenntnisnahme von Etwas geht die sinnliche Bekanntschaft damit und die vernünftige Bearbeitung des durch die Sinne bekannt Gemachten voraus. Wie immer der Gang des Erkennens und die an ihm beteiligten 'Organe' genau bestimmt sein mögen und miteinander zusammenhängen: Grundsätzlich ist 'Bekanntes' gleichzusetzen mit 'durch die Tätigkeit der Vernunft Bekanntes'.

5. Aus der Schrift wollen die Sozinianer zeigen, dass diese keine allgemeine, allen Menschen angeborene Kenntnisnahme der Gottheit kennt. Die 'biblische Begründung' der Sozinianer beruht auf der Voraussetzung, dass 'aus Glauben (bekannt)' und 'religiös bekannt' synonym sind. Unter dieser Voraussetzung benennt die Schrift in Hebr. 11, 6 die Möglichkeit, dass es Menschen gibt, die ohne religiöse Kenntnisnahme sind. Die Erwähnung Henochs in diesem Zusammenhang besagt, dass das 'zum Glauben Kommen' ein Sonderfall ist.

Ausdrücklich widerlegt werde die Annahme einer allen Menschen eingeborenen *notitia naturalis* durch diejenigen Psalmstellen, in denen die Schrift konstatiert, dass es Menschen gibt, die davon überzeugt sind, dass kein Gott ist.

6. Empirisch belegt wird diese Ansicht durch Belege von Religionslosigkeit Einzelner und ganzer Völker, in zeitlicher Erstreckung von der Antike bis zur Gegenwart.

Für Calov gilt:

1. Dem Menschen ist eine in seiner Natur gelegene Kenntnisnahme der Gottheit angeboren.
2. Calovs Verständnis der *notitia naturalis insita* ist abzugrenzen gegenüber zwei alternativen Positionen: (a) Dem Menschen kommen von Natur her allgemeine Vorstellungen (*notiones communes*) zu, die derart ausgeprägt sind, dass der Mensch von Natur aus, allen vernünftigen Erwägungen voraus, in seinem Erkenntnisorgan über die ausdrückliche Überzeugung (*habitus*) verfügt, dass Gott ist. (b) Der Mensch besitzt von Natur aus eine Fähigkeit zu erkennen (*potentia cognoscendi*), die ihn in die Lage versetzt, vernünftig zu erschließen, dass Gott ist.
3. Das Proprium der Position Calovs besteht in folgendem: Von Natur aus verfügt der Mensch über eine allem vernünftigen Erkennen voraus gehende unausgestaltete Vorprägung (*habitus analogon habitui*) des Geistes, die als eine Art beständig aktives Empfindungsvermögen Gott in ungestalteter Form zur Kenntnis nimmt. Durch die Ausübung der Vernunft wird das so Bekannte aktuelle Kenntnisnahme der Gottheit im Sinn einer vom Geist erfassten ausdrücklichen Gestalt. Daher führt die Verneinung einer ausdrücklichen, apriorisch gegebenen Verstandesform (*species expressa*) nicht zur Verneinung einer dem Menschen durch die Natur eingepflanzten habitualen Kenntnis.
4. Diese Annahme einer Prägung des Geistes, die ohne Tätigsein des Geistes von Gott her eingeprägt vorhanden ist und einem vernünftig ausgebildeten *Habitus* gleicht, lässt sich philosophisch mit Aristoteles' *Habitus*lehre vermitteln. Zwar muss das Axiom 'nichts ist im Verstand, was nicht vorher im Sinn gewesen ist' eingeschränkt werden - gilt es doch nur von den geistigen Formen (*species intelligibiles*), die kraft der geistigen Abstraktion aufgefasst werden, nicht aber von den *Habitus*, die dem Intellekt vor aller Abstraktion innewohnen können. Aristoteles' eigene Position ist offen für eine solche Einschränkung. Letztlich ist diese erkenntnistheoretische Diskussion aber immer von den theologischen Sachfragen her zu entscheiden, die sie berührt.
5. Es gibt einen Unterschied zwischen 'religiös bekannt' und 'aus Glauben bekannt', und zwar nach Vollzug (*revelatio*), Applikationsweise (*fiducialis apprehensio*) und Nutzen (heilbringend). Allerdings besteht keine ausschließende Alternative. Es kann also dieselbe theologische Sache auf der Ebene des Wissens aus der Schrift und aus der Vernunft bekannt sein.
6. Die Aussagen der Schrift, die die Leugnung Gottes einzelner Menschen wiedergeben, geben nicht einem Mangel an Kenntnisnahme Ausdruck, sondern sind als 'Verstellungen' zu verstehen: Der Mensch empfindet die Nähe Gottes, die er aus eigener Sündhaftigkeit nicht wahrhaben und von deren 'Irrtümlichkeit' er sich überreden will. Die Leugnung Gottes ist in Wirklichkeit 'Selbstbeschwörung'.
7. Die Schrift spricht von der *notitia naturalis insita* als dem 'eingeschriebenen Gesetz' und als 'Kraft des Gewissens'. Schöpfungstheologisch wird beides zurückgeführt auf die *imago Dei*.
8. Es lässt sich empirisch belegen, dass die Völker zu allen Zeiten von Natur eine Kenntnisnahme Gottes besaßen, die Calov im Sinn eines allgemeinen,

christlich unbestimmten Gottesbegriffes versteht¹⁹³⁰. An den religiösen Äußerungen antiker Schriftsteller belegt Calov, dass die religiösen Forderungen des eingeschriebenen Gesetzes dem Umfang nach denen des offenbarten Gesetzes entsprechen, wobei Calov wie oben erwähnt den Grad der Übereinstimmung im Vagen belässt.

4.5 Auswertung der Kontroverse mit den Sozinianern um die Natürliche Theologie

Die Kontroverse um die natürliche Theologie betrifft in aller Allgemeinheit die Rationalität der Theologie. Der sozinianische Ansatz insgesamt ist der Versuch zu neuer Eindeutigkeit des Christlichen aus dem Grunde humaner Rationalität. Dazu geben die Sozinianer, wie oben entfaltet, Maßstäbe 'vernünftiger Überprüfbarkeit' für die theologischen Aussagen an. Eine *notitia naturalis* bzw. eine Offenbarung Gottes im inneren oder äußeren Buch der Natur lehnen die Sozinianer als nur behauptete gottgesetzte 'Objektivität' ab und setzen dagegen kontingente Offenbarungen als Ursache für religiöse Kenntnisse der Völker.

Die Ablehnung der *notitia naturalis* entspricht dem gesamten sozinianischen Ansatz. Dabei ist die sozinianische Position, Calovs Referat als zuverlässig angenommen, wenig überzeugend – zu gezwungen ist der Umgang mit biblischen-exegetischen oder empirischen Belegen für die *theologia naturalis acquisita* oder *insita*. Das führt zur Frage nach dem Motiv, aus dem die Sozinianer trotz starker Gewichtung der Ratio beide Formen natürlicher Theologie ablehnen. Eine Antwort dürfte darin liegen, dass jede Form natürlicher Gotteskenntnis den Evidenzcharakter der neuen Jesusreligion abschwächt. Denn wenn es so wäre, dass der Mensch aus dem Buch der Natur durch Reflexion zu der Überzeugung kommen kann, dass Gott ist, dass er die Schöpfung bewahren und den Menschen helfen will, so hindert nichts - nach den eigenen Voraussetzungen der Sozinianer -, dass sich die Menschen, je nach innerer Qualifizierung, zwar ohne Kenntnis des Ewigen Lebens als Verheißungsgut, doch angetrieben von dem eigenen religiösen Verlangen, 'auf den Weg begeben'. Dann wäre das religiöse Angebot, zu dem das innere Verlangen bei den *viri probi* bereits vor der Begegnung mit dem Offenbarungswort stimmt, immer schon, d.h. seit Anbeginn der Schöpfung allen qua natürlicher 'Ausstattung' zugänglich. Folglich wäre die Jesusreligion nicht mehr notwendig.

Auch andere Annahmen des sozinianischen Heilskonzepts sind mit einer natürlichen Theologie nicht vereinbar: weder die spekulativ-platonische Annahme von kontingenten Offenbarungen der in den Tiefen der Gottheit verborgenen Wahrheiten an religiös begabte Einzelne, noch das theologische Wahrheitskriterium, der Abgleich des Offenbarten an den Maßstäben intersubjektiver Evidenz im Modus eines 'Urteils auf Abstand'. Denn für die 'Individualoffenbarungen' gilt, dass sie nach Urheber und Inhalt rational eindeutig identifizierbar sind. Hinsichtlich des Verständnisses theologischen Wahrheitsgewinns beharren charakteristischerweise auch diejenigen Sozinianer, die das Vorhandensein einer *notitia naturalis acquisita* annehmen, darauf, dass alle natürliche Kenntnisnahme von Gott aus einer tätigen Vernunft ursächlich entsteht. Die Rationalität theologischer

¹⁹³⁰ 'ante omnia cole Numen' (SAS I,77a) wird zustimmend von Calov zitiert.

Aussagen ist deshalb erforderlich, weil erst rationales Erkennen überhaupt Erkennen von etwas ist. Auch wenn die Sozinianer das Phänomen Religion nicht kritisch entlarven wollen, so wollen sie doch darüber aufklären, dass Religion den Maßstäben der Ratio folgt. Die dem Menschen begegnende äußere Welt und auch die Phänomene der Innenwelt verweisen nicht auf ein 'Mehr an Wirklichkeit', sondern werden unter dem Diktat der Rationalitätsforderung als in sich geschlossene Kausalzusammenhänge interpretiert, vergleichbar den 'theologischen Aussagen', die auch nicht ein über das Rationale hinausgehendes 'Mehr' besitzen. Das Neue ist grundsätzlich nur eine Erweiterung des Alten.

Aus dem sozinianischen Ansatz folgt zwangsläufig der Vorwurf an ein theologisches Denken, das ein 'vorrationales' und ein 'übrationales' Erkennen Gottes annimmt, dass es gezwungen sei, theologisches und vernünftiges Erkennen im Sinn zweier Wahrheitsbereiche auseinander fallen zu lassen.

Diese verschiedenen Motive verdeutlichen die Gründe für die sozinianische Abwehr der natürlichen Theologie, ohne dass die Argumente dadurch jedoch plausibler werden.

Im Widerspruch zu der sozinianischen Reduktion, die als werthaltiges Erkennen nur ursprungshaft rationales Erkennen zulässt, formuliert Calov, bestimmt durch die Aussagen der Schrift, das weit komplexere Verständnis von der Rationalität theologischer Aussagen. Zuerst einmal gibt es zwei Prinzipien theologischer Erkenntnisse, das Buch der Schrift und das Buch der Natur, unterschieden nach innerem und äußerem Buch. Buch der Natur ist dabei so umfassend zu verstehen, dass als 'natürliches Erkennen' neben den natürlich-theologischen auch die philosophischen Einsichten gelten. Die Kenntnisnahme Gottes, die aus dem Buch der Natur hervorgeht, ist im Unterschied zur Schriftoffenbarung zwar nicht heilssuffizient. Dennoch sind diese natürlichen Einsichten ausgezeichnet. Sie gehen auf Gott selbst zurück, da Gott das Buch der Natur offenbart hat. Das Erkennen schließlich geschieht mittels Prinzipien, die als Reste der Imago Dei von Gott selbst dem Menschen eingeschaffen sind.

Die *notitia naturalis Dei* ist dabei vorrational. Im Verstand des Menschen ist vor aller Betätigung der Vernunft eine einem Habitus ähnlich geartete Prägung, eine Art Empfindungsfähigkeit für die Gottheit, die durch die Betätigung der Vernunft zu aktualen, inhaltlich bewussten Einsichten ausgebildet wird. Als unausgebildetes Empfindungsvermögen besteht die *notitia naturalis* (a) aus unausgebildeten *notiones communes* und (b) dem ins Herz eingeschriebenen Gesetz und der Kraft des Gewissens.

Hier könnte man einwenden, dass Calov durch eine Minimalbeschreibung dessen, was unter natürlicher Theologie qua Phänomen 'gefordert' sei¹⁹³¹, einen beliebig weiten Rückzugsraum eröffne. Es ist aber nicht der Fall, dass Calov den Streit um die Inhalte der natürlichen Theologie aufgibt. Er hat vielmehr ausdrücklich festgestellt, dass die Kontroverse in der Wurzel um das Vorhandensein und die Beschaffenheit jener 'Empfindungsfähigkeit für die Gottheit' geht. Der Streit um die Inhalte ist sekundär, weil – in 'Calovs anthropologischer Konzeption' – sich im Zuge des Welterkennens die apriorischen *notiones communes* zu einem Kanon von aktiv gewussten

¹⁹³¹ Vgl. oben die Bestimmung des *Status Controversiae* auf den Seiten 360 – 367.

Sätzen ausbilden: Gott ist, Gott regiert die Welt und erhält einen Lohn- und Vergeltungszusammenhang aufrecht.

Die Rückführung der natürlichen Erkenntnis insgesamt auf die Offenbarung Gottes in der äußeren und inneren Natur soll dabei folgendes leisten: Calov will die Reduktion von 'Natur' auf 'natürliche Vernunft' vermeiden. Dazu dient die Rede von der oben entfalteten *revelatio generalis sive naturalis*. Das Erkennen der Ratio ist schon in der Naturbetrachtung theologisch qualifizierbares 'Erkennen'. Rationales Gotteserkennen ist dabei in verstellter Weise auf jenes Wirkliche (Gott) bezogen, das die Schriftoffenbarung hervorbringt. Ihrem Ursprung nach ist die in der Schrift offenbarte Wirklichkeit mit der in der Natur offenbarten identisch. So soll gewährleistet werden, dass das natürliche Erkennen nicht in Widerspruch zum Erkennen der Offenbarung stehen kann.

Das vorvernünftige 'Wahrnehmen Gottes' erlaubt die folgenden Zusammenhänge auszusagen: Die Reflexion erschließt nichts Abwesendes, sondern hebt Anwesendes hervor. Die Ratio kann in der Theologie immer nur eine Klärung und Entfaltung des Vorgegebenen leisten, letztlich beurteilen kann sie es keinesfalls.

Für die Beurteilung von Calovs Position ist entscheidend, wie er das Verhältnis von *notitia naturalis* zu *notitia revelata* denkt; oder anders: in welcher Weise er die beiden Prinzipien theologischen Erkennens dem Gesetz und dem Evangelium zuordnet. An diesem Punkt lässt sich aber feststellen, dass in Calovs Position verschiedene Motive unausgeglichen nebeneinander bestehen.

Prima facie weist Calov die *notitia naturalis* eindeutig dem Gesetz zu: Sie ist nicht heilssuffizient und gibt die Forderungen Gottes, die unerfüllbar sind, wieder. Allerdings wurde schon oben bei der Erläuterung des Unterschiedes zwischen offenbarter und natürlicher Gotteserkenntnis hinsichtlich ihrer Wirkung und ihres Gebrauchs eher beiläufig vermerkt, dass Calov absichtlich oder ohne Blick für die Differenz die qualitative Antithetik zwischen *notitia revelata* und *notitia naturalis* unter der Hand in eine quantitative Graduierung umgestaltet, die er dann doch wieder als antithetische behauptet¹⁹³². Diese Beobachtung lässt sich bestätigen: Auf der einen Seite bestimmt Calov in der Auseinandersetzung mit Sozzinis Argument gegen die *notitia naturalis insita* aus Hebr 11, 6¹⁹³³ die Differenz zwischen natürlicher und offenbarter Theologie in der *fiducialis apprehensio* der *cognitio revelata*, nicht aus deren weiter reichendem kognitiven Gehalt; damit ist die Differenz beider ganz soteriologisch bestimmt.

Auf der anderen Seite setzt Calov in der Bestimmung des Kontroversstandes mit dem 'assurgere' das natürliche Welterkennen mit der *notitia naturalis acquisita* gleich. Natürlich trifft es zu, dass Welterkennen theologisch umgriffen ist; dennoch ist die Verwendung des Ausdrucks 'verräterisch', weil die Summe der Einsichten über die Welt theologisch qualifiziert nicht 'assurgere' im positiven Sinn einer 'Annäherung nach oben' sein kann. Auch die Reste des platonischen Partizipationsmodells, die in der 'anthropologischen Fundierung' der *notitia naturalis insita* kenntlich werden, wenn Calov von einer 'habitualen, von Gott eingepflanzten Kenntnis'

¹⁹³² Vgl. oben Seite 363.

¹⁹³³ Vgl. oben Seite 383f.

spricht, lässt aufmerken¹⁹³⁴, deuten sie doch auf eine qua Schöpfungssetzung immer schon vorhandene oder ungebrochene Teilhabe des Menschen an theologischen Einsichten hin. Calovs Position ist nicht im letzten daraufhin geklärt, ob natürliche und offenbarte Theologie durch eine qualitative Differenz (Gesetz-Evangelium) oder konstitutiv (auch) durch ein quantitatives Mehr bestimmt sind.

Diese Unausgeglichenheit erweist sich aber als ein wesentlich-problematischer Zug, der am Verständnis der ratio sana aufbricht. Die ratio sana ist ja die bereits von der Theologie her in ihre Grenzen eingewiesene natürliche Vernunft, nicht der unaufgeklärt-unvoreingenommene Vernunftgebrauch der Heiden. Die Würdeaussagen kommen entsprechend nicht dem natürlichen Erkenntnisvermögen in seiner Verderbtheit zu, sondern der Vernunft, wie sie von der Theologie her legitimiert 'sein sollte'. Sofern die ratio sana schöpfungstheologisch von der Imago Dei abgeleitet wird, bildet die ratio sana ein 'evangelisches Residuum' innerhalb des Gesetzeszusammenhangs, da ihre Fähigkeiten nicht mehr im Modus des Angebotes formuliert, sondern als 'bessere Vernunft' schlichtweg beansprucht werden. Calov harmonisiert damit das natürliche Einsichtsvermögen der Ratio mit ihrer Fähigkeit oder Leistung im 'auslegenden Erfassen' der Credenda als Funktion des Glaubens derart, dass er den Problemstand der anschließend geführten Auseinandersetzung mit Flacius und Hoffmann um die Erkenntnisleistung der Vernunft des Sünders schlicht unterbestimmt.

Auch der Gedanke der corruptio droht primär quantitativ maximiert verstanden zu werden, weil gleichzeitig mit der corruptio die 'formale Intaktheit' des Erkenntnisvermögens vorhanden ist.

Berücksichtigt man aus dem vorhergehenden Kapitel, dass auch die offenbarte Theologie der Ratio als Erkenntnisorgan zugeordnet wurde, so ist in der späteren Analyse der Begründung der Metaphysik zumindest zu prüfen, ob nicht Calov in der Folge, bzw. historisch genauer als Ausdruck jener Harmonisierungen sogar ein umfassend rationales Verständnis von Einsicht begründet, das die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium einebnet. Der von der verderbten Vernunft usurpierte Allgemeinheitsanspruch hätte sich, zumindest in Teilen unaufgeklärt, durchgesetzt.

¹⁹³⁴ Vgl. oben Seite 374.

5. Präzisierung der Erkenntnisleistung der natürlichen Vernunft in theologischen Fragen anhand der Thesen Flacius' und Hoffmanns

5.1 Flacius' Verneinung der *notitia naturalis*

5.1.1 Darstellung der Auseinandersetzung

Im Folgenden setzt Calov sich mit den durch Flacius und Hoffmann vertretenen Extrempositionen auseinander. Flacius hatte, aufgrund der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur eine *notitia naturalis insita Dei* vollständig verneint. Hoffmann hingegen hatte die konträre Position bezogen. Der Mensch erkennt von Natur her etwas von Gott. Dies ist aber nur wahr nach den Maßstäben der menschlichen Vernunft, hingegen falsch nach den Maßstäben der offenbarten Erkenntnis. Im Schlagwort bedeutet dies: Den Dingen kommt eine doppelte Wahrheit zu; was in der Philosophie wahr ist, ist in der Theologie falsch, und umgekehrt. Beide Positionen konturieren das bisher entfaltete Verständnis der *notitia naturalis insita*¹⁹³⁵.

Nach Flacius' Überzeugung "kann nicht zugegeben werden, dass irgendwelche wahren Prinzipien oder irgendeine Kenntnisnahme des einen Gottes und seiner Weltregierung noch im Menschen ist."¹⁹³⁶ Flacius verneint aber nicht jegliche *notitia naturalis*. Er bestreitet die *notitia naturalis insita*: Es seien dem Menschen keine Prinzipien angeboren, die zur Kenntnisnahme Gottes führen. Wohl aber nimmt Flacius an, dass es eine *notitia naturalis acquisita*, also eine Einschreibung der Vorschriften der Zweiten Tafel des Gesetzes in den menschlichen Geist, sehr wohl gibt¹⁹³⁷. Auch bestreitet Flacius nicht gänzlich, dass im Menschen von Natur aus irgendeine Kenntnisnahme der Gottheit ist. Doch sei sie voller Irrtum und somit eine Verfälschung¹⁹³⁸: "Daher sei, sagt er, irgendein trügerisches, fälschliches und täuschendes Licht oder erste Prinzipien, oder vielmehr Samen des Aberglaubens, des Irrtums, der Abgötterei im Menschen von Natur aus, nicht aber irgendwelche wahren Prinzipien von Gott oder der Kenntnisnahme des einen wahren Gottes, seiner Vorhersehung und der Schöpfung."¹⁹³⁹

Gegen Flacius wendet Calov die folgende Differenzierung ein: "Zuerst muss zwischen der natürlichen Kenntnisnahme über Gott in sich betrachtet (*per se*) und der dieser Kenntnisnahme anhängenden Unvollkommenheit und Verderbtheit unterschieden werden."¹⁹⁴⁰ Es war ja gezeigt worden, dass sich

¹⁹³⁵ Vgl. im Folgenden SAS I, 79a-82a, §§ 29-33.

¹⁹³⁶ "*Quod aliqua vera principia aut notitia unius Dei, ejusque gubernationis sint adhuc in homine, concedi non potest.*" SAS I, 79a.

¹⁹³⁷ "Flacium non inficiari notitiam Dei naturalem *acquisitam, sed innatam*"; "Non omnes notitias naturales tollit Flacius, sed *notitiam Dei: Secundae tabulae praecepta inscripta menti hominum* etiam post lapsum fatetur ... at primae tabulae praecepta Deum concernentia post lapsum inscripta esse natura inficiatur, adeoque principia innata de Deo negat" SAS I, 79a.

¹⁹³⁸ "*Notitiam aliquam Dei in homine natura esse, non omnino repugnat Flacius, sed plenam errore, ac impostura*" SAS I, 79a.

¹⁹³⁹ "ideoque *fallax quoddam, imposturium, ac deceptorium lumen, aut prima principia, vel semina superstitionis, erroris, idololatriae in homine esse natura dicit, non autem vera aliqua de Deo principia, aut notitias unius veri Dei, & providentiae ejusdem, ac creationis.*" SAS I, 79a.

¹⁹⁴⁰ "Primo distinguendum esse inter *naturalem de Deo cognitionem per se, & cognitioni adhaerentem vel conjunctam imperfectionem & corruptionem.*" SAS I, 79b.

eine Kenntnisnahme Gottes, begründet in den schöpfungsursprünglichen Einprägungen, über den Fall hin durchhält¹⁹⁴¹, "auch wenn seine Unvollkommenheit ungeheuer groß ist und diese darüber hinaus verbunden ist mit einer verkehrten Neigung zu Irrtümern, Aberglauben und Götzendienerei, die aus dem Fall und der Verderbtheit des Menschen entstehen."¹⁹⁴²

Daraus folgt wiederum, dass "diese nicht völlig entgegengesetzt sind, irgendeine Kenntnisnahme von Gott und eine große Neigung zum Götzendienst oder auch zum Atheismus; sondern sie können ohne Frage zusammenkommen und miteinander in demselben Subjekt im Stand des Menschen nach dem Fall bestehen."¹⁹⁴³ Aber nicht nur Leugnung Gottes und Gegebenheit der *notitia naturalis Dei* können im selben Subjekt bestehen; auch offenbarte Gotteserkenntnis und qua natürlicher Vernunft erschlossene Einsicht können im selben Subjekt miteinander bestehen und sind nichts Entgegengesetztes: "Weil jene (offenbarte Erkenntnis) die natürliche Kenntnisnahme nicht austreibt, sondern diese voraussetzt, diese nicht tötet, sondern vervollkommnet." Auch Glauben und Wissen von Gott können miteinander bestehen: "So können wir auch sagen, dass wir Gott glauben und Gott wissen; man darf hingegen nicht verneinen, dass wir wissen, weil wir Gott glauben. Wir wissen nämlich durch einen Beweis der Ratio ..., dass Gott ist und wir glauben dennoch auch durch die Erleuchtung des Hl. Geistes, dass Gott ist. Warum sollen nicht auch diese zusammen bestehen können, dass wir durch eine eingeborene Kenntnisnahme wissen und glauben durch die offenbarte Kenntnisnahme."¹⁹⁴⁴

5.1.2 Auswertung

Calovs Argumentation gegen Flacius läuft auf den Vorwurf hinaus, dass Flacius, auf der Ebene äußerlicher empirischer Phänomene verbleibend, die *notitia naturalis insita* als ein im Menschen angelegtes Vermögen verneint. Denn, so will Calov Flacius' Behauptung als Missverständnis aufklären und die daraus hervorgehende Verneinung der *notitia naturalis insita* als 'Folgefehler' nivellieren, es sei zu differenzieren zwischen dem intakten Vermögen zur Kenntnisnahme der Gottheit und seiner Unvollkommenheit, verbunden mit der sündhaften Verderbtheit des Menschen; dies führt dazu, dass Kenntnisnahme von Gott und Atheismus im selben Menschen zusammenkommen können. So scharfsinnig die Differenzierungen sind, mit denen Calov Flacius begegnet, es bleibt der Eindruck, dass er das Problem nicht zu greifen bekommt. Calov sieht gar nicht, dass Flacius' Anliegen nicht die Analyse der 'anthropologischen Beschaffenheit' des Menschen ist, sondern dass Flacius die Radikalität der Abstoßung des Heilsangebotes

¹⁹⁴¹ "Illam e *notitia Dei homini primo in creatione inscripta reliquam statuere possumus*" SAS I, 79b.

¹⁹⁴² "etiamsi omnino magna sit ejus imperfectio, eaque insuper conjuncta sit cum mentis inclinatione prava ad errores, superstitiones, & idololatriam e lapsu & corruptione hominis oriunda." SAS I, 79b.

¹⁹⁴³ "Haec ergo non sunt opposita prorsus ἀσύστατα *cognitio aliqualis de Deo, & inclinatio magna ad idololatriam, vel etiam atheismum* : sed omnino concurrere & consistere possunt in eodem subjecto in statu hominis post lapsum." SAS I, 79b.

¹⁹⁴⁴ "illa non seponit, sed praesupponit hancce, non interficit, sed perficit ... Sic & *credere* dicimur Deum & *scire*, non autem ... negandum est *nos scire; quia credimus Deum. Scimus enim per demonstrationem rationis* ... quod sit Deus; & *credimus* tamen etiam per illuminationem Spiritus, Deum esse. Quidni ergo etiam haec consistere possint, quod sciamus per *notitiam innatam*, credamus per *notitiam revelatam*" SAS I, 80b.

durch den natürlichen Menschen fassen will, aufgrund deren der natürliche Mensch qua natürlichem Einsichtsvermögen alles, was er über Gott 'erkennt', usurpiert und missbraucht. Flacius macht dabei unrichtiger Weise aus dem Vollzug der Abstoßung der Credenda den Menschen zum Täter der Abstoßung; das ist aber nicht er, sondern die in ihm wirkende Sünde. Aus der Qualifizierung des Menschen als Sünder im Selbst- bzw. Außenurteil wird damit eine vom Sünder qua Täter hergestellte Qualität. Diese verfehlte Bestimmung der anthropologischen Situation lässt sich aber nicht durch eine ebenfalls unrichtige Differenzierung, dem quantifizierenden Bewertungsmodell der *ratio corrupta*, wiedergeben und auch nicht widerlegen. Denn es ist nicht verständlich, inwiefern die schöpfungsursprünglichen Einprägungen in ihrem permanenten Missbrauch von dem 'Vermögen in sich betrachtet' unterschieden werden können. Anders gesagt: Der Vollzug der Ablehnung, der aus der Grundbestimmung des ganzen Menschen als 'Fleisch' entsteht, lässt keinen Raum für einen intakten Rest an Gotteserkenntnis. Das 'totus homo caro', von dem Flacius offenkundig ausgeht, kann Calov mit der Differenzierung zwischen dem intakten Vermögen und seiner verkehrten Verwendung jedenfalls nicht einholen. Aber Calov bleibt nicht nur hinter einem Erfassen des durch die Bibel formulierten Problemstandes bzw. dessen Wiedergabe durch Flacius zurück; auch sein eigenes 'Lösungsmodell' ist kritisch zu hinterfragen: An Calovs Unterscheidung zwischen der formaliter intakten Fähigkeit zur Einsichtnahme und dem depravierten Vollzug wiederholt sich jenes problematische Nebeneinander von qualitativer und quantitativer Differenz zwischen *notitia revelata* und *notitia naturalis*. Dies konturiert die Auseinandersetzung mit Hoffmann.

5.2 Hoffmanns Thesen über die doppelte Wahrheit

5.2.1 Darstellung der Auseinandersetzung

Diese Untersuchung über Hoffmanns Thesen von der doppelten Wahrheit in einer Schrift, die sich mit dem sozinianischen Verständnis der *notitia naturalis* auseinandersetzt¹⁹⁴⁵, ist dem äußerlichen Motiv nach veranlasst durch die Behauptung des Sozinianers Adam Goslaw¹⁹⁴⁶, alle Lutheraner ohne Unterschied würden Hoffmanns Lehre vertreten: 'Sie setzen zwei einander entgegenstehende Wahrheiten fest, eine philosophische und eine theologische'¹⁹⁴⁷.

Hoffmanns Position lässt sich durch die folgenden Kernaussagen wiedergeben: "was in der Philosophie wahr ist, ist in der Theologie falsch; die Philosophie widerstreitet der Theologie, die philosophische Kenntnis vom Gesetz Gottes, die von Natur her bekannt ist, sei falsch; was der Nicht-

¹⁹⁴⁵ SAS I, 82a-90a, §§ 34-37. Vgl. zum Thema auch: Walter Sparr: Doppelte Wahrheit? Erinnerungen zur theologischen Struktur des Problems der Einheit des Denkens. In: Zugang zur Theologie – Fundamentaltheologische Beiträge (FS Wilfried Joest zum 65. Geburtstag), S. 53-78. Vgl. zudem: Markus Friedrich (Die Grenzen der Vernunft), v.a. S. 253-288 und 357-377.

¹⁹⁴⁶ Zu Goslaw vgl. oben Seite 148.

¹⁹⁴⁷ *Adamus Goslavius de Bebelno Socinianus imputat errorem hunc (Hoffmanns) Lutheranis sine discrimine, in disput. sua advers. Kekerm. de person. quod nempe duas veritates sibi contrarias, alteram Philosophicam, alteram vero Theologicam statuunt.* SAS I, 82b.

wiedergeborene über Gott und vom Gesetz Gottes sagt oder denkt, sei falsch."¹⁹⁴⁸

Zwei voneinander verschiedene Wissenschaften, Theologie und Philosophie, sagen etwas zu denselben Gegenständen aus. Das, was die eine Wissenschaft als wahr in Bezug auf den Gegenstand erkennt, bestreitet die andere. Der Sprengsatz liegt natürlich darin, dass die Philosophie dieser Annahme nach beansprucht, ihren Wahrheitsbereich 'aus der gesunden Vernunft' zu begründen, die Theologie aus der Schrift. Im Ergebnis erscheinen Aussagen der Theologie als mit der Vernunft nicht mehr vermittelbar.

Goslows Vorwurf an die Lutheraner ist nach Calov jedoch absurd, da Hoffmanns Aussagen gerade von den Lutheranern zurückgewiesen wurden. Dass hier aber ein mit Hoffmanns Widerlegung nicht still gestelltes Problem vorliegt, zeigt sich daran, dass Calov anhand des 'typgleichen' Vorwurfs, den der Calvinist Nicolaus Vedelius¹⁹⁴⁹ erhebt, im Zuge von dessen Widerlegung auch die sozinianische Behauptung zurückweist¹⁹⁵⁰. Vedelius schrieb gegen diejenigen orthodoxen Theologen, die die Ubiquität behaupten¹⁹⁵¹. Er unterstellte ihnen drei Aussagen:

- (i) Die Schrift widerspricht der Vernunft;
- (ii) gewisse Sachverhalte sind wahr nach der Ratio, nicht aber gemäß der Schrift;
- (iii) es kann etwas in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch ist und umgekehrt.¹⁹⁵²

Calov entgegnet mit derjenigen Differenzierung, die dem Vernunftverständnis der Lutheraner entspricht, nämlich innerhalb des Philosophiebegriffs zwischen dem sophistischen Missbrauch und dem wahren Gebrauch der Vernunft zu unterscheiden. D.h. die orthodoxen Theologen beanspruchen ein in sich komplexes Vernunftverständnis. Der rechte Vernunftgebrauch hat mit der Anwendung von Prinzipien innerhalb

¹⁹⁴⁸ "quod in Philosophia verum est, in Theologia falsum esse, Philosophiam pugnare cum Theologia, notiones Philosophicas de lege Dei, quae naturaliter nota sunt, falsas esse, imo quicquid non renatus de Deo & lege Dei dicit, aut sentit, falsum esse" Zitiert nach SAS I, 82a-b; die Hauptentgegnungsschrift von lutherischer Seite, auf die Calov verweist, ist Gravers Assertio de simplici et unica veritate, in: Libellus de unica veritate, Jena 1665, S. 6-49; Hoffmann selbst hat seine Aussagen modifiziert und sich auf die 'konsensfähige' Position zurückgezogen: "se nimium perstrinxisse Philosophiam, testatusque est, se damnare ac rejicere non usum Philosophiae, aut Philosophiam, quae in suo officio sese continet, & intra terminos manet, sed tantummodo eam, quae ab usu affectat imperium in Theologia, & se commiscet cum doctrina Ecclesiae in iis, quae sunt spiritus." SAS I, 82b

¹⁹⁴⁹ Der Pfälzer Nicolaus Vedelius (1594/Hegenhausen-1642/Franecker) hat im akademischen Bereich zügig Karriere gemacht. Im Anschluß an sein Studium in Heidelberg, wo er den Magistergrad in Philosophie erwarb (1617), versah er in Genf bald eine Professur für Philosophie. 1630 promovierte er in Basel zum Doktor der Theologie, nachdem er einen Ruf nach Deventer als Prof. der Theologie und der hebräischen Sprache erhalten hatte. Von hier wechselte er 1639 in dieselbe Position nach Franeker. Calov bezieht sich auf Vedelius' Schrift 'Rationale Theologicum, seu de necessitate & vero usu principiorum rationis in controversiis theologicis, Genf 1628. Biographische Angaben aus Jöcher IV, Sp. 1487-1488.

¹⁹⁵⁰ Es gibt wie eingangs zitiert eine frühe Schrift Calovs gegen Nicolaus Vedelius' 'Rationale Theologicum'. Die bekannteste Gegenschrift der Orthodoxie stammt von Johannes Musäus (1613-1618) aus Jena: De usu principiorum Rationis et Philosophiae in controversiis Theologicis, Jena 1644 (21665).

¹⁹⁵¹ "omnes fere, etiam celebriores Theologos, quos ob (im Text: ab) ubiquitatis professione traducit" SAS I, 82b

¹⁹⁵² "ita sentire asserens, Scripturam contradicere ratione; nec non quaedam vera esse secundum rationem, non autem secundum Scripturam; item posse aliquid verum esse in Theologia, quod falsum sit in Theologia (muss heißen: Philosophia), & contra" SAS I, 82b.

ihres Geltungsbereichs zu tun; abgewiesen wird der Angriff auf die klaren Aussagen der Schrift mit einer unzulässig ausgeweiteten Vernunft¹⁹⁵³.

Dass mit dieser Differenzierung die prinzipientheologische Kontroverse nicht getroffen und schon gar nicht über die zulässige theologische Verwendung der philosophischen Prinzipien entschieden ist, zeigt sich daran, dass etwa Vedelius auf Luther als Gewährsmann für die den lutherischen Theologen unterstellte Entgegensetzung von Vernunft und Glaube verweist: Luther hatte in einer Disputation von 1539 über die Frage 'An in Philosophia verum sit, Verbum caro factum est' gesagt, dass jene Aussage in der Theologie wahr sei, in der Philosophie hingegen schlechthin unsinnig¹⁹⁵⁴.

Calov betont dagegen, dass Vedelius Luther nicht als Gewährsmann für seine 'Unterstellung an die Adresse der Orthodoxen' nutzen kann. Denn Luther hatte nicht gesagt, dass es allgemein konträre Wahrheitswerte von Natur und Vernunft gegen die Hl. Schrift gebe. Luther sei der Auffassung, was allein aus der Offenbarung bekannt sei, könne in der Philosophie hinsichtlich seiner Wahrheit schlechterdings nicht beurteilt werden. Luther verneint eigentlich, dass dasselbe in verschiedenen Wissenschaften wahr ist¹⁹⁵⁵. Das ist deshalb unmöglich, weil verschiedene Wissenschaften nicht über dieselbe Sache handeln¹⁹⁵⁶. In der beispielhaften Anwendung heißt das: Die Vernunft widerspricht deshalb 'naturaliter' der Aussage von Joh 1, dass das Wort Fleisch wurde, weil sie diese Aussagen schlechterdings nicht kennt. Als Motiv ihrer Widerreden gibt Luther nach Calov das folgende an: Ihrer eigentlichen Beschäftigung nach ist die Vernunft mit der Betrachtung von natürlichen Gegenständen, Gesetzmäßigkeiten und Ereignissen befasst, so dass sie nicht aus Widerspruch gegen die göttliche Macht, sondern aus dem Vergleich mit Naturzusammenhängen – wie die Vernunft entschuldbar-unentschuldbar als begrenztes Vermögen 'arbeitet' – urteilt, dass die Credenda in der natürlichen Welt absurd und unmöglich seien. Gerade die Lutheraner beanspruchen daher, die Aussagen der Schrift gegen eine unzulässig als allgemein gesetzte Vernunft rein zu entfalten und vor allem einen unzulässigen Vernunftgebrauch zu bekämpfen, der darin besteht, mit Vernunftprinzipien den Mysterien der Hl. Schrift zu widersprechen.

Calov fügt eine breit angelegte erkenntnistheoretische Auseinandersetzung über die angemessene Bestimmung der Vernunftprinzipien und deren Legitimation und Gebrauch in der Bestimmung der theologischen Sachen

¹⁹⁵³ "Theologos nostros ... neutiquam taxare verum Philosophiae & rationis usum, sed Sophisticum abusum; non rejicere rationem, ejusque principia, qua intra terminos suos manent, sed in quantum ratio sese effer(t!) adversus disertam Scripturae sententiam, & principia Philosophica urgentur ad impugnanda vel pervertenda oracula divina." SAS I, 82b

¹⁹⁵⁴ "dixerit, enunciationem istam veram esse in Theologia, simpliciter autem absurdum in Philosophia." SAS I, 82b.

¹⁹⁵⁵ "Lutherus ... non asserit, quod ea quae naturae vel rectae rationis luce nota sunt, Scripturae adversentur, aut in Theologia falsa sint, sed hoc saltem innuit, quod illa quae *merae* sunt *revelationis*, nec in Philosophia usquam traduntur, qualia sunt mysteria purae fidei, *neque vera neque falsa sunt in Philosophia*, quum Philosophia nihil de illis sciat, nec eadem proponat. Negat proinde ... Lutherus ... *idem verum esse in diversis professionibus*, eo quod diversae professiones non agant de eadem re; v.g. *quod Verbum caro factum sit*, non novit Philosophia, imo quum occupata sit in iis potissimum quae naturaliter fiunt, *naturaliter hoc absurdum esse & impossibile* pronunciat dicente ... Luthero, non quod derogatum velit divinae potentiae, sed quod naturae cursum considerans, id pro absurdo habeat & impossibili. Redarguit autem illa disputatione ... Lutherus non ipsam Philosophiam in se, sed abusum ejusdem" SAS I, 83a.

¹⁹⁵⁶ "*idem verum esse in diversis professionibus*, eo quod diversae professiones non agant de eadem re" SAS I, 83a.

an¹⁹⁵⁷. Diese Diskussion geben wir an dieser Stelle nicht wieder, da sie das anwendet und damit voraussetzt, was Calov in der philosophischen Prinzipienlehre entfaltet. Wir können diese Auseinandersetzung mit Vedelius auch ohne Schaden für das Verständnis von Calovs Auseinandersetzung mit Hoffmann überspringen, werden aber auf sie in den nächsten Kapiteln über die Noologie und die Grundlegung der Metaphysik zurückkommen¹⁹⁵⁸.

Explizit gegen den Hoffmannschen Irrtum ist Calovs folgendes Argument gerichtet¹⁹⁵⁹, das in nuce die entscheidende Verhältnisbestimmung von natürlicher Theologie und natürlicher Vernunft darbietet: "Die aus der Natur hervorgehenden Kenntnisse von Gott und dem Gesetz Gottes und was immer wir allein dank des Lichtes der Natur an Einsichten gewonnen haben, und also auch die Prinzipien und Schlussfolgerungen in den philosophischen Disziplinen widerstreiten oder widersprechen nicht der offenbarten Gotteserkenntnis und den theologischen Prinzipien und Konklusionen"¹⁹⁶⁰.

Die natürliche Kenntnisnahme von Gott geht genauso aus dem Licht der Natur hervor wie die Einsichten der wahren Philosophie. Die Annahme zweier Wahrheitsbereiche ist also gleichbedeutend damit, die 'theologischen' Aussagen der Philosophie wie auch die Verwendbarkeit logischer und argumentationstheoretischer Einsichten in theologischen Zusammenhängen ebenso für falsch zu erklären wie die Annahmen der *notitia naturalis*. Beide aber, so Calov, stehen der offenbarten Kenntnis nicht entgegen.

Das erste Argument basiert auf einem wahrheitstheoretischen Grundsatz Aristoteles': "Das Wahre stimmt mit dem Wahren überein, widerstreitet ihm aber nicht."¹⁹⁶¹ Nun gilt aber, dass dasjenige, was durch das Licht der Natur erkannt wird, ebenso wahr ist, wie das in der Schrift Offenbarte¹⁹⁶². Dass auch die Einsichten der natürlichen Vernunft wahr sind, sagt zum einen die Schrift, die die natürliche Kenntnisnahme mit dem Lob der ausgezeichneten Wahrheit (*insignis veritas*) schmückt (Röm 1, 19) und ihr außerdem den Würdetitel Weisheit zuspricht (1 Kor 1, 21)¹⁹⁶³.

Aber auch aus der Sache selbst, einem einsichtigen Verständnis von 'Wahrheit', folgt, dass die Einsichten der natürlichen Vernunft 'wahrheitsrelevant' sein müssen: Für jede Art von Aussage, die für sich in Anspruch nimmt, wahr zu sein, gilt, dass sie entweder mit der Sache, auf die sie sich bezieht, übereinstimmt oder nicht. Stimmt sie überein, so ist die Aussage wahr, denn die Wahrheit besteht in der Übereinstimmung des Intellekts mit der Sache. Liegt hingegen keine Übereinstimmung vor, so ist eine solche Aussage nicht einmal zu den natürlichen Einsichten zu zählen

¹⁹⁵⁷ Vgl. SAS I, 82b-88b.

¹⁹⁵⁸ Dazu unten Seite 501 – 503 und 534 – 536.

¹⁹⁵⁹ Vgl. im folgenden SAS I, 88b-89b, § 35.

¹⁹⁶⁰ "Quod itaque naturales notitiae de Deo, & lege Dei, & quicquid omnino luminis naturae beneficio cognitum habemus, adeoque principia & conclusiones in Philosophicis disciplinis haud adversentur vel contrariantur revelatae notitiae Dei, & principiis seu conclusionibus Theologicis, hinc constat" SAS I, 88b, § 35.

¹⁹⁶¹ "quia verum vero consonat, non autem repugnat". Calov spitzt mit dieser Aussage den folgenden Satz des Aristoteles zu: τῷ ἀληθῆ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψεῦδει ταχὺ διαφωνεῖ τ'ἀληθές inquit Philosophus l. 1. Eth. c. 8. h.e. *cum vero consentiunt omnia, quae sunt; falso autem protinus contrarium est verum.*" SAS I, 88b.

¹⁹⁶² "Verum autem est non minus quod naturae lumine cognoscitur, quam quod in scriptura revelatur." SAS I, 88b.

¹⁹⁶³ "Quod tum Scriptura docet, quae insigni *veritatis* elogio condecorat naturalem notitiam Rom 1.19. eandemque insuper *sapientiae* dignatur titulo 1 Cor. 1.21" SAS I, 88b.

oder in der Philosophie zu vertreten¹⁹⁶⁴. Denn was immer aus natürlicher Kenntnisnahme gefolgert wird oder zur natürlichen Kenntnisnahme dient, das hat sicher in der Natur seinen wirklichen Anhalt und damit in der Res selbst sein Fundament¹⁹⁶⁵. Da nun gesichert ist, dass die durch das Licht der Natur gewonnenen Einsichten schlechterdings *wahr* sind, ist der 'gegnerische' Ansatz als wertlos erwiesen, nach dem zwischen einer geistlichen und fleischlichen Wahrheit zu unterscheiden sei und zwar in demjenigen Sinn, dass eine und dieselbe Res eine doppelte Wahrheit besitzt¹⁹⁶⁶. Aus Calovs Argumenten gegen Hoffmann wird deutlich, dass Calov Schwierigkeiten hat, Hoffmanns Ansatz zu erfassen. Hoffmann intendiert einen totalen Perspektivismus, organisiert je vom alternativ qualifizierten Subjekt. Das ist für Calov nicht einholbar.

Die Absurdität jener Auffassung folgt erstens daraus, dass ein eindeutiger Zusammenhang besteht zwischen der Essenz einer Sache und ihrer geistig erfassten und sprachlich ausgesagten Wahrheit: 'Wenn eine Res eine doppelte Wahrheit hätte, dann hätte die Res auch eine doppelte Essenz. Denn Wahrheit ist nichts anderes, als die Übereinstimmung der Begriffe des Geistes (*notiones mentis*) mit der Sache selbst und wahr ist eine Rede dann, wenn sie eine Res so zum Ausdruck bringt, wie die Res beschaffen ist'.¹⁹⁶⁷

Zweitens wird die Unterscheidung nach 'geistlich erkannt' und 'fleischlich erkannt' in unrichtiger Weise der Wahrheit beigelegt. Sie wird von demselben Erkenntnisgegenstand ausgesagt, als ob er einmal fleischlich und einmal geistlich zu erkennen wäre. Das Fleischliche aber, sofern es dem Geistlichen entgegengestellt wird, ist dasjenige, was vom Fleisch des Menschen und seiner Verderbnis hervorgeht. Die Wahrheit hingegen entsteht nicht aus dem Fleisch und der Verderbnis des Menschen, sondern von den Resten der *Imago Dei*, die im Menschen nach dem Fall verblieben sind¹⁹⁶⁸.

'Geistlich' und 'fleischlich' sind, korrekt verstanden, Qualifikationen des erkennenden Subjektes. 'Fleischlich erkennen' kann nur in bildhafter Weise gesagt werden. Sofern man von 'Erkennen' spricht, würde in jedem Fall 'Wahres erkannt', diese Einsicht jedoch vom sündhaft pervertierten Menschen 'zum Falschen hin' missbraucht. Das bedeutet: Auch der fleischliche Mensch kann Wahres erkennen, das theologisch relevant ist oder theologischen Gehalt hat. Da aber sein Erkennen von der Verkehrung durch die Sünde bestimmt ist, isoliert er das erkannte Wahre aus dessen eigentlichem Zusammenhang und ordnet es dem unter, was ihm durch die Sünde vorgegeben ist. Der Fehler dieser Unterscheidung erscheint zugespitzt an Hoffmanns Unterscheidung zwischen 'wahrem Wahren' und

¹⁹⁶⁴ "tum // res ipsa comprobatur : quia si aliqua assertio detur, quaecunque illa tandem sit, aut congruet ea rei, aut non congruet : si congruet, hoc ipso vera erit, quia veritas est conformitas intellectus cum re; si autem non congruet, ne quidem naturalibus notitiis accensenda erit, vel in Philosophia ferenda" SAS I, 88b-89a.

¹⁹⁶⁵ "quia quod ex naturalibus notitiis exstructum, aut ad naturales notitias pertinet, id utique in natura repraesentatur, adeoque in re ipsa fundamentum habet." SAS I, 89a.

¹⁹⁶⁶ "Quocirca nullius hili est exceptio adversariorum, quod distinguendum sit inter *veritatem Spiritualem*, & *carnalem*, & eo quidem sensu, ut ejusdem *rei gemina sit veritas*" SAS I, 89a.

¹⁹⁶⁷ Nam si (1.) ejusdem rei gemina est veritas; Ergo etiam *gemina erit ejusdem rei essentia*, quia veritas nihil aliud est, quam *adaequatio notionum mentis cum re ipsa*, & *vera tum est oratio, quando ita pronunciat rem esse, qualis est*. Absurdum autem & impossibile, unius ejusdemque rei geminam esse essentiam." SAS I, 89a.

¹⁹⁶⁸ "(2.) *Spirituale & carnale* esse inepte admodum, imo falso tribuuntur veritati, & quidem ratione ejusdem *objecti*, quia carnale, qua opponitur *Spirituali*, est quod a carne hominisque corruptione proficiscitur; veritas a. non est a carne, & corruptione hominis, sed a *reliquiis imaginis divinae in homine residuae post lapsum*." SAS I, 89a.

'falschem Wahren' – wobei Calovs Unverständnis für die qualifizierende Subjektperspektive, die Hoffmann annimmt, erneut deutlich wird. Calov folgert: 'Wenn nämlich die Wahrheit falsch ist, ist dasselbe wahr und nicht wahr. Darin wahr, sofern Wahrheit, darin nicht wahr, sofern falsch. Jedoch ist es unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist, wahr ist und nicht wahr ist'¹⁹⁶⁹.

Das zweite Argument entfaltet die Überlegung, dass das natürliche Welt- und Gotteserkennen, zu dem auch die philosophischen Einsichten gehören, seinen Ursprung von Gott her hat¹⁹⁷⁰. Aufgrund dieses Ursprungs kann das natürliche Erkennen der Schriftoffenbarung nicht entgegenstehen¹⁹⁷¹, "weil Gott nicht sich selbst verneinen, sich selbst widersprechen und bestreiten kann."¹⁹⁷² Genau das wäre aber der Fall, wenn Gott das eine in der Natur vor Augen stellte und ein zweites in der Schrift offenbarte, und zwar ein solches, das jenem ersten widerspräche¹⁹⁷³. So folgt, dass diejenigen, die sich für eine doppelte Wahrheit oder lieber für einen Streit zwischen Ratio und Revelatio, zwischen Philosophie und Theologie stark machen, in gotteslästerlicher Weise dafür eintreten, dass Gott täuscht und sich widerspricht¹⁹⁷⁴.

Und gerade Melancthon, auf den Hoffmann sich bezieht, singt ein Loblied auf die göttliche Herkunft der Philosophie: Die Philosophie ist aus dem gestaltet, was mit dem göttlichen Geist übereinstimmt oder aus dem Licht hervorgeht, das von Gott her dem menschlichen Verstand eingepflanzt ist, so dass die Philosophie von Gott her den Menschen 'eingegossen' (transfusa) ist.¹⁹⁷⁵ Daher kann die Philosophie mit keinem von ihnen streiten, nicht mit dem göttlichen Geist, noch mit dem göttlichen Licht, d.h. der Hl. Schrift als der 'Inhaltssumme' des göttlichen Geistes¹⁹⁷⁶. In der Gesamtsumme ist die Philosophie somit ein Geschenk Gottes¹⁹⁷⁷.

Drittens ergeben sich aus der Annahme eines Gegeneinanders von (richtigem) natürlichem Erkennen und offenbarter Erkenntnis absurde Konsequenzen und Selbstwidersprüche¹⁹⁷⁸. Widerstritte nämlich die Theologie der Philosophie, so widerstritte sie der ratio recta, der göttlichen Weisheit, sogar Gott selbst¹⁹⁷⁹.

¹⁹⁶⁹ "Altera distinctio Hoffmanni merum est σιδηρόξυλον, qua inter *veram*, & *falsam veritatem* distinguit. Si enim falsa est veritas, eadem erit *vera*, & *non vera*; eatenus *vera*, quatenus veritas, eatenus *non vera*, quatenus falsa. At impossibile est idem simul esse & non esse, *verum esse* & *non esse verum*." SAS I, 89a.

¹⁹⁷⁰ "(2.) Quia naturalis & Philosophica notitia originem habet a Deo." SAS I, 89a.

¹⁹⁷¹ "Quae autem notitia a Deo ipso habet originem, ea non potest adversari vel contradicere notitiae divinitus revelatae in Scripturis" SAS I, 89a.

¹⁹⁷² "quia Deus seipsum abnegare, sibi ipsi contradicere, & adversari non potest." SAS I, 89a.

¹⁹⁷³ "Contradiceret a. sibi (Deus), si aliud quidem in natura proponeret, aliud a. in Scriptura revelaret, & quidem isti contrarium." SAS I, 89a.

¹⁹⁷⁴ " Proinde Deum *contradictionis* & *mendacii* blaspheme arguunt, qui *duplicem veritatem*, vel potius pugnam *rationis* & *revelationis*, *Philosophiae* & *Theologiae* propugnant." SAS I, 89a.

¹⁹⁷⁵ "Confirmatur argumentum autoritate *Philippi*, ad quem provocavit Hoffmannus : quandoquidem is doceat *Philosophiam extractam esse ex eo; quod congruit tum mente divina, vel ex luce divinitus insita mentibus, & transfusam divinitus in homines*; I.4. Dialect. p. 231." SAS I, 89a.

¹⁹⁷⁶ " ideoque non potest pugnare cum mente divina, vel cum luce divina, aut Scriptura S. mentis divinae indice." SAS I, 89a.

¹⁹⁷⁷ "Philosophia est *donum Dei*" SAS I, 89a

¹⁹⁷⁸ "(3.) Quia e sententia adversa sequuntur maxima absurda, meraeque contradictiones." SAS I, 89a.

¹⁹⁷⁹ "Si enim Theologia adversatur Philosophiae, utique adversatur ipsi rationi rectae, adversatur ipsi sapientiae divinae, adversatur ipsi Deo" SAS I, 89a.

Diese Rückbindung der Philosophie an das göttliche Wissen und ihren Bezug zur göttlichen Sphäre erklärt das bereits Ausgeführte: "Die Philosophie ist ein bestimmtes Ergebnis der *recta ratio*, ist irgendein Strahl der göttlichen Weisheit, ist ein Geschenk Gottes und entstammt solchen Prinzipien, die von Gott her dem menschlichen Geist eingesetzt sind."¹⁹⁸⁰

Diese hier allgemein entfaltete 'Widersprüchlichkeit des Widerspruchs' wiederholt sich auf der Ebene des erkennenden Subjektes. Es wäre eine Art 'gegenstandsumwandelnder' 'Krösus der Wahrheitswerte': Wenn ein Nicht-Wiedergeborener irgendetwas von Gott und dem Gesetz Gottes sagt oder irgendetwas von Gott und dem Gesetz Gottes in der Philosophie behandelt wird, so ist das falsch, wie Hoffmann das will und falsch wären auch jene (dort vertretenen) Behauptungen, z.B. dass Gott ist, dass die Eltern geehrt werden müssen ... Daher müsste man als Nicht-Wiedergeborener oder in der Philosophie eigentlich die kontradiktorisch entgegenstehenden Aussagen vertreten, 'dass Gott nicht ist', 'dass man die Eltern nicht ehren darf'. Das aber ist absurd, wie der Gegner selber zugesteht.¹⁹⁸¹

Auch wären unter Hoffmanns Annahme alle Aussagen der Schrift falsch, die von Natur her bekannt sind, weil alle natürlichen Kenntnismomente falsch sind. Das richtet sich gegen die Wahrheit der Schrift und ist unförmlich.¹⁹⁸²

Schließlich müsste man konsequenterweise die Philosophie von ihrem Ursprung her derjenigen Macht zuweisen, die abhält vom Sein in der Wahrheit: "Wenn die Philosophie der Theologie und den Artikeln des Glaubens entgegen stünde, wäre sie ein Werk des Fleisches und des Teufels und müsste so verurteilt und ausgerottet werden, ja aus sich heraus wäre sie der ewigen Verdammnis schuldig, was wiederum absurd ist."¹⁹⁸³

Abschließend und zusammenfassend weist Calov darauf hin, dass die Argumente der Gegner ihre scheinbare Kraft aus äquivoken Begriffsverwendungen beziehen. Zu diesem Zweck gibt er verschiedene Distinktionen an, unter deren Zuhilfenahme die Einwände gegen die Verhältnisbestimmung von *ratio* und *revelatio* in der orthodoxen Theologie entkräftet werden können¹⁹⁸⁴. Die ersten drei Differenzierungen sind allerdings problematische Harmonisierungen Calovs:

(1) Die *Philosophia vera* muss von der *Philosophia falsa* unterschieden werden.

Die wahre Philosophie ist die im eigentlichen Sinn so genannte, während die falsche, sophistische Philosophie diesen Namen nur täuschungsweise annimmt. Nur die sophistische Philosophie wendet sich, wie die Beispiele der Häretiker belegen, gegen die Theologie; während die wahre Philosophie in sich und aus sich heraus (*per se*) die Theologie nicht bestreitet. Wie das

¹⁹⁸⁰ "quia *Philosophia* est *rectae rationis effectus* quidam, est *sapientiae divinae radius* aliquis, est *donum Dei*, & e *principiis divinitus inditis humanae menti extracta* est." SAS I, 89a.

¹⁹⁸¹ "Si quicquid non *renatus de Deo*, & *lege Dei* dicit, aut quod de *Deo* & *lege Dei* traditur in *Philosophia*, *falsum* est, quod vult Hoffmannus, *falsae erunt illae assertiones*, v.g. *quod Deus sit*, *quod parentes honorandi sint*, *quod non sit furandum*, &c. Ideoque dicendum erit, quod *contradictoriae verae sint*, *non esse Deum*, *parentes non esse honorandos*, *furandum esse* &c. quod est *absurdissimum* : fatente ipsomet *adversario*" SAS I, 89a.

¹⁹⁸² "imo ita *falsa erunt omnia illa Scripturae S. effata*, quae *natura nota sunt*, quia *omnes naturales* // *notitiae falsae*, quod *impium*." SAS I, 89a-b.

¹⁹⁸³ "Uterius, si *Philosophia Theologiae fideique articulis adversatur*, *opus carnis erit*, & *diaboli*, & ita *damnanda erit*, & *exterminanda*, quin & *ex se promerabitur aeternam damnationem*, quae iterum *absurdissima*." SAS I, 89b.

¹⁹⁸⁴ "Quae a *contradictentibus* hic *moveri solent in contrarium*, *facile expediuntur*, *observatis hisce distinctionibus & monitis*"; vgl. um folgenden SAS I, 89b-90a, § 37.

theologische Phänomen der Häresie, die nur ihrem eigenen Anspruch nach 'wahre Theologie' ist, nicht dem entspricht, was die aus dem Licht der Schrift entstandene Theologie selbst ist, so dürfen die 'vernünftelnden Täuschungen' nicht der Philosophie angerechnet werden, sofern diese aus dem Licht der Natur hervorgeht¹⁹⁸⁵.

(2) Ebenso muss die 'Philosophia ex abstracto spectata' von der 'Philosophia in concreto' unterschieden werden.

Die Philosophie 'abstrakt' betrachtet ist die Philosophie betrachtet nach ihrer Essenz. In diesem Sinn heißt die Philosophie auch ein abgerissener Zweig der ewigen Wahrheit (aeternae veritatis avulsa particula). 'Konkrete Philosophie' ist die Philosophie ihrer Existenz nach, sofern sie in einem Subjekt der Erkenntnis ist. Die Philosophie der Essenz nach verstanden kann nicht mit der Theologie im Streit liegen, weil beide Wahres über Gott und von Gott gesetztes Wahres darbieten. Wenn also beispielsweise die aristotelische Philosophie der Theologie widerstreitet, so darf das nicht der Philosophie an sich zugeschrieben werden, sondern geht aus der Unkenntnis oder dem Irrtum des philosophierenden Subjektes hervor. Auch wenn also der eine oder andere Philosoph mit einem Theologen streitet, so ist doch damit nicht die Philosophie gegen die Theologie in den Kampf zu führen¹⁹⁸⁶.

(3) Der Gebrauch der Philosophie steht dem Missbrauch der Philosophie gegenüber.

Recht gebraucht ist die Philosophie eine Schutzwehr der Theologie. Missbräuchlich verwendet kann sie jedoch großen Schaden dadurch anrichten, dass sie Urteile fällt, die der in den Schriften offenbarten Wahrheit vorgreifen. Es folgt aber nicht, dass wegen der missbräuchlichen Verwendung einer Sache deren Gebrauch eingestellt werden sollte. Vielmehr soll der Gebrauch bleiben und der Missbrauch aufgehoben werden¹⁹⁸⁷.

Mit der nächsten Unterscheidung setzt die nachträgliche Negativqualifizierung ein. Der deutliche Abstand der folgenden Differenzierungen zu den ersten Begründungen erklärt sich daraus, dass Calov, um das empirische Faktum der Depravation 'einzuholen', seine harmonistisch-isolierende Bestimmung der wahren und abstrakten Philosophie mit einer starken Sündenlehre ausgleichen muss.

(4) Die natürliche Kenntnisnahme steht gegen die ihr anhängende Unvollkommenheit und Verderbtheit.

¹⁹⁸⁵ "Distinguendum est inter *Philosophiam veram proprieque dictam*, & *Sophisticen*, *Philosophiae nomen mentientem*. *Hanc* insurgere adversus Theologiam, haeticorum exempla docent. *Illa* autem per se non adversa est Theologiae. Ut ergo haereses speciosum ticulum Theologiae mentientes non sunt adscribendae ipsi Theologiae, e lumine Scripturae enatae, ita nec Sophismata Philosophiae imputari debent, qua accensa est e naturae lumine." (SAS I, 89b, § 37)

¹⁹⁸⁶ "Dist. inter Philosophiam *in abstracto* spectatam, & *in concreto*, qua in hoc vel illo est subjecto, vel prout ratione οὐσίας consideratur, seu *essentiae*, aut ratione ὑπάρξεως vel *existentiae* ... *Priori* modo nulla esse potest Philosophiae cum Theologia pugna, quia exhibet *illa* non minus veritatem Dei, quam *haecce*, nec potest veritas adversa esse veritati, v.g. si *Philosophia Aristotelica* refragatur Theologiae, non id tribuendum ipsi *Philosophiae per se*, quae est *aeternae veritatis* σπαρταγγμός vel *avulsa particula*, dicente *Clemente Alexandr.* l.1. *Stromat.* sed ignorantiae vel errori subjecti ... Licet ergo hic vel ille Philosophus cum Theologo pugnet, non tamen committenda est Philosophia cum Theologia." SAS I, 89b, § 37

¹⁹⁸⁷ "Disting. inter *usum* Philosophiae, ejusdemque *abusum*. Ratione *usus genuini* recte *Clemens Alex.* l.1 *Strom.* Philosophiam dixit esse *veluti* θορυγκόν seu *vallum Theologiae*, eandemque eximie commendat *Gregor. Nazianz. orat. 33 in laudem Heron. Philosophi, Maximus Monachus, & Augustinus* passim; at magnum esse ejusdem *abusum* in praejudicium veritatis in Scripturis revelatae, negari haud potest: Ob *abusum* autem non tollendus est rei usus; sed maneat usus, tollatur *abusus*. SAS I, 89b, § 37, 3.

Die *notitia naturalis* selbst geht auf Gott als Urheber zurück, der sie dem Menschen eingepflanzt hat. In der Unvollkommenheit und der ihr anhängenden Verderbtheit ist die *notitia naturalis* durch und durch böse, vom Teufel her und Ursache und Ursprung aller Falschheit.

Der Widerspruch des Nicht-Wiedergeborenen gegen die göttlichen Mysterien erklärt sich aus jener Verderbtheit; während die *notitia naturalis* selbst als 'kleine Restgalerie' der *imago Dei* Gott und den göttlichen Mysterien nicht widerspricht. Diese Verderbtheit, auch wenn sie nach dem Fall dem Menschen 'von Natur her' zukommt, ist der angeborenen und erworbenen natürlichen Kenntnisnahme dennoch akzidentell. Diese akzidentelle Verderbtheit schädigt die Philosophie genauso wie die Theologie. Dennoch dürfen die daraus hervorgehenden Irrtümer nicht der Theologie und der Philosophie an sich zugeschrieben werden¹⁹⁸⁸.

(5) Es besteht ein Unterschied zwischen einem in der Natur des Menschen begründeten Widerspruch (*naturalis repugnantia*) und der Hinneigung zum Widerspruch (*propensio ad repugnantiam*).

Wegen der genannten Verderbnis neigen die Menschen stark zu Irrtümern wie auch zu Widersprüchen gegen die Mysterien des Glaubens, so dass sie der von Gott offenbarten Wahrheit widersprechen. Dennoch äußert sich jene Neigung zum Bösen nicht immer und nicht in allen mit aller Kraft. In den Wiedergeborenen wird sie durch den Hl. Geist 'weggezwungen', obwohl sie in dieser irdischen 'Vollkommenheit' nicht vollständig aufgehoben wird. Immerhin aber widerspricht die durch den Hl. Geist erleuchtete Ratio nicht der göttlichen Weisheit, sondern verehrt dieselbe auf religiöse Weise. Der Widerspruch der nicht-erleuchteten Vernunft ist hingegen nicht der Ratio per se oder der natürlichen Kenntnisnahme, sondern der anhängenden Verderbnis zuzuschreiben.¹⁹⁸⁹

Mit der abschließenden Differenzierung gleicht Calov widersprüchliche Behauptungen in Philosophie und Theologie aus, indem er im Rückgriff auf das von ihm in spezifischer Weise beanspruchte Metabasisverbot¹⁹⁹⁰ Schlussfolgerungen, die die jeweiligen Erkenntnisbereiche überschreiten, prinzipiell zurückweist.

(6) Schließlich ist zu differenzieren zwischen einem 'wirklichen' und dem 'scheinhaften' Widerspruch.

¹⁹⁸⁸ "Distinguendum praeterea inter ipsam *notitiam naturalem*, & ἀταξίαν *imperfectionem & corruptionem ei adhaerentem*. Illa neque falsa est, neque mala in sese, nec diabolo, sed Deo conditori, qui eam implantavit, adscribenda venit; *haec* autem omnino mala & a diabolo est, omnisque falsitatis causa & origo. Licet ergo non renatus ratione *corruptionis* illius Deo & mysteriis divinis repugnet, non tamen adversa est Deo, & mysteriis divinis ipsa *naturalis notitia*, ceu residua imaginis divinae portiuncula; sed corruptio illa etsi *naturalis* nunc sit homini post lapsum, *accidentalis* tamen est ipsi notitiae insitae vel acquisitae naturali; nec ideo damnanda & exterminanda est ea notitia, quod vitiata sit corruptione post lapsum, qua de re plura diximus adversus Flacium. Illa etiam accidentaria corruptio non minus nocet Theologiae quam Philosophiae, indeque errores utrobique exoriuntur, qui tamen neque Theologiae, neque Philosophiae ipsi sunt tribuendi." SAS I, 89b, § 37, 4.

¹⁹⁸⁹ "Dist. insuper inter *naturalem repugnantiam*, & *propensionem ad // repugnantiam*. Ob corruptionem praedictam magna laborare homines propensione uti ad errores, ita ad contradictiones mysteriorum fidei, ut repugnent veritati a Deo patefactae, negari haud potest; non tamen idcirco semper & in omnibus sese plenis velis exerit illa proclivitas mala, sed coercetur in renatis per Spiritum S. utut in hac perfectione non tollatur penitus. Ideoque ratio illuminata per S.S. non refragatur sapientiae divinae, sed eandem religiose suspicit. Quae vero illuminata non est, si refragetur, non id *rationi per se*, aut *naturali notitiae*, sed *adhaerenti corruptioni* adscribendum." SAS I, 89b-90a, § 37, 5.

¹⁹⁹⁰ Die einschlägigen, in der Praefatio seiner *Metaphysica Divina* entfalteten Überlegungen, werden unten auf den Seiten 531 – 536 dargestellt und erörtert.

Ein wirklicher Widerspruch (*vera contradictio*) liegt dann vor, wenn bei den ins Verhältnis gesetzten Sätzen die Zuweisung von Attributen auf dasselbe Subjekt hin, in derselben Hinsicht, auf dieselbe Weise, demselben Sinn nach geschieht. Ist eine dieser Bedingungen nicht erfüllt, liegt ein nur scheinbarer Widerspruch vor. Daher widersprechen sich die philosophischen Maximen und theologischen Konklusionen nur scheinbar, weil sie teils nicht über dasselbe Subjekt sprechen oder nicht denselben Zustand, Modus und Bezug betreffen. Wenn beispielsweise der Philosoph sagt, 'sobald die Anzahl der Personen vervielfältigt wird, muss auch die Anzahl der Essenzen vervielfältigt werden', dann trifft er eine Aussage über endliche und geschaffene Personen, nicht über die göttlichen Personen, die er nicht kennt. Über diese ist jener Grundsatz nämlich nicht wahr, wie der Theologe lehrt. Ebenso, wenn der Philosoph lehrt, aus nichts entsteht nichts, nämlich durch Zeugung, widerspricht er nicht dem Theologen, der lehrt, dass auf die Weise der *Schöpfung* irgendetwas aus Nichts entstehe¹⁹⁹¹.

5.2.2 Auswertung

Calov bestreitet die Rede von 'doppelter Wahrheit', wenn damit, wie bei Hoffmann, eine perspektivische, subjektzentrierte Zerstörung der Einheit des Erkennens propagiert wird. Er verneint nicht die Annahme verschiedener voneinander unterschiedener Erkenntnisbereiche mit je eigenen Gegenständen und Erkenntnisprinzipien und die Wahrnehmung verschiedener Gegenstände der Erkenntnis, für die verschiedene Kriterien der Wahrheit gelten. Die sektorale Unterscheidung differenter Erkenntnisbereiche darf jedoch nicht dazu führen, dass denselben Erkenntnisgegenständen je nach der Wissenschaft, in der sie behandelt werden, entgegen gesetzte Wahrheitswerte zugesprochen werden. Unhaltbar ist deshalb die Hoffmannsche Zuspitzung: was in der Theologie wahr ist, ist in der Philosophie falsch und umgekehrt.

Dieser einleuchtende Widerspruch gegen Hoffmann erreicht jedoch nicht dessen eigentliche Intention: wenn nämlich Hoffmann der philosophischen Untersuchung wahre Einsichten über die theologischen Dinge abspricht, so fordert er damit ein, dass zur Wahrheit theologischer Dinge 'mehr' gehört als der rationale Diskurs erfasst. Dieses 'Mehr' lässt sich anders als von Hoffmann formuliert, der vom Wiedergeborenen ausgeht, als die soteriologische Einbettung der Credenda beschreiben. Systematisch besagt dies – wobei wir Hoffmann positiv korrigieren: Für die Wahrheit theologischer Gegenstände ist erstens deren ontologische Beschaffenheit und zweitens ihr 'Umgriffensein vom Heilswillen Gottes' konstitutiv.

¹⁹⁹¹ "Denique distinguendum inter *contradictionem veram, & apparentem*. Ad illam requiritur, ut utrobique *attributio fiat ad idem, secundum idem, eodem modo, & sensu* &c. ubi autem id non contingit ἐναντιοφανεῖαι tantum erit, & *apparens contradictio*. Itaque non contradicunt sibi vere, sed apparenter tantum *maximae Philosophicae, & conclusiones Theologicae*, quia vel *non loquuntur de eodem subjecto, vel non eundem statum, aut modum, & respectum concernunt*, ut cum Philosophus dicit, *multiplicatis personis multiplicari essentiam, de personis finitis & creatis* id pronunciat, non de *personis divinis*, quas ignorat; de his enim verum id non esse, docet Theologus. Cum Philosophus dicit, *ex nihilo nihil fieri*, sc. per modum *generationis*, non contradicit Theologo, qui per modum *creationis*, aliquid fieri ex nihilo docet." SAS I, 90a, § 37, 6.

Wenn Hoffmann der Philosophie abspricht, Wahres über theologische Gegenstände erkennen zu können, findet er offensichtlich die Situation vor, dass die Philosophie sich mit theologischen Gegenständen befasst. Wie geht Hoffmann mit diesem von ihm registrierten Sachverhalt um? Vermutlich zielt er weder darauf ab, dass die qua natürlicher Vernunft gewonnenen Einsichten nicht heilssuffizient seien, noch will er die theologischen Einsichten gegen Einreden der Vernunft immunisieren.

Vielmehr arbeitet Hoffmann *perspektivisch vom Subjekt her*: Er subjektiviert und individualisiert die 'Standards der Wahrheit' auf extreme Weise, indem er festsetzt, dass eine theologisch wahre Aussage immer den Doppelaspekt von 'heilsrelevant' und 'ontologisch jenseits dessen, wovon die Philosophie Kenntnis besitzt' erfüllt. Primär wahrheitskonstitutiv ist das glaubende Erfassen des soteriologisch Relevanten durch den Gläubigen, während das Credendum als ontologisch beschreibbarer Gegenstand in den Hintergrund tritt; wenn dieser zweite Gesichtspunkt der Beschreibung nicht sogar völlig verschwindet, weil Hoffmanns Verständnis von 'theologisch wahr' keinen Zusammenhang mehr mit dem besitzt, was unter 'vernünftigerweise wahr' zu verstehen ist.

Dies wird auch aus seiner Formulierung vom wahren Falschen oder dem falschen Wahren deutlich. So kann man das Problem nur bestimmen, wenn man den Wahrheitsbegriff in den Bezug des Erkennenden zum Erkannten hineinverlegt und damit subjektiviert – denn es wird mit den falschen Mitteln Wahres erkannt –, um nicht zu sagen 'wenn der Falsche Wahres erkennen will, so wird die Erkenntnis falsch'. Zugleich sind die theologischen Sachen 'in sich wahr' – diesen substantiierenden Anspruch kann auch Hoffmann nicht aufgeben –, aber doch nur für den, der sich mit den richtigen Mitteln oder als Richtiger der Sache erkennend annähert.

Calovs Beschreibung des Problemfeldes ist ungeachtet der problematischen Harmonisierungen differenzierter: der ontologisch wie der soteriologisch beschreibbare Gegenstand, das erkennende *und* das heilsbedürftige Individuum, Gott als Schöpfer und als Erlöser, der die ontologischen und soteriologischen 'Gegenstände' in Natur und Schrift setzt bzw. das soteriologische Wirken vollzieht, treten ins Verhältnis. Das führt aber nicht zur Aufsplitterung des Wahrheitsverständnisses. Sondern es gibt für alle Dinge, die zu erkennen sind, nur eine Wahrheit. Zur Begründung führt Calov an, dass sie in ihrer 'Wahrheit' von Gott gesetzt sind; primärer Standard der Wahrheit ist der die Dinge als Substanzen setzende Gott.

An diese Bestimmung der Einheit des Wahrheitsbegriffs sind aber zwei Anfragen zu stellen: Calov weist die eine Wahrheit aus dem Vorhandensein einer und derselben Substanz für die theologische wie die vernünftige Erkenntnis auf, als gingen die theologischen Dinge in ihrem Sein als Substanzen auf. Die relationalen Bezüge, die dem theologischen Verständnis nach das Sein und die Wahrheit der Dinge grundlegend betreffen, wie Schöpfung und Erhaltung oder Bestimmung durch die Sünde, werden abgeblendet. Daraus entsteht die Folgefrage, ob Calovs Bestimmung nicht erkenntnistheoretisch die Gegenstände des Glaubens hin auf ihr ontologisches 'An-Sich' isoliert. Es ist dieselbe Wahrheit der theologischen Dinge, unabhängig davon, ob sie der Theologe in der ratio illuminata oder der Philosoph in der ratio non renata betrachtet.

Die aus solcher Gleichsetzung aufbrechende Forderung nach vernünftiger Stimmigkeit für die Wahrheit der Credenda weist der Theologe jedoch im

Rückgriff auf das Metabasisverbot zurück. Calovs in der Schriftlehre angesprochene Unterscheidung zwischen Faktizität (Dass) und Modalität (Wie) des Erkennens passt sich stimmig in die Gesamtkonzeption des einheitlichen Erkenntnisvermögens ein: Soteriologisch umqualifiziert stimmt die Ratio des Sünders den Offenbarungen der Schrift zu und vermag deren 'ontologische Eckdaten' zu erfassen, obwohl sie den übervernünftigen und 'eminenten' Status ihres Seins nicht erfassen kann. Die Ratio als Ort auch der theologischen Einsicht und der heilvollen Neubestimmung kann damit Prinzip der theologischen Erkenntnis sein.

Diese 'Theorie' isoliert aber die Wahrheit der Credenda von ihrem soteriologischen Zusammenhang. Als ob die Umqualifizierung der Ratio eine Voraufbedingung des Verstehens der theologischen Gegenstände wäre und als ob die ratio renata primär ein erweitertes Erkenntnisvermögen wäre, das 'im besonderen' zur Behandlung der Credenda geeignet ist. Demgegenüber ist zu fragen, ob nicht die der ratio non renata nicht fassbare ontologische Struktur der Credenda als Anrede des Gesetzes verstanden werden müsste, die den Sünder in seiner Vernunft objektiv als sich Verweigernden erweist.

Die Einheit der Wahrheit von der Identität der Substanz her zu bestimmen, erweist sich also theologisch zumindest als fragwürdig. Denn das der betrachteten Substanz nach Identische ist, wie Hoffmann zutreffend festhält, in der Theologie tatsächlich auf ganz andere Weise wahr als in der Philosophie. *Das Erfassen einer Sache als wahr besteht, jedenfalls bei theologischen Sachen, nicht nur im erkennenden Zugriff auf die Substanz qua ontologisches Merkmal.* Es ist in der Theologie in den Rechtfertigungszusammenhang integriert, der nicht ein Mehr an Einsicht in die 'ontologischen Merkmale' einer Res bewirkt; er stellt die Credenda in den Zusammenhang der Anrede. Das hat zur Folge, dass die Frage nach dem 'Wie der Credenda' nicht in dem Erfassen ihres 'Dass' still gestellt werden kann. Der Versuch, das Sein der Credenda mit der vernünftig erfassbaren Wirklichkeit in Beziehung zu setzen, fällt denn auch bei Calov fast vollständig aus, weil er deren letzte, weil unzerstörbare primäre Identität, harmonistisch vorweggenommen hat.

III. Teil

Erkenntnistheorie und metaphysische Methode bei Calov

A. Gnostologie und Noologie als Ratgeber der *Metaphysica Divina*

1. Einleitung zu Gnostologie und Noologie

1.1 Historisch-systematische Vorausbedingungen

Für das Verständnis der philosophischen Schriften Calovs sind verschiedene Gesichtspunkte zu bedenken, die, wenn wir sie auch getrennt voneinander aufführen, nicht isoliert und für sich bestehen. Zu nennen ist erstens der historische Zusammenhang. Calovs Schriften entstehen innerhalb einer spezifischen Tradition philosophisch-methodologischen Denkens der lutherischen Orthodoxie. Daraus ergibt sich zweitens der systematische Gesichtspunkt. Die Fragestellungen seiner Zeit sind bedingt durch systematische Entscheidungen - Wissenschaftsbegriff, Metaphysikrezeption -, die wiederum eine spezifische Problemlage und Lösungen vorgeben, zu denen Calov sich produktiv verhält. Schließlich ist über die innerphilosophische Perspektive hinaus die theologische Bedeutung seiner Lösung zu untersuchen. Denn wie das Verständnis der philosophischen Disziplinen insgesamt, im besonderen natürlich deren 'Königsdisziplin', der Metaphysik, bestimmt und reguliert ist durch den von der Theologie gesetzten Rahmen, so besitzen umgekehrt die philosophisch-methodologischen Ansätze theologische Implikate, nicht nur die der Metaphysik, sondern bereits die der 'erkenntnistheoretischen' Grundlagenwissenschaften Gnostologie und Noologie.

Die lutherische Schulphilosophie¹⁹⁹² hat um 1600 als Ergebnis selbständig verfolgter methodologischer Interessen ihren Wissenschaftsbegriff erneuert und auf dieser Basis die melanchthonische Begründung und Gliederung der philosophischen Systematik modifiziert. Über die 'bloß' rationale Struktur von Wissen als Bildungsgut hinaus zielte sie dabei auf die strenge Sachhaltigkeit rationalen Wissens. Entsprechend gab es philosophische Disziplinen für alle möglichen Gegenstände des Wissens, die eine besondere Betrachtungsweise zuließen; d.h. theoretische und praktische *Realdisziplinen*, und für die wissenschaftliche Tätigkeit als solche *Instrumentaldisziplinen*. Unter den Realdisziplinen galt insbesondere der Metaphysik (vor Physik und Ethik), unter den Instrumentaldisziplinen der Logik (vor Rhetorik und Grammatik) das Interesse¹⁹⁹³. Charakteristisch für die lutherische Schulphilosophie ist die rein ontologische Ausarbeitung der Metaphysik und die rein instrumentalistische Ausarbeitung der Logik¹⁹⁹⁴.

Die "Transformation der melanchthonischen Dialektik in eine instrumentelle Logik" (um 1600) stellt insofern eine unabdingbare Voraussetzung für die

¹⁹⁹² Vgl. im folgenden Sparn (Überweg) S. 475-487.

¹⁹⁹³ Vgl. dazu Petersen, (Aristotelische Philosophie), S. 143-218.

¹⁹⁹⁴ Über die verschiedenen Strömungen und Schulen der Metaphysikrezeption und -konstitution im Luthertum informiert Sparn (Überweg), S. 487-493.

Einführung der Metaphysik als eigenständiger philosophischer Disziplin dar, als "diese Transformation ... die klare Unterscheidung zwischen Metaphysik und Logik trotz der Gleichumfänglichkeit ihrer Zuständigkeit (ermöglichte): Während die Logik das Wissen bzw. das Gewusste als solches, d.h. als Gewußtes behandelt (conceptus formalis), richtet sich die Metaphysik intentione prima auf das Gewusste als den für sich selbst seienden Gegenstand (conceptus obiectivus)."¹⁹⁹⁵ Das neue Verständnis der Logik als eines instrumentellen Habitus (habitus intellectualis organicus) löste das "melanchthonische Konzept einer pädagogisch-rhetorischen Dialektik ab zugunsten der Konzentration auf das neutrale Hilfsmittel des Beweises als Instrument der Wahrheitsfindung in den Realdisziplinen."¹⁹⁹⁶ Dieser Logiktyp besaß zwei Hauptmerkmale: Die "methodische, nicht formal(istische) Auffassung wissenschaftlicher Argumentation"¹⁹⁹⁷; d.h. die Ausbildung einer Lehre von den zulässigen Argumentationsverfahren unter Absehung von den Begriffsinhalten im Unterschied zu einer Lehre von der angemessenen Stoffanordnung oder Begriffsanalyse; entsprechend wurden die logischen Begriffe als zweite Begriffe, gedankliche Gebilde (entia rationis) verstanden. Zweitens korrelierte die Logik diesem Ansatz entsprechend nicht mit der Rhetorik, sondern mit den Realdisziplinen, vor allem der Metaphysik und der Theologie. Aufgrund ihrer systematischen Ausarbeitung als Lehre vom Beweis war die Logik nach diesem Ansatz eine in allen Realdisziplinen verwendbare Beweistheorie¹⁹⁹⁸.

Die Metaphysik der Lutheraner war ausdrücklich nicht als Lehre von den immateriellen Substanzen - eine nach Aristoteles auch mögliche Definition der Metaphysik -, sondern als ontologische Erste Philosophie, als universale und homogene Wissenschaft des Seienden als Seienden (ens qua ens) konzipiert. Ihr Gegenstand war das reale Seiende an sich (ens per se reale) im Blick auf das wissenschaftlich allein erfassbare Wesen des Seienden (essentia entis). Damit wurde auch ein enzyklopädisches Verständnis der Metaphysik als einer Universaldisziplin, die vom Erkenntnisprinzip der Theologie unabhängig ist und das Wissen von Gott, Welt und Mensch umfasst, abgewiesen: "Die Skepsis gegenüber einer platonischen Partizipation des Menschen an Gott ist der theologische Grund dafür, daß die Lutheraner sich dem Konzept von Philosophie als einer universalen, alles mögliche Wissen als Einheit darstellenden Enzyklopädie verweigerten."¹⁹⁹⁹

In ihrer ontologischen Ausrichtung war die lutherische Schulmetaphysik selbst keine 'Methodenwissenschaft'. So entstand für die Metaphysik aufgrund der systematischen Vorgaben ihrer Rezeption die "weitere Aufgabe, ihren Charakter als Realdisziplin auch methodologisch einzulösen, d.h. die Homogenität ihrer Betrachtungsweise (modus considerandi) in eins mit der Analogizität der betrachteten Dinge (Res) zu sichern ... Die Versuche, die Spannung zwischen dem Anspruch, alle realen Dinge zu wissen, und der methodischen Einheitsbedingung dieses Wissens ... zu

¹⁹⁹⁵ Sparn (Überweg), S. 487; Sparn verweist zur Orientierung auf Leinsle (Ding), S. 11-20 und S. 206-221.

¹⁹⁹⁶ Sparn (Überweg), S. 482.

¹⁹⁹⁷ Sparn (Überweg), S. 484.

¹⁹⁹⁸ Näheres über die Rezeptionsgeschichte (binnenlutherisch, äußere Anleihen), die Abgrenzung zur 'ramistischen Logik' sowie weitere Präzisierungen des systematischen Verständnisses der Logik in der lutherischen Orthodoxie bei Sparn (Überweg), S. 482-487.

¹⁹⁹⁹ Sparn (Überweg), S. 479.

vermitteln, führten zu unterschiedlichen Ausprägungen der lutherischen Schulmetaphysik und hatten vor allem eben die Entwicklung einer besonderen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre zur Folge."²⁰⁰⁰ Methode und Metaphysik wurden dann in der Erweiterung des neuen Wissenschaftskonzepts in einer neuen, strikt realistischen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre verknüpft.

Die Entwicklung, die, angestoßen auch von alternativen Konzeptionen, zur Ausbildung einer Gnostologie und Noologie als erkenntnistheoretischer bzw. wissenschaftssystematischer Disziplinen führte, "stellt die originellste Leistung der lutherischen Schulphilosophie dar."²⁰⁰¹ Die erkenntnistheoretische Gnostologie sicherte dabei den Charakter der Metaphysik als Realdisziplin, die wissenschaftssystematische Noologie bildete die Grundlage der philosophischen Enzyklopädie²⁰⁰².

Diese beiden Wissenschaften wurden gegen Ende der ersten, philosophisch immens produktiven Phase der lutherischen Schulphilosophie ausgebildet, die sich bis etwa 1630 erstreckt²⁰⁰³.

Die Nötigung zur erkenntnistheoretischen und wissenschaftssystematischen Weiterarbeit ging, wie gesagt, aus der Differenz hervor, die zwischen der instrumentalistischen Logik und der ontologischen Metaphysik neu entstand. Einige Philosophen der Wittenberger Schule²⁰⁰⁴ entwickelten als Lösung eine neue Disziplin, die den Habitus²⁰⁰⁵ der ersten Prinzipien der Erkenntnis analysiert. Der Name dieser Neubegründeten Disziplin war zunächst *Intelligentia* (Georg Gutke: *Habitus primorum principiorum seu intelligentia*), dann - im Unterschied zur nächst entwickelten "Gnostologia" als der Theorie vom Wissbaren als Wissbaren (*scibile quatenus scibile*) (Valentin Fromme: *Gnostologia*) - *Noologia* (Abraham Calov).

"Der Zweck dieser logisch-metaphysischen Disziplin ist es, den Zusammenhang zwischen Wissen und Gewusstem, zwischen Erkenntnistätigkeit und Gegenständen des Erkennens in einem solchen Begriff des Denkbaren zu knüpfen, der die // Entsprechung des vorstellenden Denkens (*conceptus formalis*) zum Vorgestellten, als außerhalb des Denkens existierend vorgestellt (*conceptus obiectivus*), vollständig aus diesem letzteren erklärt."²⁰⁰⁶

Dieser Ansatz unterstellt, dass zwischen den erfahrenen (und insgesamt erfahrbaren) Dingen ein spezifischer ontologischer Zusammenhang besteht, die *subtilitas*. Sie bezeichnet die "Wesensverwandtschaft und innere Bezüglichkeit" der Dinge zu Gott – trotz der Absage an den Platonismus! -, untereinander und zum menschlichen Intellekt. Nur aufgrund der *subtilitas* existieren die Dinge derart, dass sie im Intellekt repräsentiert und in Allgemeinbegriffen abstrahiert werden können.

²⁰⁰⁰ Sparn (Überweg), S. 488; Sparn verweist im Zusammenhang auf Leinsle (Ding) S. 452 und S. 467-472.

²⁰⁰¹ Sparn (Überweg), S. 480. Sparn zitiert hier das Urteil von Wundt. Wundt (Schulmetaphysik) behandelt das Thema auf den Seiten 227-263.

²⁰⁰² Sparn (Überweg), S. 488 und S. 491.

²⁰⁰³ Zu den weiteren Phasen vgl. Sparn (Überweg), S. 476.

²⁰⁰⁴ Zu den verschiedenen philosophisch-methodischen Strömungen innerhalb der lutherischen Orthodoxie vgl. Sparn (Überweg), S. 477-479 *passim*.

²⁰⁰⁵ An dieser Stelle ist unter Habitus gemäß dem Verständnis der Zeit eine Prägung des Geistes zu verstehen, die das methodisch systematisierte Wissen über einen wissenschaftsrelevanten Gegenstand aufbewahrt und enthält. Zum Begriff des Habitus bei Calov s. unten Seite 445 – 447.

²⁰⁰⁶ Sparn (Überweg), S. 480-481.

Aus dem so bestimmten proportionalen Sein der Dinge lassen sich die ersten Prinzipien dieser Erkenntnis ableiten: Es ist unmöglich, dass etwas ist und zugleich nicht ist; es ist unmöglich, dass etwas für sich ist und zugleich mit anderen vermischt ist.

In den analogen Modi der Subtilität bzw. Affinität der Dinge lassen sich weitere Erkenntnisprinzipien, die aristotelische Differenzierung der Verstandestätigkeiten in theoretische, praktische und poetische, einschließlich der intentionalen Verstandestätigkeit der Logik als solcher, begründen.

In diesem Rahmen wird nun auch festgelegt, dass die Logik nur der dritten, diskursiven Verstandestätigkeit zugerechnet, d.h. im beschriebenen, wissenstheoretischen Sinn als sachorientierte Argumentation, als Methode bestimmt wird; begriffsexplikative Aufgaben entfallen. Zur zweiten, urteilenden, den Zusammenhang zwischen den Dingen und dem Nous begründenden Tätigkeit gehört in der Zuordnung zu den Verstandestätigkeiten der Habitus der Erkenntnisprinzipien, die von der Gnostologie unterschiedene Noologie; die erkenntnistheoretische Gnostologie behandelt das Begreifen und Erkennen, d.h. die erste Verstandestätigkeit.

Die Gnostologie expliziert den noologisch nur unterstellten (sensorischen) Realismus, indem sie - in Übernahme von Erklärungsaufgaben der 'Noologie' der ersten Generation - Sacherkenntnis als Abstraktion der Wahrnehmung nur von Einzelfnem erklärt. Ergebnis des Erkenntnisganges ist der Formalbegriff, der als Zeichen dem Objektivbegriff entspricht, der synonym für das außerhalb des Denkens existierende Ding steht.

Der Begriff der abstractio wird dabei gegenüber seinem bisher üblichen Gebrauch so verändert, dass der Erkenntnisvorgang wirklich als Übereinstimmung des Geistes mit dem Ding (*adaequatio mentis cum re*) erfasst werden kann.

Die Noologie als neue Erkenntnis- und Wissenschaftslehre wurde nicht zur Logik gerechnet; aber auch die Bezeichnung als Realdisziplin war nicht unumstritten, weil sie den Wissensbegriff der Realdisziplinen expliziert. So entstand die metaphorische Rede vom "Ratgeber" der Wissenschaften. Ihre Plausibilität als philosophische Fundamentaldisziplin war in jedem Fall an die beschriebene Konstellation von Logik und Metaphysik gebunden. Wo diese nicht vertreten wurde, z.B. in Altdorf, aber auch in Jena oder in Helmstedt, spielte die Noologie keine Rolle.

1.2 Erkenntnistheoretische und wissenschaftssystematische Arbeiten vor Calov

1.2.1 Jakob Martini

In eingeschränktem Sinn gehört auch der Normlogiker der Wittenberger Schule, Jakob Martini²⁰⁰⁷ (1570-1649), in die Vorgeschichte der Ausbildung von Noologie und Gnostologie. Seine besondere Leistung bestand in der Durchführung der aristotelisch-zabarellistischen Methodologie, die klar die Logik von der Metaphysik unterschied und diese beiden Disziplinen streng instrumentalistisch bzw. realistisch ausarbeitete. Seit 1606 lagen dann dem philosophischen Unterricht seine statt Melanchthons Lehrbücher zugrunde.

²⁰⁰⁷ Zu Jakob Martini vgl. Sparn (Überweg), S. 504-507; Leinsle (Ding), S. 228-239; Wundt, S. 106-110 und Risse (I), S. 501-505.

Die Leistung der Logik Martinis besteht in der Konsequenz, mit der diese auf allgemeine Instrumentalität zielt, d.h. sich auf den Wissensmodus (apodiktisch, topisch, sophistisch) bzw. die intentionalen Begriffe beschränkt und die Sachverhalte den einzelnen Disziplinen bzw. der Metaphysik überlässt.

Die Metaphysik versteht Martini als allgemeine Realdisziplin, d.h. als Wissenschaft von dem in allen existenzfähigen Entitäten gegebenen und auch undeutlich mit erkannten 'Ding' (ens) und seinen Bestimmtheiten. Sie weist den Partikulardisziplinen ihre Gegenstandsbereiche zu, formuliert die ihnen allen gemeinsamen Prinzipien und erklärt die allgemeinsten Termini.

Die Realienerkenntnis ordnete Martini pointiert der formalen Konstitution von Wissen durch den menschlichen Verstand zu. So schuf er die Voraussetzung für die Entwicklung einer Noologie durch seine Schüler, die als Brücke zwischen Logik und Metaphysik die erkenntniskonstitutive Tätigkeit des Verstandes untersucht.

1.2.2 Georg Gutke

Die besondere Leistung Gutkes²⁰⁰⁸ (1589-1634) bestand darin, die neue Disziplin der *Intelligentia* als Wissenschaft vom Habitus der ersten Prinzipien der Erkenntnis zu konzipieren. Die Ausarbeitung geht auf eigene Vorarbeiten zurück, die Behandlung des Begriffs 'habitus' in den praktischen Disziplinen. Ihre systematische Notwendigkeit resultiert aus der Wittenberger Unterscheidung von Instrumental- und Realdisziplinen bzw. der Annahme einer allgemeinsten Realdisziplin. Die neue Wissenschaft versteht sich als Alternative zum ramistischen Wissenschaftsbegriff²⁰⁰⁹ und wohl auch zu Alstedes Enzyklopädismus²⁰¹⁰; sie ist auch gerichtet gegen den Rückzug auf das 'positivistisch-aufzählende' alphabetische *lexicon philosophicum*.

²⁰⁰⁸ Zu Gutke vgl. Sparn (Überweg), S. 582-585; Leinsle (Ding), S. 394-411; Wundt (Schulmetaphysik), S. 113-115 und S. 242-254; Risse (I), S. 505-509.

²⁰⁰⁹ Für das ramistische Wissenschaftsverständnis ist die spezifische Auffassung der Logik, bekannt auch als ramistische Dialektik, grundlegend. Sie besteht in der "Analyse der Systematik begrifflicher Beziehungen unter der Voraussetzung, dass mit deren Ordnung die Wahrheit der benannten Sachverhalte verknüpft sei". Sparn (Überweg), S. 483; er verweist zur näheren Erläuterung auf Schmidt-Biggemann (*Topica Universalis*), S. 31-61 und Leinsle (Ding), S. 21-30. Die lutherische Schulphilosophie kritisierte an dem ramistischen Verfahren, aus der begriffssystematischen Ordnung Seinszusammenhänge abzuleiten, - in ihrer Terminologie geredet - die Vermischung von ersten und zweiten Begriffen und wies diese Konzeption als Vermischung von Logik und Metaphysik ab. Zur Unterscheidung zwischen *notiones primae* und *secundae* vgl. unten S. 463f.

²⁰¹⁰ Alstedes Enzyklopädismus ist das "Programm", die "Gesamtheit des Wissens in seinen vielfältigen Erscheinungsformen von einem Zentralpunkt aus zu erklären." Risse (I), S. 477. So behauptet er etwa, "die Lehrmeinungen der Aristoteliker, Platoniker, Kabbalisten und Ramisten seien auf Grund des Satzes: *nihil est in intellectu, quod antea non fuerit in sensibus* grundsätzlich miteinander vereinbar." Risse (I), S. 478.

Dem Ziel der Gesamtdarstellung dient eine spezifische Methode: "Aus der Verbindung aristotelischer, lullistischer und ramistischer Lehren will Alstedius eine universale Methode finden, die über die Spezialisierung in besondere Wissenschaften hinaus alles Wißbare darzustellen vermag." Risse (I), S. 477. Der Gedanke des Systems findet bei Alsted insofern seinen "äußeren Höhepunkt, als die Enzyklopädie als aus den gemeinsamen wissenschaftstheoretischen Grundlagen und den verschiedenen Disziplinen bestehendes System des Systems bestimmt wird." Risse (I), S. 482.

Die dem speziellen Lehrinhalt vorangehende Wissenschaftstheorie enthält vier Teilgebiete (1. *archologia* (allgemeine Prinzipien des Wissens; Kernstück), 2. *hexilogia* (Habituslehre, Theorie der nach ihrer Begründung und Gewichtung verschiedenen Arten des Wissens), 3. *technologia* (Lehre von den systematischen Eigenschaften der Wissenschaften, d.h. ihre wissenschaftslogische Unterschiedenheit von anderen Disziplinen und ihre sachbedingte Eigenart), 4. *canonica* (pädagogische Lehrmethode), deren Nutzen bzw. Existenzberechtigung vom Konzept der Noologie und Gnostologie in der lutherischen Schulphilosophie aus explizit bestritten wird.

Die Noologie intendiert, die Erkenntnisprinzipien des Verstandes auf die Dinge selbst zurückzuführen, Wissenschaft soll im Sein begründet werden. Eine solche Begründung sieht Gutke als möglich an, weil die Dinge der Welt an sich erkennbar verfasst sind. Sie befinden sich in einer wohlgeordneten und eindeutig erkennbaren, ihrer Verwandtschaft und Verbindung entstammenden Disposition zueinander.

Diese Disposition wiederum gründet in der Proportionalität aller Dinge zu Gott, der nichts völlig sich Ähnliches, aber auch nichts völlig von sich Verschiedenes erschaffen hat. Ihrer Natur nach sind die Dinge seiend und nicht zugleich nicht-seiend, sowie jeweils diese und nicht zugleich andere.

Diese Grundbeschaffenheiten sind zugleich die beiden elementaren Erkenntnisprinzipien; und sie geben an, warum die Dinge an sich selbst dem menschlichen Intellekt proportional sind. Die dreifache Relationalität der Dinge (untereinander, zu Gott, zum Intellekt) bezeichnet Gutke als 'subtilitas rerum'. Gutke entlehnt den Begriff von Scaliger bzw. Cardano, gebraucht ihn aber wissenschaftskonstitutiv, sofern aus dieser Subtilität die ersten Prinzipien des Erkennens fließen.

Die Intelligentia gewinnt eine spezifische Stellung im Kanon der Wissenschaften bzw. zur Theologie: Zum einen fasst Gutke sie nicht als Instrumental- sondern als Realdisziplin auf. Sie basiert dann auf einer natürlichen Theologie, die von der Ordnung, der Wahrheit und der Endlichkeit der Seienden vergewissert; sie ist geradezu selbst diese natürliche Theologie, insofern sie das Verhältnis von Gott und Geschöpf behandelt. Aus der Metaperspektive geurteilt, lässt sich nur so der lutherische Realismus auf dem Niveau einer allgemeinen Realdisziplin vertreten.

Der erkenntnistheoretische Aspekt der Intelligentia, von Fromme und Calov als besondere Disziplin (Gnostologie) etabliert, besteht darin, dass die Annahme, der inhaltlich zunächst leere Intellekt könne als angeborenes kritisches Vermögen tätig sein, ihre Rechtfertigung durch die Fundierung der abstrahierenden Tätigkeit des Verstandes in der (den Verstand eben dazu determinierenden) Subtilität der Dinge selbst findet. Dabei überführt der Abstraktionsgang, ausgelöst durch die den Verstand eben dazu determinierende Subtilität, die an sich unerkennbare Individualität der Dinge in den begreifbaren Allgemeinzustand.

Der wissenschaftstheoretische Aspekt der Konzeption Gutkes besteht darin, die Gliederung der Disziplinen bzw. die Begründung ihrer konstitutiven Betrachtungsweise aus ihren Gegenständen und der jeweiligen Verstandestätigkeit *gleichermaßen* folgen zu lassen. Der Begriff der Wissenschaft (scientia) beschränkt sich auf die theoretischen Disziplinen Pneumatik (natürliche Theologie), Metaphysik (Ontologie), Intelligentia, Physik und Mathematik; gegen Scheibler²⁰¹¹ kann die Erkenntnis kontingenter Dinge nicht Wissenschaft heißen.

Die Gründung der Erkenntnis auf die Subtilität der Dinge erlaubt es auch, die natürliche Theologie (und die Philosophie überhaupt) mit der

²⁰¹¹ Christoph Scheibler (1589-1653), der 'protestantische Suarez', war seit 1610 Professor des Griechischen, der Logik und Metaphysik an der Universität Giessen. 1624 wechselte er mit dem Wiedereinzug der 1605 nach Gießen exilierten lutherischen Theologen hessen-darmstädtischer Provenienz nach Marburg. 1625 nahm Scheibler den Ruf als Superintendent und Gymnasialdirektor in Dortmund an. Dieser Wechsel dürfte durch seinen mit den Tübinger Kontrahenten Mentzers konformen Begriff von praesentia zu erklären sein, also auf das Konto Mentzers, der in Darmstadt persona gratissima war, gehen.

Offenbarungstheologie zu koordinieren, insofern Subtilität den erschaffenen wie den offenbaren Dingen zukommt. Gutke vollzieht damit die Ablösung von der melanchthonischen Beanspruchung eines Erkenntnisprinzips Offenbarung; für seinen philosophischen Schüler Calov, der theologisch ausgiebig mit der *revelatio* arbeitet, gilt diese Absage nur eingeschränkt.

Der Metaphysik fällt damit im Ganzen eine neue Rolle zu: Sie bleibt die Königin der Wissenschaften, bindet sich jedoch an die *Intelligentia*, die ihr nun diejenigen Prinzipien vermittelt, aufgrund deren sie die verschiedenen *habitus intellectuales* bzw. Partikulardisziplinen bestimmt. Erst zusammen mit der *Intelligentia* ist die Metaphysik mehr als *scientia*, nämlich *sapientia*.

Die Logik besitzt nach Gutke einen instrumentalistischen Charakter. Die Subtilität der intentionalen Begriffe fasst er als rein erzeugte auf, aber doch in Entsprechung zur *subtilitas rerum*. Aufgrund der Stimmigkeit zwischen diesen Ordnungsbegriffen und den Realbegriffen kann die Logik als diese Anpassung vervollkommene *medicina mentis peripatetische* Logik heißen und auch *logica divina*, vom Heiligen Geist geschrieben.

1.2.3 Valentin Fromme

Über Gutke hinausgehend behandelt Fromme²⁰¹² (1601-1679) nicht nur die Prinzipien des Wissens als solche, sondern das Wissbare selbst als solches. Davon trennt er, wie nach ihm Calov, die Lehre von den Prinzipien als *Noologie* ab.

Das Ziel der *Gnostologie* ist "die Begründung der Wahrheitsfähigkeit vernünftiger Erkenntnis aus dem Erkennbaren als solchem, vermittelt durch die äußerliche sinnliche Wahrnehmung der Dinge und durch die vorstellende und vergleichende, d.h. abstrahierende Tätigkeit des Verstandes"²⁰¹³. Die abstrahierende Tätigkeit "ist als Begriffsbildung eine eindeutige, von sachlichen Eingriffen freie, also symmetrische Entsprechung zu den Attributen des Wissbaren als solchen: zu seiner Vorstellbarkeit, seiner Fähigkeit, einem Allgemeinbegriff zugeordnet zu werden, sowie eine Entsprechung zu seiner analogen oder univoken Zuschreibbarkeit."²⁰¹⁴

Anders als Gutke gesteht Fromme eine angeborene Erkenntnis (*notitiae innatae*) zumindest als potentiell vorgegeben zu; dennoch "führt" er "das realistische Adäquationsmodell von wissenschaftlicher Erkenntnis möglichst rein durch"²⁰¹⁵. Die beiden Quellen menschlichen Wissens, das Buch der Natur und das Buch der Hl. Schrift, werden einander damit nicht bloß autoritativ, sondern erkenntnistheoretisch begründet zugeordnet.

Darin folgt ihm dann Calov; doch zählt dieser die *Gnostologie* zu den *Realdisziplinen*, während Fromme die *Gnostologie* von diesen, aber auch von der Logik separat stellt.

²⁰¹² Zu Fromme vgl. Sparn (Überweg), S. 513f. und Wundt, S. 255f.

²⁰¹³ Sparn (Überweg), S. 514.

²⁰¹⁴ Sparn (Überweg), S. 514.

²⁰¹⁵ Sparn (Überweg), S. 514.

2. Gnostologie

2.1 Einleitende Bemerkungen

Es ist ein Grundzug von Calovs Denken, "die *enzyklopädische* Durchdringung des menschlichen Wissens überhaupt" zu erzielen. Hierin "in manchem mit Johann Heinrich Alsted übereinstimmend", führt Calov schon mit der frühesten philosophischen Schrift, die wir von ihm kennen, dem 'Tractatus de methodo docendi et disputandi', "wichtige Neuerungen"²⁰¹⁶ innerhalb der lutherischen Schulphilosophie ein²⁰¹⁷.

Während der Methodentraktat von Wundt als "kluge, wenn wohl auch noch nicht sehr selbständige Erörterung der verschiedenen, damals gebräuchlichen Verfahrensweisen"²⁰¹⁸ eingeschätzt wird, sieht die neue Forschung in ihm die Intention wirksam, "für alle Wissenschaften einschliesslich Medizin und Theologie in neuer Weise die Anordnung des Stoffes und das Vorgehen (zu) regeln."²⁰¹⁹

Die methodische Homogenität innerhalb einer Disziplin wird erreicht durch die "Ableitung von Theoremen aus Data"²⁰²⁰. Das bedeutet, dass der Gegenstand einer Disziplin und gleichwertig die spezifischen, je nach Disziplin durchaus verschiedenen, Erkenntnisprinzipien, den Geltungsbereich dieser Disziplin und die in ihr gültige Verfahrensweise festlegen. Geltungsbereich und Verfahrensart werden in einer Protheoria umrissen; die Definition des Gegenstandes und die Angabe seiner Prinzipien und Bestimmtheiten (*affectiones*) erfolgt in der allgemeinen Theorie, die besondere Theorie erklärt die Arten, Modi und Teile des Gegenstandes.

Dem Interesse des universellen Erfassens und des allgemeingültigen, bruchlos ableitenden Verfahrens treu bleibend, hat Calov für "die Enzyklopädie als solche, deren Gegenstand das Wissbare ist ... eine besondere Disziplin, die *Gnostologie*, entwickelt"²⁰²¹.

Das Anliegen der Gnostologie ist unterbestimmt, wenn man es als "die allgemeine Frage nach dem Wesen und den Bedingungen der Erkenntnis"²⁰²² versteht; schon gar nicht liegt diese Frage auf der Linie 'kantianischer Interessen'. Calov versteht die Gnostologie als *die Grundlagenwissenschaft schlechthin*. Sie hat das dem erkennenden Verstand als Erkennbares sich Darbietende - nicht hingegen den erkennenden Verstand als solchen - zum Gegenstand. Diesen bestimmt sie (Definition) und differenziert ihn nach Arten der Erkenntnis (Prinzipien und Affektionen) und des Objektseins (Arten des Wissbaren). Der umfassende

²⁰¹⁶ Alle Zitate Sparrn (Überweg), S. 576. Zu Calovs grundlegender Differenz zu Alsted vgl. unten Seite 474, Anm. 2314.

²⁰¹⁷ Tractatus novus de methodo docendi et disputandi, in quo de totius Encyclopaedias in communi, tum in specie de Theologiae, Medicinae, Gnostologiae, Habitu intelligentiae, Metaphysicae, Pneumaticae, Physicae, scientiarum Mathematicarum, Philosophiae practicae, de thematum simplicium cujusvis generis specialissime, ut et de problematum tractatione methodica, nec non de materia delectu, ut in forma vel processu in disputationibus agitur. Nach den Angaben der Vorrede der Ausgabe von 1650 ist diese Schrift zuerst 1632 in Königsberg erschienen. Entstanden ist der Traktat sicher 1632, allerdings lässt sich eine Publikation im selben Jahr nicht verifizieren. Die älteste überkommene Veröffentlichung stammt aus dem Jahr 1637.

²⁰¹⁸ Wundt (Schulmetaphysik), S. 134.

²⁰¹⁹ Sparrn (Überweg), S. 576.

²⁰²⁰ Sparrn (Überweg), S. 576.

²⁰²¹ Sparrn (Überweg), S. 577.

²⁰²² Wundt (Schulmetaphysik), S. 134.

Ansatz wird auch daran deutlich, dass Calov seine Gnostologie als Alternative zu Clemens Timplers Metaphysik der Intelligibilität versteht²⁰²³. Calovs Gnostologie entstand wie der Methodentraktat 1632, wurde aber auch erst später, 1636, publiziert. Der Autor knüpft mit ihr an das Verfahren Gutkes und Frommes an. Obwohl Calov in der Vorrede zur Ausgabe der *Scripta Philosophica* von 1650 nur Gutke als seinen Vorgänger erwähnt, ist nicht wahrscheinlich, dass Calovs Gnostologie unabhängig von der 1631 erschienenen Schrift Frommes entstand²⁰²⁴.

In systematischer Hinsicht führt Calov mit der Ausarbeitung dieser Schrift "das erkenntnistheoretische Programm"²⁰²⁵ Gutkes weiter. Ihm wirft Calov aber vor, dass er in seiner Lehre von der *Intelligentia* zwei Wissenschaften miteinander vermengt habe, die Calov nun als Gnostologie und Noologie unterscheiden will.

2.2 Darstellung der Gnostologie

2.2.1. Vorausbemerkungen Calovs

Die Gnostologie oder gnostologische Elementelehre (στοιχειώσις γνωστολογική) behandelt das Cognoscibile als solches und zwar nach seiner Natur (*natura*), seinen Prinzipien (*principia*), seinen Bestimmtheiten (*affectiones*) und Arten (*species*). Entsprechend der 'Wissenschaftstheorie' jener Zeit ist der Gegenstand des Cognoscibile mit deren Darlegung vollständig behandelt.

Worum es der Sache nach geht, erläutert der als äquivalent zur ersten Aussage angeführte Satz: 'das heißt, die Art und Weise, in der ein jeder Gegenstand erfasst wird, worauf dann jedwede menschliche Erkenntnis beruht'²⁰²⁶. Die Entfaltung des Cognoscibile lehrt also, wie Erkennen geschieht. Der Geltungsbereich dieses Cognoscibile ist dabei der denkbar umfassendste. Zu ihm gehört jede Art von erkennbarem Gegenstand; und der Modus des Erfassens bezeichnet ein derart *einheitliches* und *allgemeines* 'Vermögen', dass sämtliche menschliche Erkenntnis auf ihm beruht.

Sofern nach dem Wissenschaftsverständnis jener Zeit jeder durch ein einheitliches Objekt begründete, nach wissenschaftlich reflektierter Methode durchforschte Erkenntnisbereich einem Habitus des Geistes zugeordnet

²⁰²³ Clemens Timpler (1567/68-1624), der bedeutendste reformierte Metaphysiker des 17. Jh., konzipierte die Metaphysik als Lehre des Intelligiblen, nicht des *ens reale* ("Metaphysica est ars contemplativa, quae tractat de omni intelligibile, quatenus ab homine naturali rationis lumine sine ullo materiae conceptu est intelligibile"; Timpler, *Metaphysica*, 1608, 1; zitiert nach Risse (I), S. 468). Zu Timpler vgl. Risse (I), S. 466-469 und Leinsle (Ding), S. 352-369.

²⁰²⁴ Vgl. zum Verhältnis beider Schriften Wundt (*Schulmetaphysik*), S. 135 und S. 257; vgl. auch Sparn (*Überweg*), S. 577: Calovs Gnostologie folge unmittelbar V. Fromme.

²⁰²⁵ Sparn (*Überweg*), S. 577.

²⁰²⁶ "Στοιχειώσις Γνωστολογική, Exhibens Cognoscibilis, qua talis (Gen.) Naturam, Principia, Affectiones, & Species. h.e. *Modum apprehendendi quodcunque Objectum, cui innititur omnis humana cognitio.*" SPh I, S. 1.

Die Übersetzung erfolgt unspezifisch mit 'worauf', weil das Relativpronomen *cui* nicht isoliert auf 'modus apprehendendi' oder 'objectum' zu beziehen ist, sondern auf den Gesamtausdruck. Gegen die erste Möglichkeit spricht, dass sich im Rahmen der hier vorauszusetzenden realistischen Erkenntnistheorie menschliche Erkenntnis aus Erkenntnisgegenständen begründet; die primäre Zuordnung von Erkenntnis und Erkenntnisweise gehört hingegen erst einer späteren philosophischen Epoche zu. Im zweiten Fall wäre vernachlässigt, dass Gegenstand der Gnostologie auch das Erkenntnisverfahren ist.

wird, ist die folgende Darstellung Entfaltung der Natur des Habitus der Gnostologie²⁰²⁷. Den Stoff der Gnostologie stellt Calov entsprechend dem im Methodentraktat begründeten Verfahren in zwei jeweils zweigeteilten Abschnitten dar, in der (1) Προθεωρία Naturae Gnostologiae oder "consideratio *prooemialis*" und in der (2) Objecti Θεωρία oder "tractatio *Essentialis*".

Die Προθεωρία gliedert Calov in einen thetischen und einen hypothetischen Teil. In dem thetischen Teil definiert Calov die Gnostologie und grenzt sie im Blick auf ihr Objekt²⁰²⁸ von der Intelligentia, Sapientia und Scientia ab. Und er setzt fest, in welcher Weise die Gnostologie nach der Notwendigkeit einer vollständigen und dem Objekt angemessenen Behandlung zu unterteilen sei. Im hypothetischen Teil behandelt Calov in fünf Hypothesen wissenschaftssystematische Fragen, die sich aus der Definition ergeben, nämlich nach dem Verhältnis der Gnostologie zu anderen Disziplinen (Hyp. 1-3) und nach ihrem Objekt (Hyp. 4-5).

Auch die Betrachtung des Gegenstandes (Objecti Θεωρία) zerfällt in zwei Teile²⁰²⁹. Der erste, allgemeine, behandelt das Wesen (quidditas) des Cognoscibile. Seine Erklärung erfolgt (i) a priori durch die Definition des Cognoscibile und die Nennung seiner Prinzipien (Capites 1-7) und (ii) a posteriori²⁰³⁰ durch die Festlegung seiner Affektionen (Capites 8-9). Der zweite spezielle Teil gliedert das Cognoscibile in seine verschiedenen Arten.

2.2.2 Die Protheoria

2.2.2.1 Protheoria Thetikä

Die Gnostologie ist, so definiert Calov, ein leitender Habitus des Geistes, der das Cognoscibile als solches betrachtet²⁰³¹. Die Gnostologie ist ein Habitus *des Geistes*, weil der Habitus, verstanden als eigenschaftliche Geprägtheit des Geistes, eine mentale Kompetenz darstellt, die den Geist in der Fähigkeit vollendet, die Objekte seiner Erkenntnis zu erfassen²⁰³².

Diese Vollendung geschieht dadurch, dass der Geist die in der Gnostologie eruierten Erkenntnisprinzipien seiner natürlichen Fähigkeit zu erkennen hinzufügt, wodurch diese, auf dem Weg einer solchen Aneignung, stärker verwurzelt werden²⁰³³. Dieser Habitus ist ein *führender* Habitus des Geistes, weil er der Natur seiner Ausübung nach (ex se) nicht für den Gebrauch anderer Habitus bestimmt ist und unabhängig von den anderen besteht²⁰³⁴.

²⁰²⁷ "Habitus praesentis expendenda est *Natura*, tum *in se*, apposita *definitione*, tum *in partibus*, praemissa earum *delineatione*, id quod praestat consideratio *prooemialis* : nec non *objectum*, sub *generali & specifica* ratione distincte repraesentatum, de quo tractatio *Essentialis*." Sph I, S. 1.

²⁰²⁸ Calov gebraucht hier den als synonym verstandenen Begriff "scibile"; vgl. S. 3, Hyp. 4.

²⁰²⁹ Vgl. im Folgenden die "divisio" auf Sph I, S. 2: "Cognoscibile explicandum est, & generaliter, quid sit? & specialiter, quotuplex sit? Illud explanatur cum a priori, definitione, & principiorum declaratione : tum a posteriori, affectionum determinatione. Hoc expenditur consideratione specierum cognoscibilis."

²⁰³⁰ 'a priori' bezeichnet in der Philosophie des frühneuzeitlichen Aristotelismus jene Erkenntnis, die von den Ursachen (vom Früheren) zu den Wirkungen voranschreitet; 'a posteriori' als Gegenbegriff jene, die von den Wirkungen (vom Späteren) zu den Ursachen gelangt. Vgl. G. Tonelli: Art. A priori / a posteriori II, HWP 1, Sp. 467-469, hier Sp. 467.

²⁰³¹ "Gnostologia est habitus mentis principalis, contemplans cognoscibile, qua tale." Sph I, S. 1.

²⁰³² "Habitus est *mentis*, quia mentem perficit, in objecti sui cognitione" Sph I, S. 1.

²⁰³³ "per modum principij potentiae naturali superadditi, & fortiter radicati." Sph I, S. 1.

²⁰³⁴ "*Principalis* : quod ex se aliorum usui non sit consecratus" Sph I, S. 1.

Betrachtend (contemplabile) heißt dieser Habitus, weil ihm die rein theoretische Betrachtung des Cognoscibile insgesamt zugehört.

Von den anderen betrachtenden Habitus ist die Gnostologie aufgrund ihres spezifischen Objektes und ihres *modus considerandi* (quatenus cognoscibile) dezidiert unterschieden: Sie ist nicht *Intelligentia*, da diese nicht das Scibile als solches (*praecise*), sondern die Prinzipien des Erkennens betrachtet; sie ist auch nicht die als Weisheit verstandene *Metaphysik*, die als Königin der Wissenschaften über andere Disziplinen Herrschaft ausübt, und – anders als das in der Gnostologie der Fall sein kann –, Kenntnis von deren Objekten hat; schließlich ist sie nicht *Wissenschaft*, die nur das begrenzte und damit notwendige Seiende betrachtet und insgesamt allein das 'in der gedanklichen Erwägung Verbleibende' (*θεωρητόν*) als Gegenstand der Untersuchung hat²⁰³⁵.

Das Scibile hingegen hat einen 'umfassenderen Erstreckungsbereich' als die angeführten Wissenschaften. Ihm ist die diskursive Kenntnisnahme angemessen, die in dieser Wissenschaft aber nicht (nur) aktual, also von Fall zu Fall tätig werdend, sondern auch habitual geschieht, da sie den Geist in seiner Erkenntnisfähigkeit dauerhaft im Sinn einer 'verfügbaren Prägung' vervollkommnet²⁰³⁶. Somit wird die Gnostologie zu Recht als eigenständiger Habitus des Geistes bestimmt²⁰³⁷.

2.2.2.2 Protheoria Hypothetikä

Nun folgen fünf Erwägungen, die das thetisch Gesetzte entfalten. Die erste handelt über die *Existenz* der Gnostologie: Die Gnostologie (a) gibt es, (b) unterschieden von den übrigen Disziplinen und daher muss sie (c) in einer von ihnen verschiedenen Weise abgehandelt werden²⁰³⁸. Es gibt nämlich, und daraus leitet sich die Existenz dieser Wissenschaft her, eine Erkenntnis des Scibile seiner Natur nach (*in se*)²⁰³⁹.

Als solches und für sich wird dieses Scibile seiner Natur nach in keiner anderen Wissenschaft untersucht, da alle anderen Wissenschaften immer ein bestimmtes 'vereinzelt' Scibile erfassen²⁰⁴⁰. Aus diesen (noch nur gesetzten) Voraussetzungen ergibt sich dann: ebenso wie (wissenschaftlich relevantes) Unterschiedenes in verschiedener Weise und Abstraktes auf abstrakte Weise untersucht wird, so bringt das Scibile seiner Natur nach eine ihm eigentümliche Disziplin hervor, die von ihrem Objekt her als 'Gnostologie' bezeichnet wird²⁰⁴¹.

²⁰³⁵ "contemplativus : nam in sola cognoscibilis universum sumti *θεωρία* subsistit, & cum nec sit *Intelligentia*, quae non scibile *praecise*, sed cognoscendi principia sibi vendicat : nec *Sapientia*, quae imperium habet in caete//ras disciplinas, non sine objectorum earundem cognitione, quam heic frustra expectabis; nec *Scientia*; utpote quae ens determinatum, scil. necessarium tantum contemplatur, & solum *θεωρητόν* pro objecto habet" SPh I, S. 1-2.

²⁰³⁶ "Scibile vero latius extenditur, cui adaequatur *cognitio discursiva*, eaque hic non *actualis*, sed *habitualis*, prout *intensive* mentem perficit" SPh I, S. 2.

²⁰³⁷ "ideoque relinquitur, quod recte statuatur & finiatur *habitus mentis peculiaris*." SPh I, S. 2.

²⁰³⁸ "Gnostologia (a) datur, (b) a reliquis disciplinis distincta, & (c) distinctim est proponenda." SPh I, S. 2.

²⁰³⁹ "Datur enim cognitio scibilis *in se*" SPh I, S. 2.

²⁰⁴⁰ "*praecise* nullibi alias expenditur, cum omnes circa hoc vel istud scibile *in particulari* occupatae sint" SPh I, S. 2.

²⁰⁴¹ "ideoque (c) ut distincta distincte, abstracta abstracte proponantur, peculiarem exigit disciplinam, quae ab *objecto*, ut reliquae, *Gnostologia* dicitur." SPh I, S. 2.

Von der Ordnung der wissenschaftlichen Disziplinen her hat die Gnostologie einen führenden Platz: Die Gnostologie ist von allen Disziplinen der Natur nach die erste. Von ihrer Ausbildung her und vielleicht auch nach der lehrhaften Darstellung ist sie hingegen die letzte²⁰⁴². Ihr Rang erklärt sich daraus, dass die Gnostologie den allgemeinsten Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung besitzt. So ist sie aufgrund von dessen Natur oder gemäß ihrer daraus begründeten Allgemeinheit die oberste Wissenschaft, nicht aber wegen ihrer Würde; dieser Ehrentitel kommt der Metaphysik zu²⁰⁴³.

Ihr Aufkommen geschieht spät, dennoch sollte sie bevorzugt angeeignet werden²⁰⁴⁴. Unbemerkt, so die implizite Aussage, geschieht alles natürliche Erkennen gemäß den in der Gnostologie systematisch erfassten Prinzipien. D.h. auch *die* Erkenntnis kann wahre Erkenntnis sein, die von Denkern erworben wurde, ohne dass diese ein vollständiges Bewusstsein von den natürlichen Potenzen des Geistes besaßen. Allerdings ist die Erkenntnis eines Objektes vollständiger, wenn neben dem erkannten Objekt auch die Erkenntnisprinzipien des erkennenden Subjekts bekannt sind.

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich, dass die Gnostologie auch den voraus laufenden methodischen Vorüberlegungen der Philosophie von der Allgemeinheit des Gegenstandes voranzustellen ist. Denn im Erkenntnisbereich der Philosophie wird nur das 'philosophisch Wissbare' vorauslaufend erkannt, nicht aber jedes Scibile und das auch nicht in der allgemeinsten Betrachtungsweise wie in der Gnostologie²⁰⁴⁵.

In Satz 4 nimmt Calov eine terminologische Präzisierung vor: Er will den Ausdruck *scibile* im umfassenderen Sinn, entsprechend dem griechischen γνοστόν, verstanden wissen, nicht im engeren Sinn entsprechend dem gr. θεωρητόν. Daher sei der Ausdruck *cognoscibile* vorzuziehen, da er nicht in der engeren Interpretation als θεωρητόν verstanden werde, sondern immer auch das πρακτόν umfasse²⁰⁴⁶. Calov selbst gebraucht allerdings beide Ausdrücke synonym²⁰⁴⁷.

²⁰⁴² "Gnostologia omnium disciplinarum (a) prima est (b) natura (c) ultima cultura, (d) & forsán doctrina." SPh I, S. 2.

²⁰⁴³ "(a) Generalissimum habet objectum, & ob id (b) natura seu qua *communitatem*, non *dignitatem* suprema." SPh I, S. 3.

²⁰⁴⁴ "quamvis (c) ultimo post coeteras inventa sit, vel potius exulta, nec non post vulgares demum (d) addiscenda videatur." SPh I, S. 3. Man mag darüber spekulieren, ob Calov auf Aristoteles' Auszeichnung der 'später entdeckten Wissenschaften' (MPh A, 981a20-25) anspielt und somit auch aus dem späten Aufkommen der Gnostologie ein Urteil über ihren Rang ableitet.

²⁰⁴⁵ "Praemittenda est Gnostologia praecognitis Philosophicis. Quia in limine Philosophiae saltim praecognoscitur *scibile Philosophicum*, non v. *omne*, nedum *universim*, quod cognoscitur in *Gnostologia*. SPh I, S. 3.

²⁰⁴⁶ IV. (a) Scibile vel (b) potius cognoscibile est (c) objectum Gnostologias. (a) Late velim capias τὸ *Scibile*, ut Graecorum γνοστόν, non vero *stricte*, ut θεωρητόν, quanquam ἀκριβῶς plerumque capiatur *strictius*, ut respicit scientiam proprie dictam, qua ratione (b) *cognoscibile* convenientius est, τὸ πρακτόν quoque concludens" SPh I, S. 3.

²⁰⁴⁷ Als Übersetzung ist 'das Erkennbare' oder 'das Wissbare' möglich. Auch wenn 'das Wissbare' ein künstlich geprägter Ausdruck ist, so ist er vorzuziehen, da er Calovs Anliegen genauer trifft. Denn Objekt der Gnostologie ist nicht das, was *möglicherweise erkannt* werden kann, sondern das, was *als ein Bestimmtes gewusst* wird – natürlich in der Perspektive Erkenntnis, sonst bestünde keine Differenz zur Noologie. Jegliche Assoziationen aber in die zuerst genannte Richtung sind durch die Übersetzung fernzuhalten.

Das Scibile in dem doppelten Verständnis als θεωρητόν und πρακτόν²⁰⁴⁸ ist nun das angemessene Objekt der Gnostologie. Ein angemessenes Objekt der Gnostologie ist es, da es nicht in einer anderen Disziplin auf irgendeine Weise erwogen wird, vielmehr die Gnostologie als in sich vollständig begründet und in ausreichender Weise von anderen Disziplinen unterscheidet, insofern nämlich der besondere Modus der Objekterwägung beibehalten wird; d.h. insofern das Cognoscibile betrachtet wird, sofern es Cognoscibile ist. Mit dieser Einschränkung soll nun nicht die Spezifikation des Scibile nach seinen Arten - wie sie dann im besonderen Teil der Gnostologie durchgeführt wird - abgewiesen werden; sondern ferngehalten wird aus der Gnostologie nur die Betrachtung partikularer Scibilia, wie sie in anderen wissenschaftlichen Habitus geschieht - so etwa die Betrachtung des Seienden in der Metaphysik oder der immateriellen Substanzen in der Pneumatik²⁰⁴⁹.

Satz 5 behandelt die Einteilung des Scibile in Bezug auf seine wissenschaftlich vollständige Entfaltung: Vollständiges Wissen vom Scibile beinhaltet Wissen hinsichtlich seiner Entstehung (constitutio) und seiner Spezifizierung (contractio) gemäß den ihm verwandten Arten (species proximas) oder begrenzenden Hinsichten (modos limitatiores). Der Ordnung nach folgt das Wissen über den zweiten Aspekt des Scibile, wenn der erste Aspekt bekannt ist²⁰⁵⁰. Die Beschaffenheit des Scibile wird im ersten Moment des geistigen Erfassens aus seiner Definition und den Prinzipien deutlich; diese stellen vor Augen, was das Scibile ist und auf welche Weise es entsteht. Im 'zweiten Hinsehen' wird aus den 'folgenden Prinzipien' - von Prinzip ist hier wie immer, wenn vom Scibile die Rede ist, in analoger Weise die Rede - dessen Natur entfaltet. Dieses alles ist im allgemeinen Teil voranzustellen²⁰⁵¹. Anschließend ist die Spezifizierung des Scibile in den genannten Hinsichten darzustellen; und zwar hinsichtlich derjenigen, die in erster und in zweiter Hinsicht als Scibile zu betrachten sind, d.h. der Begriffe erster und zweiter Ordnung. Erst auf diese Weise besitzt man eine vollständige Kenntnis des Gegenstandes, weil er sich dem Verstand auch auf ebenso viele Weisen darbietet²⁰⁵².

2.2.3 Theorie des Objektes

Unter diesem Titel erfolgt die allgemeine Wesensbestimmung des Erkenntnisgegenstandes.

²⁰⁴⁸ Zur Näherbestimmung s.u. Seite 459 – 464.

²⁰⁴⁹ "unde sic (c) *adaequatum* erit nostrae disciplinae objectum, quod in nulla alia ullo modo expendatur, sed hanc plene in se constituat, & sufficienter ab aliis omnibus *distinguat*, observato *modo considerandi*, *quatenus* est *cognoscibile*, quo non negatur descensus ad contractionem scibilis, sed removetur tantum specialis particularium scibilium consideratio, quae aliorum est habituum, v.g. Metaphysicae, Entis; Pneumaticae Spiritus, &c." SPh I, S. 3.

²⁰⁵⁰ "Cognita (a) constitutione scibilis, ejus apponenda est (b) contractio." SPh I, S. 3.

²⁰⁵¹ (a) Constitutio scibilis in momento primo patet ex definitione & principiis, quae, quid sit, & quomodo fiat scibile, aperiunt : in momento secundo ex principiis scibilis naturam (ἀναλόγως, uti omnia) consequentibus innotescit, quae praemittenda, quod generalis." SPh I, S. 3.

²⁰⁵² "Post vero non est negligenda (b) contra-/ctio τοῦ scibilis, ad species proximas, vel modos potius limitatiores, primarium nimirum scibile & secundarium, &c. quo completa habeatur objecti notitia, quod intellectui sese sistit totidem modis." SPh I, S. 3f.

Dieser Teil der Schrift zerfällt in zwei Teile, von denen der allgemeine die Was-heit (quidditas) des cognoscibile behandelt, der spezielle seine Arten.

Die neun Kapitel des allgemeinen Teils sind nach folgender Systematik angeordnet: Die Kapitel 1-7 umfassen die Erklärung *a priori*. Zuerst erfolgt die *Definition* des Cognoscibile als das, was unserem Intellekt zur Erkenntnis entgegengestellt wird (Kapitel 1). Die Kapitel 2 - 7 behandeln die *Prinzipien* des Cognoscibile. Diese werden in einer von Calov als vollständig angesehenen Unterscheidung in innere und äußere Prinzipien unterteilt²⁰⁵³. Kapitel 2 behandelt die *inneren Prinzipien* des Cognoscibile, material die Seiendheit (entitas) des Gegenstandes, formal seine Erkennbarkeit (scibilitas)²⁰⁵⁴. Die in den Kapiteln 3-7 behandelten *äußeren Prinzipien* des Cognoscibile werden in Kapitel 3 in einer allgemeinen Behandlung aufwendig unterteilt. Die äußeren Prinzipien regen die Erkenntnis an oder fördern sie; sie sind Wirk- oder Zweckursache. Der Zweck ist, dass unser an sich unbestimmter Intellekt objektiv bestimmt wird. *Wirkursache* ist *als bewegende* teils die schöne Mannigfaltigkeit der Dinge, teils unsere angeborene Unwissenheit, aus der die Sehnsucht nach Wissen entspringt; *als tätige* ist sie der Intellekt und dessen Mittel (Wahrnehmung der Sinne, Abstraktion, Begriff).

Die principia externa gliedern sich weiterhin in Prinzipien der *Konstitution* (Kapitel 4-5) und der *Konservation* (Kapitel 6-7). In Kapitel 4 folgt die *Lehre von der Abstraktion, die das Ding von seinen individuellen Bedingungen befreit und es aus dem Stande der Singularität in den der Universalität oder Eminenz erhebt, damit es erkannt werden kann*. Dadurch entsteht der Begriff (conceptus) (Kapitel 5), der ein vom Intellekt geformtes Bild (species) ist, das das scibile im Geiste repräsentiert. Das so gewonnene scibile wird bewahrt teils in der Wissenschaft (Kapitel 6), teils in dem habitus des Verstandes (Kapitel 7).

Die Erklärung des Scibile *a posteriori* behandelt in den Kapiteln 8 und 9 die *Affektionen* des Scibile, von denen es nach Calov nur disjunkte gibt²⁰⁵⁵. Die ersten Affektionen sind eminentia und praedicamentalitas (Kapitel 8), die zweiten (Kapitel 9) univocatio und analogia.

Der spezielle Teil gliedert das cognoscibile in seine verschiedenen Arten. Es wird zunächst (Kapitel 1) eingeteilt in das philosophicum oder liberale und das poeticum oder illiberale; das philosophicum dann in contemplabile und operabile. Das contemplabile ist (Kapitel 2) die Ursache der Wissenschaft; contemplabile ist dabei alles Notwendige. Es betrachtet (Kapitel 3) entweder die affinitas rerum und ist dann intelligentia, oder die quidditas rerum und ist dann sapientia. Jene hat es mit den ersten Prinzipien zu tun, diese zugleich mit den daraus gezogenen Folgerungen. Das operabile (der praktische habitus; Kapitel 4) ist die Klugheit, die das Handeln bestimmt. Sie hat es mit dem Zufälligen zu tun (quidquid agibile est, contingens est). Zuletzt (Kapitel 5) wird noch das cognoscibile effectivum oder poeticum behandelt, dem die ars entspricht.

²⁰⁵³ Dazu SPh I, S. 6.

²⁰⁵⁴ Mit Gegenstand (objectum) meint Calov hier den Gegenstand der Erkenntnis, nicht das Cognoscibile als Objekt der Gnostologie.

²⁰⁵⁵ Disjunkte Affektionen des Scibile sind Bestimmungen des Seienden, die immer paarweise zusammengehören, einer Sache aber 'nur' alternativ zukommen können. Vgl. dazu unten Seite 532 – 534 den Exkurs über die Lehre von den Transzendentalien.

2.2.3.1 Definition des Cognoscibile

Definitionsartig setzt Calov fest: "Ein Erkennbares (cognoscibile) ist, was unserem Verstand zum Erkennen entgegengestellt wird."²⁰⁵⁶ Damit ist zweierlei bestimmt: Der Umfang des Objektes - alles, was unserem Intellekt zum Erkennen entgegengestellt wird. Und das charakterisierende Merkmal - dass es unserem Intellekt entgegentritt. Dieses 'dem Verstand Entgegentretende' ist nicht der 'Gesamtbestand des Erkannten', es ist das, worauf der Intellekt es unmittelbar als "ein solches" erkennend ausgreift²⁰⁵⁷, was der Erkenntnis leicht zugänglich ist²⁰⁵⁸. Das Cognoscibile ist also durch folgende 'Eigenschaften' gekennzeichnet: 1. Es tritt dem Verstand entgegen, damit es erkannt wird. 2. Genauer gesagt ist damit solches gemeint, das dem erkennenden Ausgriff des Verstandes - was ist es? - leichthin zugänglich ist. Mit der modalen Angabe des Zugänglichseins stellt Calov vermutlich weniger darauf ab, dass der Erkenntnisgegenstand alles Seiende umfasst bzw. umfassen muss, da sonst die erkennbare Welt von Unerkennbarem 'umlagert' wäre; eher dürfte er die Unmittelbarkeit des erkennenden Zugriffs betonen.

Dieses Objekt ist das umfassendste Objekt geistiger Betätigung: "Nichts Weiteres nämlich kann auch nur gedacht werden"²⁰⁵⁹. Denn jedes denkende Erfassen ist Erkennen²⁰⁶⁰; und damit ist alles, was der Verstand betrachtet, auch Cognoscibile²⁰⁶¹. Konstitutiv ist der Bezug des Cognoscibile zum realen Objekt. Das bedeutet, dass die Menge der Cognoscibilia nicht durch 'sich etwas Ausdenken' ausgeweitet werden darf. Auf der anderen Seite ist der Gegenstandsbezug nicht als ein solcher Zusammenhang zwischen Denken und Sein zu verstehen, dass nur dasjenige als existierend anerkannt wird, das auch gedacht werden kann. Calov sagt vielmehr: Schlechthin alles tritt dem Verstand entgegen und kann als solches gedanklich erfasst werden. Damit fällt es bereits unter den Gesichtspunkt der 'Erkennbarkeit' und ist damit Cognoscibile.

Das Cognoscibile, so war oben gesagt, bestimmt Calov *definitionsartig* als einen Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung. Er kann gemäß der vorausgesetzten 'aristotelischen' Definitionslehre der lutherischen Schulphilosophie im strengen Sinn nicht definiert, sondern nur beschrieben werden²⁰⁶². Denn das Cognoscibile übersteigt die Prädikamente²⁰⁶³ und besitzt aufgrund seiner Allgemeinheit keine Gattung, der es zuordenbar wäre, weil es schlechterdings alles bezeichnet, was in dem definierten Sinn

²⁰⁵⁶ "Cognoscibile est, quod intellectui nostro ad cognoscendum objicitur" SPh I, S. 4.

²⁰⁵⁷ "*notatque id, quod ab intellectu nostro cognoscitur directe.*" SPh I, S. 4.

²⁰⁵⁸ "*Id quod facile patet.*" SPh I, S. 4. Diese Interpretation legt auch Calovs Formulierung nahe, dass *notiones secundae* indirekt erkannt werden. (S. 34, Can. 8).

²⁰⁵⁹ "Nihil enim potest vel cogitari latius." SPh I, S. 4.

²⁰⁶⁰ "Si namque cogitetur, cognoscetur." SPh I, S. 4.

²⁰⁶¹ "Erit itaque cognoscibile" SPh I, S. 4.

²⁰⁶² Das Cognoscibile kann aufgrund seiner Natur zwar nicht definiert, sondern nur beschrieben werden. Doch wird es unter der eine Definition signalisierenden Frage "Quid sit X?" eingeführt.

²⁰⁶³ Hier sind mit Prädikamenten die aristotelischen Kategorien gemeint. Die Schulphilosophie versteht unter Prädikamenten auch die mittels der Kategorien beschreibbaren Gegenstände des natürlichen Erkennens. Vgl. dazu unten Seite 532 – 534 den Exkurs über die Lehre von den Transzendentalien.

erkennbar ist; von ihm gilt der besondere Relationsausdruck $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ ²⁰⁶⁴.

Das Cognoscibile gliedert sich nach Calov in zwei 'erkenntnistheoretisch' unterschiedene Arten, das als einfaches (cognoscibile simplex) und das als zusammengesetztes (cognoscibile complexum) Wissbare. Zwar wird das cognoscibile simplex vornehmlich und an erster Stelle (primario) erfasst, das cognoscibile complexum der Ordnung nach erst an zweiter Stelle (secundario). Aber auch dieses ist Cognoscibile im oben festgelegten Sinn, da es nach den zur Beschreibung des Erkenntnisganges notwendigen Begriffen (Abstraktion, Begriff, Wissenschaft) dieselben Erkenntnisprinzipien besitzt wie das Cognoscibile simplex²⁰⁶⁵. Als Beispiel für ein Cognoscibile complexum nennt Calov den Satz als Ansage eines Sachverhaltes (propositio).

"Das einfach Wissbare ist all das, was entweder ein real Seiendes und außerhalb der Bildung durch den Intellekt ist, oder was als Verneinung und Mangel der Seiendheit oder als Verstandeshinsicht abgesehen von der Bildung durch den Geist nicht vorhanden ist."²⁰⁶⁶

Somit gibt es ein unmittelbares (directe) und mittelbares (indirecte) Cognoscibile, abhängig davon, ob es bejahend ($\theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$) oder verneinend ($\acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$) aufgefasst wird; in jedem Fall gilt aber, dass ein Cognoscibile erst vom Intellekt erkannt wird, da die sinnliche Kenntnisaufnahme nicht dafür ausreicht, dass etwas ein Cognoscibile ist²⁰⁶⁷.

Diese Erkenntnis des Intellekts ist in keinem Fall eine 'schlechthin einfache', wie sie etwa durch den Verstand Gottes oder eines Engels geschieht. Die hier untersuchte Erkenntnis geschieht durch einen menschlichen Verstand

²⁰⁶⁴ "Cognoscibile genus non agnoscit, adeoque nec definitionem, sed tantum describitur" SPh I, S. 4; "(cognoscibile) transcendit praedicamenta, & ob communitatem respuit definitionem, quia omne dicit, quod cognoscibile est, $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ " SPh I, S. 4.

Ausdruck und Verständnis der Pros-hen-Relation entstammen der aristotelischen Metaphysik. Sie "ist ein Beziehungs- und Ordnungsgefüge des Seienden, das in Überwindung einer bloßen Namensgleichheit (Homonymität) der Seinsweisen Wörter und Sachen in ihrer Bedeutung und ihrem Seinsgehalt auf ein bevorzugtes Erstes zurückführt... Ein erstes, bevorzugtes Glied ist Prinzip für die übrigen Glieder." (Überweg, Neue Ausgabe), S. 380. Sie stellt "eine Beziehung von Nachgeordnetem zu Vorgeordnetem in der Identität des Beziehungspols und damit in vertikaler Richtung" her. Von daher hängt mit dem Denkmodell der $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ -Relation "die Unterscheidung von 'Früher' und 'Später' bzw. von 'Früher' bzw. 'bekannter für uns' ... und 'Früher' bzw. 'bekannter der Natur nach' bzw. 'schlechthin' ... zusammen, die die Denkbewegung von der Analyse der sinnlichen Substanzen bis zu den Prinzipien anzeigt und sich mit der Vorstellung eines 'Ersten' (der Sache nach = in der Erkenntnis 'Letzten') verknüpft." Im Prinzip entspricht die $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ -Relation der kategorialen Gliederung, die die einzelnen Kategorien auf eine erste Kategorie, die Substanz, als einheitlichen Bezugspunkt orientiert. Folglich ist die $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ -Relation "das *koordinierende Gliederungsprinzip* der aristotelischen Seinslehre", konzipiert als ein Gegenstück zur Ideenlehre Platons (alle Zitate aus Überweg (Neue Ausgabe) S. 381). Wenn Calov ergänzend zu $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$ von $\acute{\alpha}\phi' \ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ spricht, formuliert er den in der aristotelischen Konzeption selbstverständlich inbegriffenen Sachverhalt, dass innerhalb des Ordnungsgefüges der ontologische und erkenntnistheoretische Bezug 'von oben nach unten' wie 'von unten nach oben' gegeben ist.

²⁰⁶⁵ "Quamvis simplex *primario* attendatur; complexum non nisi *secundario*, quatenus ratione ingredientium terminorum eadem agnoscit cognitionis principia." SPh I, S. 4. Beispiele für ein Cognoscibile complexum sind Sätze oder Sachverhalte (propositiones): "Ita *propositio* praesupponit *abstractionem, ideam*, cognoscitur in *disciplina* nudae $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$, vel $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma$ causa &c." SPh I, S. 4.

²⁰⁶⁶ "Simplex scibile est omne id, quod vel sit *Ens reale* & extra fictionem intellectus, sive *Entitatis negatio* & *defectus*, aut *rationis respectus*, citra fictionem men-/tis non subsistens" SPh I, S. 4-5.

²⁰⁶⁷ "adeoque vel *directe* vel *indirecte* est cognoscibile, ut vel $\theta\epsilon\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$, vel $\acute{\alpha}\rho\eta\eta\tau\iota\kappa\acute{\omega}\varsigma$ percipiatur, ita tamen, ut cognoscatur ab *intellectu*, (sensualis notitia non sufficit, quanquam praecedat)" SPh I, S. 5. Zur Klärung dieser Unterscheidung vgl. SPh I, S. 14, Canon 5.

und damit eben nicht durch intuitive, sondern durch abstrahierende und erwägende Kenntnisnahme²⁰⁶⁸ - was nicht gegen den unmittelbaren Zugang auf das Objekt des Cognoscibile simplex spricht.

Über die genannten erkenntnistheoretischen Unterscheidungen hinaus gibt es inhaltlich nach Wesen und Herkunft begründet die Unterteilung des Cognoscibile insgesamt in die beiden 'Klassen' des cognoscibile naturale und cognoscibile Theologicum²⁰⁶⁹. Die Unterteilung umfasst sämtliche Cognoscibilia, da jede mögliche Erkenntnis wirkende Res entweder aus der Natur oder aus der Schrift bekannt ist²⁰⁷⁰. Entsprechend gibt es ein Cognoscibile der Vernunft und der Offenbarung²⁰⁷¹. Beide unterscheiden sich durch den Modus ihres Erwerbs²⁰⁷²: Die natürliche Erkenntnis wird erworben (acquiritur), das Scibile revelationis auch unmittelbar eingegossen (immediate infunditur)²⁰⁷³. Die Aufgabe, diesen vom Gang des natürlichen Erkenntnisgewinns unterschiedenen Fall von Erkenntnisvermittlung zu beschreiben, überstellt Calov den Theologen²⁰⁷⁴.

Mit dieser Unterscheidung des cognoscibile naturale vom cognoscibile Theologicum limitiert Calov die Gnostologie als Erfahrungswissenschaft auf die Gegenstände des natürlichen Erkennens. Stimmig dazu weist seine terminologische Differenzierung zwischen productio und excitatio die Beanspruchung des actus elicited für die Genese soteriologischer 'Sachverhalte' beim Sünder ab. Ebenso etabliert Calov mit dem scibile revelationis Erkenntnisgegenstände oder auch einen Erkenntnisbereich sui generis; dies zeigt, dass, wie immer man das Verhältnis zum melanchthonischen Erkenntnisprinzip Offenbarung zu bestimmen hat, die Differenz keinesfalls so pauschal wie für Gutke gefasst werden kann.

Bei Calovs Bestimmung des Unterschiedes zwischen Cognoscibile rationis und revelationis kehrt eine aus der Abhandlung über die natürliche Theologie bekannte Überschneidung wieder: Innerhalb des Cognoscibile revelationis unterscheidet Calov zwischen solchem, das gleich wie die

²⁰⁶⁸ "idque non simpliciter quovis (intellectu), divino vel Angelico sed humano, adeoque cognitione non intuitiva, sed abstractiva & discursiva." SPh I, S. 5.

²⁰⁶⁹ Canon 1: "Cognoscibile naturale est distinctum a Theologico.", SPh I, S. 5.

²⁰⁷⁰ "Res omnis, quae cognitionem gignit in nobis, innoscit vel e libro Naturae vel Scripturae." SPh I, S. 5.
Das 'cognitionem gignere' verweist auf den erkenntnistheoretischen Realismus der Orthodoxie. Deutlicher noch und entscheidend wird das begründet in den Aussagen zum folgenden Canon.

²⁰⁷¹ "Inde scibile Rationis & Revelationis" SPh I, S. 5.

²⁰⁷² Terminologisch differenziert Calov zwischen "productio" (für das scibile revelationis) und "excitatio" (für die natürliche Erkenntnis): "productio ejus (scibile Theologico) longe sit diversa saepe ab excitatione cognitionis naturalis." SPh I, S. 5.

²⁰⁷³ "Nam non semper acquiritur talis notitia (revelata), sed & immediate infunditur, & ideam non agnoscit, nisi revelationem." SPh I, S. 5.

Nicht klar ist, was Calov mit der Aussage "ideam non agnoscit, nisi revelationem" meint. Was versteht er unter "idea"? In Caput 5 nennt er diesen Ausdruck als Synonym für "Formalbegriff", den er wiederum definiert als das (sc. durch den Intellekt) von der ergriffenen Sache geformte Bild ("imago de re apprehensa formata" (S. 15). Er ist diejenige vermittelnde Zwischengröße, die den erkennenden Zugriff des Intellekts auf das außermittal lozierte Cognoscibile ermöglicht. Übertragen auf die fragliche Aussage wäre eine mögliche Interpretation: In jedem Fall einer theologischen Erkenntnis gilt, dass die vermittelnde Größe zwischen theologischem Sachverhalt und erkennendem Intellekt die (dann näher zu bestimmende) Offenbarung bildet. Diese Interpretation stellt jedoch nicht zufrieden, denn man kann vom Offenbarungsverständnis her dagegen einwenden: Dass aber die Offenbarung in jedem Fall theologischer Erkenntnis selbst das Bild des abgebildeten Sachverhaltes darstellt, ist zweifelhaft. Eher wirkt sie doch als "Bildeprinzip" des Bildes. Man hätte den Text dann zu lesen im Sinn von 'ideam non agnoscit, nisi per (!) revelationem'.

²⁰⁷⁴ "Hoc...dimittitur ad Theologos, quod productio eius longe sit diversa saepe ab excitatione cognitionis naturalis." SPh I, S. 5.

natürliche Erkenntnis erworben wird, und anderem, für das ein genuiner Erwerbsmodus gilt²⁰⁷⁵. Die Ausführungen zur natürlichen Theologie haben schon gezeigt, welche Inhalte theologischer Erkenntnis hinsichtlich ihres Erwerbsmodus der natürlichen Erkenntnis entsprechen und mithilfe welcher Kriterien man zwischen beiden Arten theologischer Erkenntnis unterscheiden kann²⁰⁷⁶.

Der zweite Canon formuliert ausdrücklich den erkenntnistheoretischen empirischen Realismus der lutherischen Schulphilosophie. Das Cognoscibile ist, ob es sich auf Ding- oder Tateinheiten bezieht, an Entia gebunden: "Intelligibile est omne quod est."²⁰⁷⁷ Jedes Ens ist Cognoscibile. Dieser Satz besagt positiv, dass jedes Ens erkennbar ist²⁰⁷⁸. Negativ ist gesagt, dass nur Entia Cognoscibilia sein können: Das Non-Ens kann hingegen nicht erkannt werden²⁰⁷⁹. Denn der Intellekt wird, indem er alles erkennt²⁰⁸⁰. Er kann aber nicht zum non-Ens werden²⁰⁸¹.

Dieses Argument setzt die Vorstellung von der Angleichung des Intellekts an sein Erkenntnisobjekt voraus, die durch die in den Dingen liegende 'Ausstrahlung zur Erkennbarkeit' liegt: 'je mehr etwas wirklich ist, desto leichter ist es erkennbar'²⁰⁸². Denn solche Entitäten, die mehr "actu" sind, können die Sinne und den Intellekt stärker bewegen²⁰⁸³. In der Anwendung folgt aus jenem erkenntnistheoretischen Grundsatz, dass tatsächliche Seiende leichter erkannt werden als deren Modi, weil diese nur eine gleichsam verminderte Essenz besitzen²⁰⁸⁴.

2.2.3.2 Die inneren Prinzipien des Cognoscibile

Prinzipien sind nach der im Verständnis der lutherischen Orthodoxie gültigen Definition des Tübinger Philosophen Hoecker das, 'woraus eine Sache entsteht, bewirkt oder erkannt wird'²⁰⁸⁵. Die wissenschaftliche Untersuchung des Cognoscibile erfordert die Angabe seiner inneren und äußeren Prinzipien. Da das Cognoscibile ein gattungstranszendentes Objekt ist, liegen innere Prinzipien im eigentlichen Sinn nicht vor; durch die Ähnlichkeit zu den Fällen, in denen innere Prinzipien tatsächlich vorliegen, ist es aber angemessen, die Rede von 'innerem Prinzip' in analoger Weise zu

²⁰⁷⁵ Im fraglichen Canon SPh I, S. 5, Z. 4 heißt es "saepe", nicht semper!

²⁰⁷⁶ Vgl. oben die Seiten 360 – 374 und 374 – 394.

²⁰⁷⁷ SPh I, S. 5. Dieser Canon dürfte direkt gegen Timplers methodischen Ansatz in seiner 'Metaphysik des Intelligiblen' gerichtet sein, demgemäß das Non-Ens als eigene Gattung des Seienden anzuführen sei. Dieser systematische Bezug dürfte auch den terminologischen Wechsel von Cognoscibile zu Intelligibile erklären. Wundt (Schulmetaphysik), S. 257, bemerkt zwar den Begriffswechsel, gibt aber keine Begründung.

²⁰⁷⁸ "Considera omnia Entia, eo ipso docebis esse cognoscibilia" SPh I, S. 5.

²⁰⁷⁹ "Non Ens v. minime est intelligibile." Calov gibt anschließend als Beispiel: "ut perperam hujus species statuantur Aliquid & non." SPh I, S. 5.

²⁰⁸⁰ "Intellectus enim intelligendo fit omnia." SPh I, S. 5. Zum Werden des Intellekts in der Erkenntnis s.u. S. 441.

²⁰⁸¹ "At qui non Ens fieri potest?" SPh I, S. 5.

²⁰⁸² "Inde quo quid magis est actu, eo magis est intelligibile." SPh I, S. 5.

²⁰⁸³ "Fortius enim movere potest tum sensus tum intellectum" SPh I, S. 5.

²⁰⁸⁴ "Quare Entia vera facilius cognoscuntur, quam modi Entium, quod hi diminutam quasi habeant essentiam." SPh I, S. 5.

²⁰⁸⁵ "ex quibus res vel fit, vel efficitur, vel cognoscitur" Hoecker (Clavis Philosophica), S. 71. Wir zitieren Hoecker, auf den Calov sich nicht bezieht, wegen der nach Sparrn (Wiederkehr) S. 20 mustergültigen Definitionen, die er für das schulphilosophische Verständnis der aristotelischen Grundbegriffe bietet.

verstehen²⁰⁸⁶. Die inneren Prinzipien des Cognoscibile, die die ontologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen des Erkenntniserwerbs angeben, sind material die Seiendheit (entitas) des Gegenstandes, formal seine Wissbarkeit (scibilitas)²⁰⁸⁷. Dabei liegt die Entitas der Scibilitas als Fundament voraus: nach der Entitas ist das Cognoscibile in der Natur fundiert, nach der Scibilitas ist es als Formalbegriff (formaliter) im Intellekt. Natur und Intellekt werden also über den Begriff des Cognoscibile miteinander verklammert. Wenn Calov sagt, dass das Cognoscibile nach der Dynamis in der Natur "scibile" sei und durch den Akt im Intellekt "cognitum", so verwendet er die aristotelische Akt-Potenz-Lehre. Das bedeutet: Naturdinge sind der Möglichkeit nach "Scibilia" und sie sind aufgrund der in ihnen durch den Schöpfungsakt liegenden Potentia sich nach außen mitteilende Dinge. Der Intellekt setzt die Naturdinge durch das Erkennen in den besonderen Akt des Erkennt-Seins. Oder anders: Die Scibilia *können* gewusst werden und sie *werden* gewusst; dann sind die Scibilia bekannt (cognita). Das Cognoscibile erscheint so als aus den Konstituenten Erkennbares und erkennender Intellekt bestehende Akt-Potenz-Einheit²⁰⁸⁸.

Den Gesichtspunkt der 'materialen Begründung' des Cognoscibile in der Natur entfaltet der erste Canon: 'Was immer (a) durch das Licht der Vernunft wissbar ist, (b) hat und anerkennt (agnoscit) als Fundament die Natur, (c) das heißt die Gesamtheit aller Dinge, die in der Welt sind'²⁰⁸⁹. In der Entfaltung dieses Canons stellt Calov dann *überraschenderweise* in aller Breite dar, dass die beiden genannten Klassen von Cognoscibile, das offenbarte und das in der Natur erkannte, von Gott her sind.

Das Scibile, das durch die Gnade der Offenbarung bekannt wird, hat als Fundament die Schrift, dasjenige, das durch die Schöpfung offenbart wird, die Natur²⁰⁹⁰. Auch das durch die Natur Bekannte erhält den Status von 'Offenbarungswissen' (revelatur)²⁰⁹¹. Das ist möglich, da beide Fundamente des Scibile ein gemeinsames höchstes und äußerstes Prinzip haben, Gott, der im Wort der Gnade und der im Wort der Macht redet²⁰⁹².

Die beiden Fundamente werden weitest möglich parallelisiert: Sie gehen zurück auf dasselbe Prinzip, den redenden Gott, im Medium des Wortes, differenziert nach Gnade und Macht. Man darf die 'Alternativen' nicht so verstehen, als sei das Wort der Gnade ohne Macht oder die Macht ohne Gnade. Vielmehr stehen die jeweiligen Hauptmerkmale im Vordergrund, die Sündenvergebung aus Gnade und die Setzung des schöpfungsmässigen Bedingungszusammenhangs aus Macht. Das präsentische Partizip (loquens) deutet dabei darauf hin, dass auch die Dynamis der

²⁰⁸⁶ "Principia cognoscibilis alia sunt intrinseca, alia extrinseca. *Analogia* in his principiis est urgenda. Principia enim proprie dicta nullum hic locum habent interna : nisi : per *similitudinem*." SPh I, S. 6.

²⁰⁸⁷ "Intrinseca sunt objecti materiale, sc. Entitas, & formale, sc. scibilitas." SPh I, S. 6.

²⁰⁸⁸ "*Ista* (entitas) est *hujus* (scibilitas) fundamentum. Iuxta *istam* scibile est *fundamentaliter in Natura* : Iuxta *hanc* est *formaliter in intellectu*. *Illic* δυναμις est scibile; *hic* actu est cognitum." SPh I, S. 6.

²⁰⁸⁹ "Quicquid scibile est (a) rationis lumine, (b) fundamentum agnoscit Naturam, (c) s. collectionem omnium, quae in mundo sunt." SPh I, S. 6.

²⁰⁹⁰ "(a) Scibile, quod per *revelationis* gratiam innotescit, fundamentum habet *Scripturam* : Quod per *Creationem* revelatur, Naturam." SPh I, S. 6.

²⁰⁹¹ Vgl. dazu oben die Seiten 360 – 374.

²⁰⁹² "utrumque summum principium & ultimum, DEUM *loquentem* in verbo *gratiae* vel *potentiae*." SPh I, S. 6.

Naturegegenstände sich dem 'tragenden Dabeisein' Gottes verdankt, so dass auch das Fundament der Natur den Charakter eines Anredenden hat.

Dieser redende Gott ist das *Maß* des Cognoscibile, sofern er es begründet hat. Er setzt ein Cognoscibile als ein solches fest, so dass dasjenige wahr heißt, was dem göttlichen Intellekt gleichförmig ist²⁰⁹³. Nicht nur das "Dass" des Hervorgebracht-Seins von Gott, sondern auch das "Als-ein-Was" in der Übereinstimmung mit der göttlichen Setzung sind zusammen die hinreichende Bedingung dafür, dass ein Ding von Gott ist²⁰⁹⁴. Die Wahrheit des Seienden ist also seine Übereinstimmung mit dem göttlichen Verstand²⁰⁹⁵.

Wie Gott das Maß des Scibile nach dessen Begründung ist, sind es Natur und Schrift nach dem Erfassen des Cognoscibile²⁰⁹⁶. Wahr heißt daher die Übereinstimmung eines erkennenden Verstandes mit einer Sache (Res), wenn die Sache genau als das erfasst wird, als was diese Sache von Gott gesetzt wurde. Nur so werden die Cognoscibilia Gott gemäß erkannt²⁰⁹⁷. Wahres Erkennen ist also immer Erkenntnis der Scibilia in der Weise, wie sie von Gott her gesetzt sind.

Gott ist damit das grundlegende und ausschließliche Fundament beider von ihm eröffneten Erkenntnisbereiche²⁰⁹⁸. Er ist der Garant eines randscharf abgegrenzten So-Seins der in den jeweiligen Erkenntnisbereichen gegebenen Objekte wie ihrer zuverlässigen Erkennbarkeit²⁰⁹⁹.

Doch nicht nur die Wahrheitsfähigkeit der jeweils 'angebotenen Objekte' wird durch den redenden Gott begründet und gesichert. Entscheidend ist auch: Die letzte Rückführung von Natur und Schrift auf den redenden Gott vermittelt zwischen den Wahrheitsansprüchen der jeweils gewonnenen Erkenntnisse. Denn es ist derselbe Gott, der sich durch die Schöpfung manifestiert²¹⁰⁰ und der sich durch das Wort offenbart²¹⁰¹. Keinesfalls (minime) ist der Intellekt eine zuverlässige Grundlage der Erkenntnis und keinesfalls darf die Wahrheit der Dinge auf der Einsichtsfähigkeit des Verstandes letztlich begründet werden²¹⁰². Gesagt ist damit auch: Wenn Schrift und Natur derart glatt miteinander vermittelt sind²¹⁰³, kann ein scheinbarer Widerspruch zwischen beiden allein in dem verfehlten Ergreifen der Dinge durch den menschlichen Intellekt ihre Ursache haben²¹⁰⁴ oder auf

²⁰⁹³ "Hic est mensura scibilis qua *constitutionem*, ut *verum dicatur*, *quicquid est conforme intellectui divino*; Itaque sic *res est a Deo*." SPh I, S. 6.

²⁰⁹⁴ In diesem Sinn verstehe ich den bekräftigenden Nachsatz "Itaque sic res est a Deo" S. 6.

²⁰⁹⁵ Aristoteles kennt diese Begründung von Wahrheit der Dinge aufgrund ihrer Übereinstimmung mit dem göttlichen Intellekt nicht. Er unterscheidet (vgl. MPh, Theta 10) zwischen (i) Wahrheiten, die durch ein intuitives, einfaches Ergreifen der Form eines Dings gewonnen werden (dem nicht Falschheit als verkehrtes Erfassen, sondern Nicht-Denken entgegengesetzt ist) und (ii) Wahrheiten, die durch eine in Begriffen geschehende zusammensetzende oder trennende Tätigkeit des Geistes erworben werden (der Falschheit als verkehrtes Denken gegenübersteht).

²⁰⁹⁶ "*Natura vero & Scriptura mensura sunt qua apprehensionem*" SPh I, S. 6.

²⁰⁹⁷ "quomodo verum dicitur adaequatio intellectus cum re a DEO posita : ideoque sic scibilia cognoscuntur juxta DEUM, quo de unice valet, ἀντὸς ἐφά." SPh I, S. 6.

²⁰⁹⁸ "DEUS est fundamentum *constitutivum*, bini a DEO aperti libri, *radicale*." SPh I, S. 6.

²⁰⁹⁹ "Uterque veritatem habet infallibilem" SPh I, S. 6.

²¹⁰⁰ "DEUS per *creationem manifestatus*" SPh I, S. 6. Vgl. die konkreten Ausführungen in SPh I, S. 7.

²¹⁰¹ "(non opponendus est) DEO per *Verbum sese revelanti*." SPh I, S. 6.

²¹⁰² "*Intellectus...noster in apprehensione saepe fallitur* : unde hic *minime*, isti...*veris-//sime* fundamentum omnis cognitionis sunt." SPh I, S. 6f.

²¹⁰³ "isti...*veris-//sime* fundamentum omnis cognitionis sunt." SPh I, S. 6f.

²¹⁰⁴ "*Intellectus...noster in apprehensione saepe fallitur*" SPh I, S. 6.

einen unsachgemäßen Umgang mit diesen Erkenntnismedien zurückgehen²¹⁰⁵.

Mit Natur ist dann die Gesamtheit des aus der Weltbetrachtung Zugänglichen (*theatrum mundi*) gemeint, das Gott dem Menschen zum Erkenntnisgewinn vorgesetzt hat²¹⁰⁶. Aus ihr wird jegliche Erkenntnis geschöpft, indem die geschaffenen Dinge teils zueinander, teils zu ihrem 'Begründer' ins Verhältnis gesetzt und durch die rechte Abstraktion²¹⁰⁷ erkannt werden²¹⁰⁸.

Der Kosmos wissenschaftlicher Einsichten entsteht dabei aus einer angebbaren 'Ableitungsreihe': Zuerst gehen aus diesem Vergleich und der Abstraktion die - in der Noologie untersuchten²¹⁰⁹ - ersten Prinzipien des Erkennens hervor, auf die sich jede Wahrheit stützt²¹¹⁰. Von dort wendet sich die Betrachtung (folgerichtig) der *Gesamtheit des Seienden* zu: Aus der Betrachtung der Gesamtheit des Seienden leuchtet, über diese hinausweisend, die göttliche Macht des Unendlichen hervor. Wird diese mit der Gesamtheit der Dinge verglichen, ergeben sich die allgemeinsten Prädikate und Attribute wie Sein, Einheit und so fort²¹¹¹.

Aus der Betrachtung des *Makrokosmos* stehen ausgedehnte Körper (*res Physicae*) vor Augen, der zwischen ihnen bestehende Ursachenzusammenhang wird mittels der Vernunft erforscht. Aus der wohlgeordneten Gleichförmigkeit und Harmonie, in der alles nach Gewicht, Maß und Zahl begründet ist, wird das maßhaltende Anordnen Gottes deutlich; so entsteht dann auch die Mathematik²¹¹².

Mit der Zuwendung zum *Mikrokosmos* kommt es unmittelbar zur Betrachtung geisthaften Seins, dessen nächster Repräsentant die Seele ist; über diese hinaus werden wir zur Natur eines anderen Geistes – der engelischen – gezogen. Beide spirituellen Größen, die unsterbliche Seele und die geisthaften Engel, lernen wir auszurichten auf die allerwirksamste Vernunft, die wir als unendlichen Geist anrufen. Die Arbeit solchen Erkennens führt zu einer habitualen, 'seelenprägenden' Erkenntnis der so gestuften Geisteswelt²¹¹³.

"Darüber hinaus ist uns die Liebe zur Tugend eingepflanzt; die von Gott eingerichteten privaten und öffentlichen gesellschaftlichen Institutionen mahnen uns, den Habitus ehrenhafter Handlungen auszubilden, wodurch wir

²¹⁰⁵ Vgl. Canon 2 S. 8: "Extra naturam in naturalibus sapere, est temerario speculationibus indulgere" SPh I, S. 8.

²¹⁰⁶ "Natura hic dicit universitatem totam sive aspectabile mundi theatrum, quod DEUS nobis ad contemplandum proposuit" SPh I, S. 7.

²¹⁰⁷ Zu Calovs Verständnis der Abstraktion s.u. S. 434 – 439.

²¹⁰⁸ "hinc omnis hauritur cognitio *rebus creatis vel ad Conditorem, vel inter se invicem collatis, & sensibilibus a sensibilibus, intelligibilium ab intelligibilibus abstractione cognitis.*" SPh I, S. 7.

²¹⁰⁹ Vgl. unten die Seiten 472 – 524.

²¹¹⁰ "Ex qua *collatione & abstractione fluunt prima cognoscendi principia*, quibus innitur omnis veritas." SPh I, S. 7.

²¹¹¹ "Inde in notitiam Entium omnium devenimus : *ex consideratione universitatis Entis, infiniti* elucescit divina potentia : *ex hujus cum omnibus comparatione communissima* resultant *praedicata & attributa* : Ens, unitas, &c. SPh I, S. 7.

²¹¹² "Ex *Macrocosmi intuitu res Physicae* patent *oculis, causae rerum* exquiruntur *ratione* : Innotescit itidem ex egregia *conformatione ac harmonia*, qua omnia sunt condita *pondere, mensura, numero, τὸ γεομετρῶν τοῦ Θεοῦ*: Hinc *Mathesis*" SPh I, S. 7.

²¹¹³ "Contemplando *Microcosmum, Spiritum* deprehendimus *animam* immortalem ... deducimur in *alius spiritus* naturam, praeter Mentem nostram : Istum & hanc referre discimus ad Mentem omnium effectricem, quam *Spiritum infinitum* indigitamus : quorum *cognitionem habitualem* acquirere itidem laboramus." SPh I, S. 7.

den Geist zu einem Gott möglichst ähnlichen ausformen."²¹¹⁴ Schließlich erstrebt die durchforschende Ratio das kunstvoll gestaltete Gebäude (Architecturam universi) des Ganzen möglichst ähnlich *nachzubilden*; so ersinnt sie ein Kunstwerk nach der Anschauung der natürlichen Gebilde, so dass die Kunst zur Nachahmung der Natur wird (ars sit imitatrix naturae). Daraus gehen die bildenden habitus hervor²¹¹⁵.

Den materialen Erkenntnisfortschritt, das Ausbilden der zugehörigen habitus und die Ausarbeitung einer Theorie des vergewissernden Erkenntniszusammenhangs wie Erkenntnisfortschritts leistet der Verstand mittels tragfähiger begrifflicher Einsichten (certis notionibus), die das Denkvermögen und die lehrhaft darstellende Rede vervollkommen. Diese werden - da Calov wie selbstverständlich optimistisch von einem ungetäuschten Intellekt ausgeht, erfolgt die weitere Beschreibung ebenfalls im Indikativ - keinesfalls vom Intellekt einer Sache gegen deren Natur zugewiesen und auch nicht als Luftschlösser vernunftlosen Ahnens (citra fundamentum reale abs intellectu) ausgebildet²¹¹⁶. Somit bleibt der Grundsatz wahr, dass die Natur, äußeres Welttheater und innere Vernunftnatur des Menschen, das die Wahrheit der Dinge vergegenwärtigende Fundament alles durch natürliche Erkenntnis Wissbaren sind²¹¹⁷.

Die Erkenntnis gewährende und Erkenntnis begründende Reichweite des Fundamentes ist exakt zu berücksichtigen: "Außerhalb der Natur in Naturdingen weise zu sein, bedeutet, sich verwegenen Spekulationen hinzugeben; das in der Natur Offenbarte unmittelbar, d.h. - modern unaristotelisch formuliert - unter Ausschaltung der natürlichen Gegebenheiten, auf Gott zu beziehen, ist hingegen gleichbedeutend damit, aus Unverstand das von Gott geöffnete Buch - der Natur - zu schließen"²¹¹⁸. Entsprechend ist die Richtigkeit 'spekulativer Annahmen', die aus der Natur nicht begründet werden können, zu bezweifeln²¹¹⁹.

Auf der anderen Seite muss das in der Natur 'Vorgelegte' in aller Differenziertheit durchforscht werden. Einen unmittelbaren 'Durchgriff' des Transzendenten in den Bereich des Natürlichen, wie er im platonischen Modell der Methexis der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände an den Ideen gedacht ist, lehnt Calov ab. Diese Absage an einen ausufernden oder sterilen Supranaturalismus, der das Weltverhältnis abblendet oder verdampfen lässt, besitzt aufgrund ihres prinzipiellen Charakters starkes Gewicht. In Übereinstimmung mit dem 'der Erde treu bleibenden' erkenntnistheoretischen Realismus der lutherischen Orthodoxie nimmt Calov eine Erkenntnisordnung des 'gestuften Verweisens' an, in der ein legitimer Erkenntnisfortschritt der Ratio dadurch geschieht, dass sie die von Gott gesetzten Erkenntnisbereiche Schritt um Schritt durchgeht. Abkürzend, Wesentliches vernachlässigend und daher geradezu irrational wäre der

²¹¹⁴ "Ulterius amor virtutis nobis insitus, societates privatim (!) & publice a DEO institutae nos admonent de habitu expetendo actionum honestarum : quo mentem DEO quam simillimam conformemus." SPh I, S. 7.

²¹¹⁵ "Demum ratio rimans Architecturam universi in similem ποιήσιν intenta est, quo ad ideam naturalium artificium excogitet, ut ars sit imitatrix naturae. Inde habitus ποιητικοί dimanarunt" SPh I, S. 7.

²¹¹⁶ "omnes hos dirigit certis notionibus intellectus, ad certiore perceptionem, & meliorem propagationem, rationem & orationem perficientibus : quae minime ad rem ab intellectu contra rei naturam applicantur, nedum citra fundamentum reale abs intellectu efformantur" SPh I, S. 7f.

²¹¹⁷ "ut vere maneat : Naturam esse fundamentum repraesentativum omnis scibilis." SPh I, S. 8.

²¹¹⁸ "(a) Extra naturam in naturalibus sapere, est temerario speculationibus indulgere (b) in Natura patefacta immediate ad DEUM referre, est prae inscitia librum a DEO apertum claudere" SPh I, S. 8.

²¹¹⁹ "(a) Illic igitur fas sit τὸ ἐπέχειν assumere, & de nonnullis erudite dubitare" SPh I, S. 8.

Schluss: 'Aristoteles vermag eine Wissenschaft zu begreifen, weil Gott das so wollte'. Zu berücksichtigen sind nämlich die folgenden Elemente der Schlusskette: Aristoteles ist vernunftbegabt; vernunftbegabt ist er, weil er ein Mensch ist. Warum aber ist der Mensch vernunftbegabt? Auf die Bestimmung der Dinge folgt die Anwendung erster Erkenntnisprinzipien: Es würde eine Kontradiktion in der Aussage bedeuten, ein Mensch zu sein und nicht vernunftbegabt zu sein, denn es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist. Warum impliziert es eine Kontradiktion? Hier erst kommt die rückläufige Wahrheitsbegründung zum Stillstand: Weil Gott wollte, dass der Mensch vernunftbegabt sei²¹²⁰.

2.2.3.3 Über das Zweck- und das Wirkprinzip und die Mittel des Scibile

Die in den Kapiteln 3-7 behandelten äußeren Prinzipien des Cognoscibile entsprechen im 'aristotelischen Ursachenschema' der *causa efficiens* und der *causa finalis*: Die "äußeren Prinzipien des Cognoscibile bringen die Erkenntnis anfänglich hervor oder weiten die hervorgerufene Erkenntnis aus. Jene werden als 'Prinzipien der Begründung', diese als 'Prinzipien der Bewahrung' bezeichnet"²¹²¹. Beide Arten von äußeren Prinzipien verhalten sich nicht gegensätzlich ausschließend (*non exacte sibi opponantur*) zueinander, so dass ein Prinzip ohne das andere vorliegen könnte. Obwohl die Bewahrung vorauslaufend der Begründung bedarf, gilt der Zusammenhang eines 'ordo cognitionis': Denn diese Voraussetzung ist derart, dass wir durch die Prinzipien der Begründung zwar erstlich zur Erkenntnis der Dinge vorangebracht werden²¹²²; um über diese Erkenntnis jedoch hinaus fortzuschreiten, bedarf es eines weiteren Prinzips²¹²³, nämlich der Bewahrung. "Die Prinzipien der Erkenntnis sind auch die Prinzipien des Erkennbaren als solchen. Denn das Cognoscibile hat in sich einen Bezug zur Erkenntnis. Von denjenigen Prinzipien, von denen die Erkenntnis hervorgeht, wird auch eine Sache in den Stand der Erkennbarkeit erhoben."²¹²⁴ Somit ist eine Prinzipienungleichheit gegeben, die die Zusammenordnung der Prinzipien der Begründung und der Bewahrung als Erkanntes erlaubt. Der Realitätsbezug des Erkannten ist damit gesichert. Der besseren Übersichtlichkeit halber sei die Unterteilung der Prinzipien der Konstitution in graphischer Gliederung gegeben:

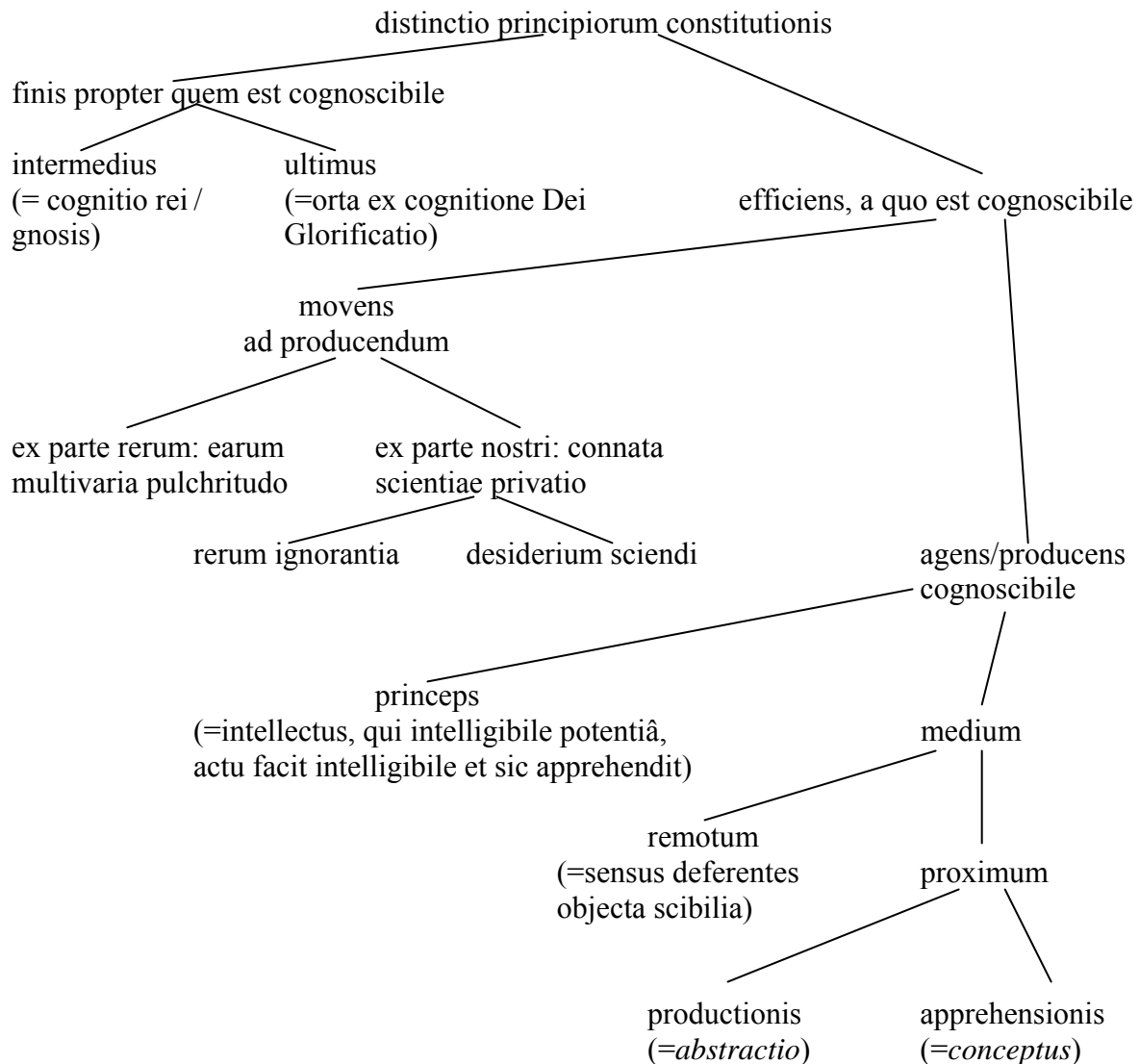
²¹²⁰ "(b) *hic vero rem, ut prodita est, scrutemur : nec ita colligamus : Aristoteles est disciplinae capax : quare? quia DEUS ita voluit : Sed taliter : quia est rationalis : rationalis quia homo. At cur homo rationalis? quia hominem esse & non esse rationalem implicat oppositionem in appposito. Est vero impossibile idem simul esse & non esse : Quare implicat contradictionem? Hic demum jubet veritas subsistere : quia DEUS rationalem esse voluit hominem.*" SPh I, S. 8.

²¹²¹ "Extrinseca cognoscibilis principia vel excitant primo constitutionem, vel excitatam promovent. Ista constitutionis, haec conservationis principia vocantur." SPh I, S. 8.

²¹²² Man beachte die Verschränkung der Verben: Calov sagt das 'promovere' anders als im Vorsatz jetzt vom principium constitutionis aus.

²¹²³ "Non putandum, quod exacte sibi isthaec opponantur principia, cum *conservatio* praerequirat *constitutionem*, ita ta-/men, ut *principiis constitutionis* primo promoveamur *in rerum cognitione* : at quantum ad *propagationem* praeter illa *aliud* quoque requiratur principium." SPh I, S. 8f.

²¹²⁴ Canon I: "Quae sunt cognitionis principia, ea & cognoscibilis qua talis. Cognoscibile enim involvit respectum ad cognitionem. A quibus ergo principiis oritur *cognitio*, ab iisdem elevatur res in statum *cognoscibilitatis*." SPh I, S. 10.



Den Teilprinzipien *abstractio* und *conceptus* sind wegen ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Scibile die Kapitel 4 und 5 gewidmet. Die Prinzipien der Bewahrung (*principia conservationis*) des Scibile sind die Disziplin (Kapitel 6) und der Habitus (Kapitel 7).

Die Graphik sei mit einigen Bemerkungen expliziert: Die begründenden Prinzipien sind das Ziel der Erkenntnis (*finis propter quem*) und deren Wirkursache (*efficiens, a quo est cognoscibile*). Das Ziel des

Erkenntnisgewinns ist zweigeteilt in ein vorläufiges Ziel (*finis intermedius*) und ein äußerstes Ziel (*finis ultimus*).

Das vorläufige Ziel besteht in der Erkenntnis einer Res. Sie ist jener Akt, durch den unser Intellekt, aus sich heraus undeterminiert, in objektiver Weise determiniert wird. Erkenntnis ist also Formung oder Prägung des Intellekts, wie oben entfaltet. Das höchste Ziel besteht in der Verherrlichung Gottes, die aus der Erkenntnis entsteht. Alles Erkennen ist umgriffen vom Bezug des Geschöpfes zum Schöpfer. Im letzten ist es das Gotteslob, das aus dem Gewahrwerden des Baus der Schöpfung entsteht²¹²⁵.

Die *causa efficiens* zerfällt in die 'zum Hervorbringen des Cognoscibile bewegende' Ursache (*movens ad producendum*) und die 'leitende, das Cognoscibile selbst hervorbringende' Ursache (*agens sive producens*).

Die *causa efficiens movens* des Cognoscibile besitzt zwei Aspekte: Auf seiten der Dinge ist es deren vielfältige Schönheit und schöne Vielfalt. Auf Seiten des Menschen ist es der ihm bewusste Mangel an Wissen, der die Unkenntnis der Dinge wie auch das Verlangen zu wissen einschließt²¹²⁶.

Dieser Wissenshunger erfährt neben der psychologischen eine ausgezeichnete ontologische Begründung: Calov vergleicht den Verstand mit der Ersten Materie des Aristoteles, die gegenüber allen geformten Dingen unbestimmt ist und begehrt, sich deren individuelle Form anzueignen. Calov indiziert damit einen geradezu faustischen Wissensdrang: Unsere Vernunft strebt danach, alles, was gewusst werden kann, auszuschöpfen; dies Begehren ist nicht gänzlich vergeblich, erkennt sie doch vieles. Es wird aber auch niemals ganz erfüllt, ist doch, was wir wissen, fast nichts, verglichen mit dem, was wir noch erkennen möchten. Daher und darum jene Tränen der Philosophen²¹²⁷.

Das *principium efficiens agens* zerfällt wiederum in ein führendes (*princeps*) und ein vermittelndes (*medium*) Prinzip. Das leitende Prinzip ist der Intellekt, der das Intelligibile der Potenz nach zu einem Intelligibile der Verwirklichung (*actu*) macht und es so erfasst²¹²⁸. Das vermittelnde Prinzip gliedert sich in ein entferntes (*medium remotum*) und ein nächstes (*medium proximum*). Das 'entfernt vermittelnde Prinzip' des Cognoscibile (*principium efficiens agens medium remotum*) sind die Sinne, die die wissbaren Gegenstände 'herbeibringen' und 'dem Intellekt überbringen'²¹²⁹. Calov vertritt die nominalistische Auffassung, nach der die außermentalen

²¹²⁵ Canon II: "cognitio quaecunque est ampla laudis divinae materia. hujus gratia res objicitur intellectui, ut eam *contemplando* vel ad *operationem* dirigendo intellectus potentia perficiatur, & omnia ad eum referre discat, a quo sunt omnia." SPh I, S. 10.

²¹²⁶ Vgl. dazu auch Canon III: "Res invitat ad cognitionem, (b) ignorantia nostra instigat, (c) desiderium cogit. (a) Rerum insignis *varietas*, & harmonica *proportio* non possunt non amorem sui in intellectu nostro suscitare, quo is (b) expers rerum omnium, omnium flagrat amore cognoscendi, cum (c) & innatum sit omnibus sciendi desiderium. 1. Met. t.1 (Calov verweist auf den Anfang der aristotelischen Metaphysik)" SPh I, S. 10.

²¹²⁷ Canon IV: "Appetitus sciendi nunquam satiatur. Solet intellectus comparari *materiae primae Aristoteleae*, quae ad omnes formas indeterminata omnes concupiscit insatiabili appetitu. Nam & is nullam possidens cognitionem, omne scibile exhaurire expetit : quia *appetitus* non est *in totum* frustraneus, cum *multa cognoscat* : nec *in totum* un-//quam completur : cum ea quae *scimus*, *nulla* fere sint ad ea, quae adhuc cognoscere *optamus*. Hinc illae *Philosophorum lacrymae*, *Veterum* cum primis, modeste *dissimulantes* scientiam, non impetuose *tollentes*." SPh I, S. 10f.

²¹²⁸ "intellectus, qui intelligibile potentia, actu facit intelligibile, & sic apprehendit." SPh I, S. 9.

Über den Intellekt als *principium efficiens agens princeps* sagt Calov überraschend wenig. Das könnte sich daraus erklären, dass es sich hier um reine 'geistig-praktische Tätigkeit' im Sinne einer Fertigkeit handelt, die nicht näher untersucht werden kann.

²¹²⁹ "sensus deferentes objecta scibilia." SPh I, S. 9.

Gegenstände Einzelgegenstände sind. Es gibt keine Entitäten höherer Ordnung (*ideae Platonicae*), die den Status von Allgemeinbegriffen haben bzw. die Allgemeinheit der Einzeldinge durch Teilhabe vermitteln. Die Sinne nehmen Einzeldinge auf, während dem Intellekt, und zwar ausschließlich ihm, die Allgemeinbegriffe zugehören²¹³⁰.

Das 'nächst-vermittelnde Prinzip' zerfällt wiederum in Hervorbringung (Abstraktion) und Erfassen (Begriff). Der Gang des Erkennens ist dabei der folgende: Die Gegenstände (*objecta*) bewegen die Sinne, die eine einzelne Sache auffassen und diese dem Intellekt übergeben. Dort wird sie mittels der Abstraktion gereinigt und kraft des Begriffs repräsentiert, so dass ein Scibile entsteht²¹³¹.

2.2.3.4 Die Abstraktion

Die Abstraktion, das *principium efficiens agens medium proximum productionis*, definiert Calov als eine Funktion des Intellektes, durch die der menschliche Geist eine bereits vereinzelt erfasste Res (*rem a re praecisam*), von ihren individuellen Bedingungen oder akzidentellen Unvollkommenheiten befreit und sie aus dem Stand der Singularität (*status singularitatis*) in den allgemeinen (*st. universalis*) oder 'bedeutenden' Stand (*st. eminens*) überführt, damit sie in ausgezeichneter Weise erkannt werde²¹³². Die Abstraktion vollzieht sich als eine abtrennende Tätigkeit des Geistes, durch die aus einem Aggregat von Merkmalen durch einen Akt des Ergreifens ein 'unum' entsteht, wobei die übrigen, durch die Abtrennung ausgesonderten 'Eigenschaften', fortgelassen werden²¹³³. Folglich ist unter Abstraktion nicht 'das Beiseitelassen' im Sinn einer schlichten Verneinung einer Eigenschaft von irgendeiner Res zu verstehen²¹³⁴. Ebenso soll die Abstraktion, wie sie hier zu verstehen ist, unterschieden werden von der wirklichen Abtrennung (*realis separatio*); und zwar erstens einer Res von einer individuell verschiedenen anderen oder zweitens einer Res von der Materie, die der Res nicht eigentlich zugehört.

Das nun Folgende geht über die Differenzierungen der Graphik hinaus: In dem intendierten Verständnis besitzt die Abstraktion zwei Bezüge (*respectus*): einen absoluten, sofern sie eine Tätigkeit des Geistes, einen relativen, sofern sie ein Prinzip des Scibile ist. Der zweite Bezug ist an dieser Stelle einschlägig²¹³⁵.

²¹³⁰ Canon V: "(a) Res extra mentem singulares sunt, & sensibus apprehenduntur. (a) *Ideae Platonicae* extra intellectum nullae sunt. (b) *Sensus* enim est *singularium*, *intellectus* vero est etiam *universalium*." SPh I, S. 11.

²¹³¹ "Scilicet *objecta* movent *sensus* : qui *rem* *singularem* apprehendunt, eamque ad *intellectum* deferunt, ubi *purificatur* mediante *abstractione*, & *repraesentatur* *conceptus* opera, ut evadat scibilis." SPh I, S. 10.

²¹³² "Abstractio est functio intellectus, qua mens nostra *rem a re praecisam* liberat a conditionibus individuans, vel imperfectionibus accidentalibus, & e statu singularitatis in universalem vel eminentem deducit, ut distincte cognoscatur." SPh I, S. 12.

"distincte" meint nicht primär den jeweiligen Gegenstand als einen von anderen unterschiedenen besonderen, sondern bezieht sich auf die Erkenntnisweise. Es geht darum, dass ein Gegenstand ontologisch derselbe bleibt, in erkenntnistheoretischer Hinsicht aber einen anderen Status erhält.

²¹³³ "Abstractio hic intelligitur ... *praecisio mentis*, qua ex quibusdam actu conjunctis unum apprehendo, coeteris relictis" SPh I, S. 12.

²¹³⁴ "non *realis separatio*, vel *rei unius ab alia*, vel *a materia*, quam non implicat, nec pura *negatio* alicujus de aliquo" SPh I, S. 12.

²¹³⁵ "quo sensu *duplicem* sortitur *respectum* : 1. *Absolutum*, qua est operatio mentis. 2. *Relativum*, prout est principium scibilis, quomodo hujus est proprie loci." SPh I, S. 12.

Die Abstraktion als Prinzip des Cognoscibile definiert Calov in drei Hinsichten, von ihrem Ursprung (a principio), von dem von der Abstraktion bewirkten Ergebnis (ab effecto) und von ihrem Ziel (a fine) her.

Ihrem Ursprung nach ist die Abstraktion eine Funktion des Intellekts, die die durch den sensus communis überstellten Sinnendata bearbeitet: Im sensus communis laufen die sinnlichen Eindrücke, noch spezifiziert nach den jeweils übermittelnden Arten von Sinnen, zusammen. Von diesem 'Gesamtsinneindruck' werden die sinnlichen Einzeleindrücke durch die Abstraktion des Intellekts abgehoben²¹³⁶.

Das bewirkte Ergebnis der Abstraktion ist (a) teils ein Unmittelbares (immediato) und (b) teils ein abschließend-Endgültiges (ultimato). (a) Die unmittelbare Wirkung kann in drei Hinsichten spezifiziert werden: Als Abtrennung einer Res von einer anderen, einer Res von ihren individuierenden Bedingungen und schließlich von den Merkmalen, die eine akzidentelle Unvollkommenheit bewirken²¹³⁷.

(b) Hinsichtlich des abschließend-endgültigen Bewirkens ist unter Abstraktion folgendes zu verstehen: *Erstens* ist sie die Überführung einer Res aus dem status singularis in den status universalis durch die Befreiung von ihren individuierenden Merkmalen: dies geschieht im ersten Schritt durch die Betrachtung desjenigen, was die Dinge miteinander gemeinsam haben und worin sie sich voneinander unterscheiden und anschließend dessen, was allen Dingen gemeinsam ist. Diese Art der Abstraktion führt die einzelne Sache ins 'transzendente Allgemeine'. *Zweitens* ist sie die Erhebung einer Res aus dem ihr eigentümlichen Status (status proprius) in den hervorragend-unverwechselbaren (st. eminentis). Diese Art der Abstraktion dient dem Zweck, die res singularis, das erwähnte 'ens infinitum'²¹³⁸ – das ist der dem natürlichen Gotteskennen erreichbare Begriff von Gott – zu erkennen; sie ist nämlich enthalten bzw. zugleich ausgesagt mit dem, was in allen Vollkommenheiten als unverwechselbar-Ausgezeichnetes hervorrägt. Kurz gesagt: Nur auf diesem Weg, im Ausgang vom status proprius des Einzelgegenstandes über die 'Extrapolation' der wahrgenommenen Vollkommenheiten und schließlich deren Wahrnehmung als bzw. Übertragung auf das ens infinitum qua Analogie²¹³⁹, ist natürliche Gotteskenntnis möglich²¹⁴⁰. Es sei hier nur erwähnt, dass Calov diesen Modus der Kenntnisnahme in der natürlichen Theologie erweitert um das 'Aufgestört-Werden' des Menschen aus seiner Merkwelt theologischen Irrs²¹⁴¹.

Von ihrem Ziel her ist die Abstraktion die das jeweils Akzidentelle abscheidende Betrachtung des Unterschiedenen. Aus diesem Grund ist die

²¹³⁶ "functio intellectus, quo removetur praecisio sensuum facta a sensu communi, qui objecta quorumlibet sensuum distincte apprehendit" SPh I, S. 12.

²¹³⁷ "quod tum praecisio unius rei ab alia, tum rei ab individuantibus conditionibus, quibus est adstricta in singulari ad hic & nunc, liberatio; nec non ab iis, quae accidentalem involvunt imperfectionem" SPh I, S. 12.

²¹³⁸ Vgl. oben Seite 429, Anm. 2109.

²¹³⁹ Vgl. dazu unten S. 438.

²¹⁴⁰ "partim ultimo, quod est rei e statu singulari in universalem deductio, liberationis ab individuis opera : id quod fit consideratione eorum, quae vel cum aliis conveniunt partim, partim non conveniunt, vel omnibus sunt communia : nec non rei e statu proprio in eminentem elevatio, ad rem singularem considerandam cum eminenti omnium perfectionum continentia, quae est ens infinitum, quod aliter sciri nequit." SPh I, S. 12.

²¹⁴¹ Vgl. dazu oben S. 369 sowie unten in der theologischen Problematisierung die Seiten 456f.

abstrakte Erkenntnis besser als die konkrete, denn sie erfasst das Allgemeine einer Res²¹⁴².

Calov präzisiert sein Verständnis von Abstraktion durch die Aussagen in den Canones: Die Abstraktion ist kein 'selbstverständlich' von Natur her ablaufender Vorgang, sondern selbst schon eine geistige Leistung. Die Abstraktion ist wissenschaftskonstitutiv²¹⁴³. Weil für unseren Intellekt die Menge der Einzeldinge unüberschaubar ist, muss die 'formalis ratio', das wesensbestimmende Moment dieser jeweils betrachteten Res gefunden werden. In der formalis ratio 'laufen die substantiellen Eigenschaften aller Einzelvertreter' zusammen, so dass die formalis ratio wiederum in 'allen Vertretern einer bestimmten Ordnung' verwurzelt ist. Dieses Aufsuchen (inquisitio) der ratio formalis leistet die Abstraktion²¹⁴⁴. Mithin bildet die Abstraktion das notwendige Anfangsglied in der Kette der äußeren Prinzipien des Cognoscibile: Ohne Abstraktion kann man deshalb keine Res erfassen, weil man ohne sie keinen Begriff bilden könnte, ohne den wiederum erkennt unser Verstand nichts, erwirbt oder besitzt er keine Wissenschaft²¹⁴⁵.

Die anschließenden erkenntnistheoretischen Präzisierungen grenzen die beteiligten 'Entitäten' im Erkenntnisgang voneinander ab und bestimmen ihr Verhältnis zueinander: Die Abstraktion ist nicht schon die zum Abschluss gelangte formale Betrachtungsweise einer Res, sondern deren 'Aufsuchung'²¹⁴⁶, ein äußeres Mittel zur Bildung des Begriffs. Ontologisch gewendet bedeutet das: Durch die Abstraktion gewinnt das Cognoscibile nicht eine eigene Entität als mentales Objekt, sondern Scibilität²¹⁴⁷.

Zur vollständigen Dingerkenntnis und vollständigen Ausbildung des Cognoscibile muss noch die Begriffsbildung, der conceptus, als abschließende Tätigkeit des Intellekts hinzukommen. Die Abtrennung, wie Calov nun schreibt, um diesen Gesichtspunkt der Abstraktion in den Vordergrund zu stellen, bildet hingegen keinen Begriff im Inneren des Intellekts, sondern sie ist ein äußeres Mittel, durch das der Begriff dem Geist vorgesetzt wird. Da die Abstraktion von ihren Grundlagen her außerhalb des Intellekts ist, kann sie nicht die Ratio und Natur des ens cognoscibile sein²¹⁴⁸. Auf das Cognoscibile seinem Wesen nach hat die Abstraktion hingegen keinen Bezug (plane non respicit), außer vielleicht in der Hinsicht, dass es ein Scibile ist, durch die Abstraktion als hervorbringendes Prinzip entstanden. Anders gesagt: Durch die Tätigkeit der Abstraktion können wir eine Res in ihren wesensbestimmenden Merkmalen (in sua formalitate) erkennen, und das, indem die Abstraktion uns diese

²¹⁴² "A fine, qui est distincta distinctorum consideratio. Hinc abstracta cognitio est melior concreta." SPh I, S. 13.

²¹⁴³ Canon I: "Abstractionem qui tollit, omnem tollit scientiam. *Necessitas* ejus tanta est, ut is solus habeatur Philosophus, qui abstrahere novit." SPh I, S. 13.

²¹⁴⁴ "Cum enim *res singulares*, v.c. *omnia equorum* vel *hominum* individua mens nostra apprehendere nequeat, opus est inquisitione formalis rationis, in qua omnia conveniant quaeque in omnibus ejusdem ordinis sit radicata, id quod praestat abstractio." SPh I, S. 13.

²¹⁴⁵ "Sine hac (abstractione) itaque res nulla apprehendentes, cum conceptum formare non possis, absque quo intellectus noster non cognoscit, nedum scientiam acquirit vel possidet." SPh I, S. 13.

²¹⁴⁶ Canon II: "Abstractio non est formalis rei ratio, sed ejusdem inquisitio." SPh I, S. 13.

²¹⁴⁷ "Scibile non habet *Entitatem*, sed *scibilitatem per abstractionem*." SPh I, S. 13.

²¹⁴⁸ "Nec enim praecisio *constituit* conceptum *interne*, sed est *medium externum*, quo conceptus menti sistitur; multo minus est entis cognoscibilis, qua extra intellectum est fundamentaliter, *ratio & natura*." SPh I, S. 13.

selbe Res als gedanklich Erfasstes (in idea) - nicht: in ihrer gedanklichen Erfassbarkeit - darbietet²¹⁴⁹.

Den Unterschied zwischen Abstraktion und Begriff verdeutlicht Calovs Erläuterung zu Canon IV im Kapitel über die Disziplin: Die Abstraktion bringt zwar ein (wissenschaftskonstitutives) Objekt als Medium hervor, begründet es jedoch nicht intrinsisch in diesem selbst und unterscheidet es auch nicht von anderen Objekten. Sie ist nämlich eine reine hervorbringende Tätigkeit (functio) des Geistes und unterscheidet *nicht* das Objekt von seinen Attributen und Arten, weil jene nämlich in gleicher Weise mit dem Gegenstand seiner Abstraktion zusammen sein können²¹⁵⁰. Die Mehrleistung der Begriffsbildung besteht also im Erfassen des Wesens einer Sache. Die Abstraktion vermag es noch nicht in letzlicher Reinheit hervorzubringen.

Daher ist die Abstraktion nicht in formaler Hinsicht und damit abschließend begriffsbildend die 'Entkleidung' einer Res von ihrer Materie und auch nicht schlechthin die Absehung von den individuellen Einzelbedingungen²¹⁵¹. Vielmehr ist sie die Aufsuchung der formalis ratio in umfassendster Art und Weise; so dass dem Geist ein umfassender und angemessener Begriff vorgestellt wird, um die geistige Natur und den Universalbegriff einer Res hervorzubringen. Dazu trennt die Abstraktion (1) die allgemeinen von den besonderen Merkmalen einer Res; (2) die substantiellen von den akzidentellen; (3) die essentiellen von den durch die individuierenden Umstände bedingten Merkmalen; (4) sie unterscheidet das Verständnis des Ganzen von der Betrachtung gemäß seinen Teilen; (5) sie unterscheidet die Natur einer Sache von ihren Zuständen; (6) sie trennt die Essenz von deren zufälligen Mängeln und unterscheidet (7) die Akzidentien je für sich voneinander²¹⁵².

Den Übergang von 'vorbegrifflich Gebildetem' zum 'Verstandesbegriff' untersucht Calov noch weiter: Der Formalbegriff²¹⁵³, der das Cognoscibile geistig erfasst, muss vom als Vorstellung Erscheinenden (phantasma) abstrahiert werden²¹⁵⁴. Derjenige, der etwas verstehen will, muss nach Aristoteles die Phantasmata betrachten, nicht weil er abschließend mit dem Verstehen der Phantasmata beschäftigt ist, sondern weil ohne die Tätigkeit der Phantasmata die Formalbegriffe nicht hervorgebracht werden. Calov verpflichtet sich hier dem erkenntnistheoretischen Sensualismus Aristoteles': Und so war alles, was erkannt wird, vorher Phantasma. Das Fundament des Erkennens ist nämlich das von den Sinnen Aufgefasste. Der Begriff aber

²¹⁴⁹ "sed hoc plane non respicit, nisi sub notione ea, qua est scibile, idque saltim ut principium productivum; cuius opera rem in sua formalitate cognoscimus, dum rem in idea nobis praesentat." SPh I, S. 13.

²¹⁵⁰ Canon IV: "Objecti formale non est abstractio. Nam etsi reddat objectum *scibile*, ceu *medium*, non tamen objectum *intrinsice constituit*, nedum ab aliis *discernit*. Est enim pura mentis *functio*, nec *objectum* a suis *attributis & speciebus* distinguit, quod ista similiter eadem possint gaudere cum objecto suo abstractione." SPh I, S. 21.

²¹⁵¹ "Hinc *abstractio non est formaliter denudatio rei a materia, nec a singularibus simpliciter*" SPh I, S. 13.

²¹⁵² "Quare *generalia a specialibus substantialia ab accidentalibus, essentialia a circumstantialibus, rationem totius a ratione partium, naturam a modis, essentialiam ab adventitiis defectibus* separat & *accidentia* a se *in vicem* distinguit." SPh I, S. 13.

²¹⁵³ Calov verwendet hier den synonymen Ausdruck 'species intelligibilis'; dazu SPh I, S. 15.

²¹⁵⁴ Canon III: "Species intelligibilis abstrahenda est a phantasmate." SPh I, S. 13.

wird vom Phantasma gebildet, so dass durch ihn (species) selbst ein Objekt der Wirklichkeit nach (actu) dem Intellekt vergegenwärtigt wird²¹⁵⁵.

Die Abstraktion ist nun nicht in jedem Fall bloß hervorbringendes Mittel der species intelligibilis²¹⁵⁶. Bei einem spezifischen Erkenntnisgegenstand nämlich, dem ens infinitum, besitzt sie auch eine 'final erkenntnisrelevante' Leistung. Dazu kommt es, weil die Abstraktion ein universales Prinzip des Scibile ist – sie begleitet jeden Erkenntnisgang und betrifft ein jedes Cognoscibile –, so dass nichts ohne sie erkannt werden kann²¹⁵⁷.

Ihren Anwendungsfall besitzt diese erweiterte Leistung der Abstraktion in der Gotteserkenntnis, zu der der Mensch als rationale Kreatur verpflichtet ist²¹⁵⁸.

Calovs Aussage, dass es für den vernunftbegabten Menschen unrecht sei, Gott nicht zu erkennen, dürfte so zu verstehen sein, dass die ratio aufgrund ihrer immanenten Struktur, welche sie 'anhält', immer weiter nach Ursachen zu forschen, notwendig jenes höchste Wesen erfasst, welches die Kreatur geschaffen hat und dem die Kreatur daher Verehrung schuldet. 'Injustum' bezeichnet hier folglich nicht eine individuell-personale Relation des Rechtsbruchs, sondern das 'Unangemessene', 'nicht der Ordnung Gemäße'.

Die Erkenntnis Gottes unterliegt nämlich besonderen Bedingungen, kann doch von Gott keine species intelligibilis gebildet werden. Das ist aus folgenden Gründen unmöglich: (1) Aus der höchsten Einfachheit ergibt sich der Mangel jeweils zutreffender Einzelbedingungen. (2) Aus der Vollkommenheit, die von einem begrenzten Intellekt nicht erfasst werden kann, folgt, dass kein formales Zeichen im Sinn einer gedanklich-verstandesmäßigen Entsprechung (signum formalis) existiert, die das Ens infinitum in formaler Hinsicht in seiner begrifflich erfassbaren Natur (formalitas) hinreichend vergegenwärtigt; (3) Aus der einfachsten Einheit ergibt sich der Widerspruch zur Gemeinsamkeit mit Vielen und so zu einem Allgemeinbegriff²¹⁵⁹. Daher erkennen wir Gott immer nur auf 'halbverdeckte' Weise und das geistig erfassbare Wesen Gottes lässt sich nur durch eine 'bloße' Analogie ausbilden²¹⁶⁰. Die 'Sachlage' fordert somit wie ausgeführt die disjunkte Definition der Abstraktion: Als allgemein-gültige überführt sie eine einzelne Res in den status universalis, als spezifische, die Erkenntnis des ens infinitum betreffende, in den status eminens²¹⁶¹.

Schließlich erweitert Calov die Leistung der Abstraktion mit dem Hinweis darauf, dass Dingerkenntnis oft über den Weg der Negation führt²¹⁶². Grundsätzlich geschieht die Erkenntnis einer Res auf zwei Wegen: Positiv,

²¹⁵⁵ "Intelligentem n. oportet phantasmata speculari. Arist. I. 3. de anima t. 39. non quod in phantasmate intelligendo occupetur, sed quod sine phantasmatum opera species intelligibiles non producantur t.30.30. Sicque omne, quod intelligitur, prius phantasma fuit. Primordium enim intelligendi sumitur a sensibus. Species vero formatur a phantasmate, ut actu per ipsam repraesentetur objectum intellectui." SPh I, S. 14.

²¹⁵⁶ Canon IV: "Abstractio non est nuda speciei intelligibilis productio." SPh I, S. 14.

²¹⁵⁷ "Est enim universale scibilis principium, ita ut nihil sine hac cognosci queat." SPh I, S. 14.

²¹⁵⁸ "Deus autem a creatura rationali cognoscendus est, injustum namque esset creaturam ignorare Creatorem." SPh I, S. 14.

²¹⁵⁹ "At de Deo speciem intelligibilem formare non possumus, ob defectum conditionum singularium ex summa simplicitate, ob negationem signi formalis, Entis infiniti formalitatem repraesentantis sufficienter, ex perfectione ab intellectu finito incomprehensibili; ob denique repugnantiam communitatis ad multa & universalis conceptus, ex unitate simplicissima." SPh I, S. 14.

²¹⁶⁰ "Ita oblique DEUM soltim cognoscimus, & ideam conficimus per meram analogiam." SPh I, S. 14.

²¹⁶¹ "Et proinde rectius definita est abstractio disjuncte, quod sit rei singularis in statum universalem vel eminentem deductio." SPh I, S. 14.

²¹⁶² Canon V: "Negatione saepe provehimus in rerum notitiam." SPh I, S. 14.

indem wir eine Res so erkennen, wie sie ist und negativ, indem wir von einer Sache das entfernen, was ihr nicht zugehört²¹⁶³. Im ersteren Fall kommt die behandelte abstractio praecisiva zur Ausübung. Das zweite leistet die abstractio negativa, weil Dingerkenntnis auch durch die Entfernung desjenigen von einer Res geschieht, was ihr nicht zukommt²¹⁶⁴. Eine solche Art der Aufsuchung des Formalbegriffs gilt besonders bei dem ens perfectissimum und auf der Gegenseite ontologischer Wertigkeit bei Entia von untersten Seinsverfassungen (infimae conditionis), die ebenso außerhalb der Skala des Vergleichbaren liegen; und schließlich bei abstraktesten Entia, wann immer sich leichter aufzeigen lässt, was nicht vorliegt, als zu bestimmen, was der Fall ist²¹⁶⁵.

2.2.3.5 Der Begriff

Abstraktion und Formalbegriff hängen, wie in der Graphik veranschaulicht, eng zusammen. Beide sind principium efficiens agens medium proximum des Cognoscibile, die Abstraktion der Hervorbringung (productionis), der Begriff des Ergreifens (apprehensionis). Calovs Definition lautet: "Der Begriff ist eine vom Intellekt gebildete Spezies, die das Scibile im Geist repräsentiert, wie es in sich zu erkennen ist."²¹⁶⁶

Definiert ist damit der Formalbegriff. Die philosophische Literatur der Zeit bietet eine Vielzahl an Synonymen für den Ausdruck 'Formalbegriff'. So heißt er bei anderen auch 'Wort des Geistes' (verbum mentis), species intelligibilis, conceptus communis, intentio, notio, formalitas, idea und νόημα. Im Objektivbegriff, für den der Formalbegriff das 'erfassende Prinzip' darstellt, hat er sein komplementäres Gegenüber²¹⁶⁷.

Die 'Konzeption' eines Formalbegriffs führt Calov mit folgender Überlegung ein: "Das Cognoscibile kann nicht durch seine unmittelbare Aufnahme in den Intellekt erkannt werden. Ein Mittleres ist nötig, durch das gleichwie als formales Zeichen die erkennbaren Res dem Intellekt angeboten, gleich gestaltet und vergegenwärtigt werden, so dass Erkenntnis geschieht. Denn wer könnte die Res außerhalb des Geistes wirklich in den Geist aufnehmen?"²¹⁶⁸ Formal- und Objektivbegriff verklammern die außermentale Res und deren innermentale Erkenntnis: "Deshalb ist der Formalbegriff ein von der ergriffenen Res gestaltetes Bild. Die dem Intellekt entgegen gestellte Res selbst – in ihrer eigenen Wirklichkeit – , von der eine

²¹⁶³ "Duplici enim via rem cognoscimus. 1. θετικῶς positive quatenus est. 2. ἀρνητικῶς, negative, removendo, quod non est." SPh I, S. 14.

²¹⁶⁴ "Priori subservit abstractio praecisiva; de qua jam : Posteriori negativa, cum rem cognoscimus remotione eorum, quae non insunt eidem." SPh I, S. 14.

²¹⁶⁵ "Qualis indagandi conceptum formalem ratio cum primis obtinet in Ente perfectissimo, nec non in Entibus infimae conditionis; ut & in abstractissimis aliis, quando facilius est dicere, quid non sit, quam statuere, quid sit." SPh I, S. 14.

²¹⁶⁶ "Conceptus est species ab intellectu formata, repraesentativa scibilis in mente, ut in se est cognoscendi." SPh I, S. 15.

²¹⁶⁷ "Conceptus hic describitur formalis, qui est principium apprehensivum conceptus objectivi." SPh I, S. 15.

²¹⁶⁸ "Cum n. cognoscibile non possit cognosci immediata sui receptione in intellectum; opus est medio, per quod tanquam signum formale, res scibiles intellectui offerantur, assimilentur, & repraesententur, ut fiat intellectio. Qui namque res extra mentem, realiter posset recipi in mentem?" SPh I, S. 15.

solche Form im Intellekt aufgefasst wird, heißt Objektivbegriff."²¹⁶⁹ Objektbegriff und Formalbegriff stehen einander damit als objektiver Seinsbegriff und subjektiver Erkenntnisbegriff gegenüber.

Das Verständnis von Formal- und Objektivbegriff konturiert Calov in einer vergleichenden Gegenüberstellung: "Der Formalbegriff ist ein *Ens reale*, nämlich eine im Geist inhärierende Qualität und als solches immer einzeln, weil er sich in diesem oder jenem Intellekt befindet; der Objektivbegriff hingegen kann ein *Ens reale*, ein *Ens rationis*, ein Einzelnes oder ein Allgemeines sein, da diese alle gedanklich erfasst werden können."²¹⁷⁰

Der Objektivbegriff steht synonym für das *Cognoscibile*. Der Formalbegriff ist sein Erkenntnisprinzip; eben da er ein vom Intellekt, der diesen Vorgang führt, herstammendes Bild von einer *Res* ist, das dem Geist eingepägt (*imprimere*) ist und die *Res* zum Ausdruck bringt (*exprimere*). Er ist im möglichen Intellekt (*intellectus possibilis*), in dem er aufgenommen wird und den er prägt; und schließlich ist er wegen (*propter*) des Intellekts, weil für das Erkenntnisgeschehen zwischen Intellekt und Intelligibile eine *Unio* erforderlich ist, die nicht unmittelbar sein kann, sondern mittels eines Begriffs geschieht, der die *Res* dem Geist vorstellt, wie sie in sich (*in se*) ist; und das, obwohl die *Res* ontologisch außerhalb des Geistes ist²¹⁷¹.

In Canon 1 vertieft Calov das Verständnis des Formalbegriffs als Zeichen des Objektivbegriffs. Der Formalbegriff besteht nämlich in der wirklichen Vergegenwärtigung des Objektivbegriffs vor dem Geist. Zu einer solchen identifikatorischen Vergegenwärtigung muss folgendes gegeben sein: 1. Die Ähnlichkeit mit der dargebotenen *Res*, damit eine Übereinstimmung zwischen der *Res* und dem die *Res* erkennenden Intellekt gegeben ist. 2. Eine Ordnung der (ursprünglichen Erkenntnis)Abhängigkeit von der *Res*, da nicht alles, was einer *Res* ähnlich ist, ihr Begriff ist. 3. Eine Angemessenheit des Verhältnisses, die erfordert, dass der Begriff, den Calov hier als *species* bezeichnet, der *Res* angemessen ist, weder weiter noch enger als dieselbe, sondern randscharf übereinstimmend. Deshalb sind aber die im Begriff erfasste Form und die Sache selbst nicht von derselben Art der Kenntnisnahme; der Formalbegriff ist innen im Geist und gedanklicher Natur (*intentionalis*), die *Res* hingegen bleibt außen; sie ist äußerlich und in sich bestehend wirklich (*realis*). Den Differenzpunkt verdeutlicht Calov mit einem Scaliger-Zitat: Wären beide dasselbe, so verbrenntest du dich, wenn du Brennendes erkennst²¹⁷².

²¹⁶⁹ "Itaque *imago* de re apprehensa formata, est *conceptus formalis*, ipsa vero *res* intellectui objecta, de qua talis forma concipitur in intellectu, appellatur *conceptus objectivus*." SPh I, S. 15.

²¹⁷⁰ "Ille necessario est *Ens reale* sc. *qualitas in mente inhaerens*, ideoque etiam semper est *singularis*, quod in hujus vel illius intellectu haereat; hic vero perinde est, sive sit *Ens reale*, sive *rationis*, sive *singulare*, sive *universale*, cum haec omnia concipi possint." SPh I, S. 15.

²¹⁷¹ "Estque *hic Synonymon* cognoscibilis. Ille ejus *principium*, quomodo est ab intellectu sc. *agente* tanquam *imago* a re impressa menti, & exprimens rem : est in intellectu *possibili*, in quo recipitur : est propter intellectum, cum ad intellectionem mentis & intelligibilis requiratur *unio*, quae *immediata* esse nequit, sed *mediate conceptu* fit, qui rem menti sistit, ut *in se* est, etiam *extra mentem*." SPh I, S. 15.

Zum Verständnis der *unio* vgl. auch SPh I, S. 23, Can 2: "*Harum* (specium intelligibilium) ... officium est *unire objectum intelligibile cum intellectu*, quae *unio* est ipsa *rei apprehensio*".

²¹⁷² Canon I: "*Conceptus formalis* est signum objectivi conceptus. // Iste enim consistit in germana hujus coram mente *repraesentatione*, ad quam requiritur 1. *Similitudo cum re exhibit*a, ut convenientia sit rei & intellectus cognoscentis rem. 2. *Ordo dependentiae a re* : cum non omne, quod est simile rei, ejus sit conceptus. 3. *Proportionis adaequatio*, quae requirit, ut *species* sit rei *adaequata*, nec *lterior* nec *angustior* eadem, sed *exacte congruens*. Non vero propterea *species* est *ejusdem notionis* cum re, sed ista est *in mente interius*, &

Der Begriff ist wahrheitskonstitutiv: Es ist unmöglich, ohne Begriff die Wahrheit zu besitzen²¹⁷³. Denn erst im Begriff kommt der Erkenntnisvorgang, der auf das Erfassen der Wahrheit zielt, zu seinem Ende: Durch die Abstraktion verfolgen wir die Wahrheit, durch den Begriff besitzen wir sie. Unser Geist durchdringt nämlich beim Erfassen nicht die Res selbst, sondern er bildet durch Abstrahieren Gleichbilder der Dinge, die, wenn sie zur Res gleichgestaltig sind, der Geist als Erkenntnis der Dinge besitzt²¹⁷⁴. Im Hintergrund steht der Gedanke der Formung des Geistes durch die Dingerkenntnis, der vermittelt werden muss mit dem Ansatz der *adaequatio intellectus ad rem*: "Hebe die Ideen (= *conceptus formales*) der Res auf und du wirst nichts erkennen. Denn wodurch könnte der Intellekt den Res gleich gestaltet werden, damit er wahrhaft einsähe?"²¹⁷⁵

Hier tritt nun der Begriff ein als das geistig gestaltete Gegebensein einer Res in ihren wesensbestimmenden Momenten (*ratio formalis rei*)²¹⁷⁶. Denn es gilt: Wer das Formale einer Res erkennt, erfasst der Wahrheit gemäß (*vere*) die Res selbst. Das Formale der Res wird durch den (zu)treffenden Begriff (*notio* = *conceptus formalis*) erkannt, und so der Intellekt aus dem 'möglichen Zustand' (*e potentia*) in den 'wirklichen Zustand' (*in actum*) überführt. Wenn diese (*notio*) randscharf gebildet ist, bietet sie das Wesen einer Res und ihre Essenz in gedanklicher Form dar; dann heißt sie "*formalis ratio*"²¹⁷⁷. Diese Benennung geschieht aber nicht 'der Wirklichkeit nach' - als würde man eine Sache auf ein real existierendes Substrat hin 'zusammendrängen' - , sondern in geisthaft-gedanklicher Hinsicht (*intentionaliter*); so wie ja auch vom Intellekt gesagt wird, dass er in Richtung auf das geistig Erkannte (*intelligibile*) umgestaltet wird²¹⁷⁸.

Deshalb heißt es, dass eine Res der Idee nach (*in idea*) erwogen wird, wenn sie sowohl im *status universalis* als auch zugleich bestimmt erkannt wird. Dies gilt, obwohl akkurat gesprochen die *Status* der Dinge (*Res*), der *status formalis*, *idealis* und *universalis*, verschieden sind, wenn sie den begründenden Gegenstand darbieten²¹⁷⁹.

Die verschiedenen *Status* beschreibt Calov wie folgt:

(a) Eine Res ist im *status objectivus fundamentalis*, sofern sie existiert und in ihren individuellen Eigenheiten verwurzelt ist.

(b) Da wir nicht alles an einer Sache erkennen können, und diese auch nicht als solche in den Intellekt aufnehmen könnten, darum wird deren geisthafte

intentionalis, haec foris manet, exterior est & realis. Nam si esset eadem, tum, cum intelligeres uestionem, urereris. Scal. exerc. 307.s.2." SPh I, S. 15-16.

²¹⁷³ Canon II: "Veritatem possidere sine conceptu impossibile est." SPh I, S. 16.

²¹⁷⁴ "*Abstractione consequimur veritatem : conceptu possidemus eandem. Non enim res ipsas penetrat mens nostra intuendo sed rerum simulacra fingit abstrahendo, quae si rei sint conformia, mens rerum possidet cognitionem.*" SPh I, S. 16.

²¹⁷⁵ "*Tolle rerum ideas, & nil intelliges. Qui ergo intellectus poterit conformari rebus, ut vere intelligat?*" SPh I, S. 16.

²¹⁷⁶ Canon III: "Conceptus est formalis rei ratio." SPh I, S. 16.

²¹⁷⁷ "*Formale rei qui cognoscit, rem ipsam vere tenet. Illud vero cognoscitur certa notione, qua intellectus e potentia in actum deducitur. Quae si exacte formata sit, exhibet rei quidditatem & essentiam in idea, & hoc nomine salutatur formalis ratio.*" SPh I, S. 16.

²¹⁷⁸ "*Non realiter sed intentionaliter, sicut de intellectu dicitur, quod convertatur in intelligibile.*" SPh I, S. 16.

²¹⁷⁹ "*Quare res tum in idea considerari dicitur, cum in universali & definitive cognoscitur. Quamvis accurate loquendo distincti sint rerum status, formalis, idealis, universalis, qui praesupponunt objectivum fundamentalem.*" SPh I, S. 16.

Gestalt (species) dem Geist vergegenwärtigt; damit ist eine Res im status formalis.

(c) Wird nun diese geisthafte Gestalt (νόημα) nicht nur insofern erwogen, als sie in den Einzelgegenständen begründet ist, sondern auch sofern die Eigenheiten der jeweiligen Einzelvertreter abgetrennt werden, dann sagt man, sie sei im Idealstatus, nach dem eine Res definiert wird.

(d) Schließlich, wenn zu dem vorher Erwähnten bei einer Res die Geeignetheit hinzukommt, in Vielen zu sein, so dass sie durch Species oder Modi zusammen gefasst werden kann, besteht (existit) sie im status universalis. Nach ihm wird der Begriff definiert, eine vom Verstand von den Dingen ausgehend gebildete geisthafte Form des Erfassens, hervorgebracht durch die Abstraktion, die dem Geist etwas vorstellt, das Vielen gemeinsam ist²¹⁸⁰.

2.2.3.6 Die Disziplin

Die wissenschaftliche Ausgestaltung (disciplina) und der Habitus sind die bewahrenden Prinzipien des Scibile²¹⁸¹. Da sie mit der Ausbildung des Cognoscibile nicht befasst sind, sind beide nur in abgeleiteter Weise Prinzipien²¹⁸²: Die Wissenschaft, da sie als methodisch geordnetes überkommenes Wissen den Wissenserwerb und die Wissensweitergabe erleichtert²¹⁸³; der Habitus, indem er das erworbene Cognoscibile im Geist verwurzelt.

Der Disziplinbegriff, und das ist jetzt entscheidend, umfasst nur zum einen die 'äußerliche' Sammlung von Wissen²¹⁸⁴. Der äußeren Disziplin korrespondiert eine innere Disziplin im Geist, die Calov als angemessene Vergegenwärtigung ihres Objektes vor dem Geist bestimmt²¹⁸⁵. Werden deren 'Disziplin begründende Regeln' (praecepta) angemessen erfasst und vielfach ausgeübt, kommt es zur Ausbildung des Habitus als Vervollkommnung der intellektuellen Kraft, der, wie gesagt, ein abgeleitetes Prinzip des Cognoscibile ist, sofern er die Erkenntnis des bereits fertig gebildeten Cognoscibile fester im menschlichen Verstand verwurzelt²¹⁸⁶. Da nun Disziplin und Habitus in ihrer Natur grundlegend vom Gegenstand einer Wissenschaft abhängen, werden sie zusammengefasst²¹⁸⁷.

²¹⁸⁰ "Res enim in *statu objectivo fundamentalis* est, qua existit, & radicatur in *individuis*. Quae cum nequeamus cognoscere *omnia*, nec possimus in intellectum recipere, ideo eorum *species* seu νόημα repraesentatur menti, ut res sit in *statu // formali* : quod si νόημα non tantum consideretur, prout est fundatum in *individuis*, sed & in *ratione praecisionis a singularibus*, dicitur esse in *statu ideali*, juxta quem res definiuntur : demum si praedictis accedat *aptitudo essendi in multis*, ut *contrahi* possit per *species*, vel *modos*, existit in *statu univ[er]sali* : quomodo *conceptus* definitur, *ratio ab intellectu a rebus formata, opera abstractionis, menti aliquid multis commune sistens*." SPh I, S. 16-17.

²¹⁸¹ "Conservativum scibilis principium est, tum disciplina, tum intellectualis habitus." SPh I, S. 17.

²¹⁸² "*secundum quid* haec sunt *scibilis principia*. *Disciplina* ob *cognoscibilis propagationem ad alios* : *habitus* ad *cognitionis firmam in nobis radicationem*." SPh I, S. 17.

²¹⁸³ Diese sind die beiden Aspekte der 'propagatio cognoscibilis ad alios'.

²¹⁸⁴ "Ejusmodi systema est *extra mentem*, & *voce viva* vel *scripto* comprehenditur, atque cum aliis communicat *rerum explicationem*, ut *medium propagationis* scientiarum." SPh I, S. 17.

²¹⁸⁵ "huic respondet *disciplina interior in mente*, quae definitur *adaequata objecti sui coram mente repraesentatio*." SPh I, S. 17.

²¹⁸⁶ "cui si praeceptorum accurata comprehensione & multijuga exercitatione supervenit *habitus*, qui est *πλειωσις potentiae intellectricis*." SPh I, S. 17.

²¹⁸⁷ "Conjungimus itaque *habitu* cum *disci-//plina*, praesertim cum *utriusque* ratio ab *objecto* dependeat." SPh I, S. 17f.

Die Disziplin definiert Calov als die geordnete Behandlung (*ordinata tractatio*) von homogenen Dingen (*res homogeneae*), die auf dasselbe oberste Objekt bezogen sind. Diese geordnete Behandlung dient dem fortschreitenden Erkennen des *Cognoscibile*²¹⁸⁸.

Gattungsidentische Dinge (*res homogeneae*) müssen zwei notwendige Bedingungen erfüllen: 1. Sie haben Anteil an demselben Allgemeinbegriff oder können auf dieselbe Gattung oder auch überhaupt eine Gattung zurückbezogen werden. 2. Sie lassen sich auf ein anderes Drittes (*summum objectum*) zurückführen und können im Rahmen einer geeigneten Anordnung von Regeln dargestellt werden. Sind beide Bedingungen gegeben, so bieten die *res homogeneae* das *Corpus* der Disziplin dar²¹⁸⁹. "Praecepta", Regeln, sind gleichsam Begriffe, die eine jede *Res* in festgelegten Grenzen umschreiben und so Definitionen, Unterteilungen und Affektionen der Dinge erklären und in einem gegliederten Gefüge, d.h. System, methodisch zusammenfassen²¹⁹⁰.

Wenn eine Disziplin definiert werden soll, muss deren Fundament und ihre Grenze bestimmt werden. Für beides ist in gleicher Weise der Gegenstand (*objectum*) von grundlegender Bedeutung²¹⁹¹. Der Gegenstand ist ein Realbegriff, der nach seinen essentiellen konstitutiven Merkmalen und seinen spezifizierenden Hinsichten derart beschaffen ist, dass er dem Wesen nach in keine andere Disziplin gehört, nicht nach dem, was diesen Realbegriff (außermental) begründet, nicht hinsichtlich dessen, was aus ihm folgt und nicht hinsichtlich der Spezifizierung nach seinen Eigenschaften²¹⁹².

Dieses spezifische Verständnis vom Gegenstand einer Wissenschaft präzisiert Calov im Folgenden: Alles, was der Verstand einsehen kann, ist auch ein geistig Erfasstes. Hingegen ist nicht jedes geistig Erfasste sogleich ein 'disziplin-konstitutiver Gegenstand'; für einen solchen gelten nämlich einschränkende Bedingungen²¹⁹³:

1. Das Objekt muss eines sein und dieses in nicht äquivoker Weise, damit es den erkennenden Verstand nicht auflöst; d.h. indem er sich durch etwas vorgeblich Einheitliches bestimmen lässt, das sich der Sache nach tatsächlich als Vielheit erweist. Diese Einheit kann auch von aggregativ-additiver Beschaffenheit sein, wie das in den untergeordneten Wissenschaften der Fall ist²¹⁹⁴.

²¹⁸⁸ "Disciplina est rerum homogenearum ad idem summum objectum revocatarum ordinata tractatio, propagationi cognoscibilis inserviens." SPh I, S. 18.

²¹⁸⁹ "*Res homogeneae* sunt, quae de eodem communi conceptu participant, vel ad idem *genus*, aut q. *genus* revocari possunt, quae si ad aliud reducuntur, & apto ordine praeceptorum disponantur, *disciplinam* exhibent." SPh I, S. 18.

²¹⁹⁰ "*Praecepta* vero sunt veluti termini unamquamque rem definitis limitibus circumscribentes, ut *definitiones*, *divisiones*, & *affectiones* rerum declarentur, & sub unum corpus s. *systema* methodice redigantur." SPh I, S. 18.

²¹⁹¹ "Disciplinarum attendendum est fundamentum & terminus. Utriusque vice est objectum." SPh I, S. 18.

²¹⁹² "Objectum est conceptus realis, suis essentialibus constitutivis & modis contrahentibus affectus, qui in nulla disciplina habet se per morem constituentis, consequentis, vel contrahentis essentialiter." SPh I, S. 18.

²¹⁹³ "*Noema* est latius *objecto*, cum omne objectum quidem sit *noema*, sed non omne *noema* objectum sit. Nam omne quod intelligi potest ab intellectu *noema* est, verum ad *objectum* adhuc requiritur alia *relatio*, quam involvit ad disciplinam." SPh I, S. 18.

²¹⁹⁴ "Ut sit unum, non *aequivocum*, ne mentem distrahat, licet possit esse *aggregatum*, quale est in *disciplinis subalternatis*." SPh I, S. 19.

2. Das Objekt muss dem Habitus, dem es zugeordnet ist, entsprechen; es darf also weder weniger reichhaltig noch ausufernder sein²¹⁹⁵.

3. Es muss die Basis und der umfassende Bezugspunkt aller Dinge sein, die in einer Disziplin behandelt werden. Daher ist das Objekt sozusagen ein 'hervorgebrachter Zustand' derjenigen, die es essentiell begründen, benennen und begrenzen. D.h. es muss in seinem Wesen von bestimmbareren Größen abgeleitet werden können und alle in der Disziplin behandelten Gegenstände müssen in bestimmbarer Weise auf das Objekt zurückgeführt werden können²¹⁹⁶.

4. Es kann je Wissenschaft nur ein Objekt geben: Daher darf es nicht der Fall sein, dass in einer Disziplin ein anderer konstitutiver Gegenstand als begründendes Prinzip, benennende Affektion oder spezifizierender Modus betrachtet wird, auf den diese Disziplin bezogen wird oder unter dem sie enthalten ist²¹⁹⁷.

Das Wissenschaft begründende Objekt besitzt damit zwei grundlegende Merkmale²¹⁹⁸: die erwogene Res als den materialen und den Modus des Erwägens als den formalen Bestandteil. Nach dem materialen Aspekt vermag das Objekt von vielen Disziplinen erkannt zu werden (*aptum est cognosci a multis disciplinis*) und verhält sich so wie ein reichhaltigerer Gegenstand. Nach dem formalen wird es nur von einer einzigen Disziplin beansprucht, derjenigen, die es adäquat konstituiert.

Damit ergibt sich als Kriterium für die Besonderheit einer Disziplin die jeweils besondere Betrachtungsweise des Objektes. Die *ratio formalis* eines Objektes ist dabei eine zweifache - eine ist bezogen auf das Objekt, wie die Sache ist, die andere, wie die Sache als Objekt ist. Beide sind nicht voneinander unterschieden, sondern diese ist das Zeichen für jene; die erstere kann als *formalitas entitatis*, die zweite als *formalitas scibilitatis* bezeichnet werden. Hier wiederholt sich die Unterscheidung von Objektiv- und Formalbegriff.

Es ist nun allein die Aufgabe der Gnostologie, der gedanklichen Konzeption nach zu erkennen, was unter wissenschaftlicher Disziplin, disziplinokonstitutivem Objekt und Habitus zu verstehen ist²¹⁹⁹. Denn sie ist die allgemeinste Disziplin und birgt das *Cognoscibile* (seiner Natur nach und nach seinen jeweiligen Spezifikationen) in sich. Dieses Objekt begründet und benennt die Disziplin der Gnostologie und ist wiederum qua Objekt unter dem Oberbegriff 'cognoscibile' begriffen; so wird auch 'disziplinokonstitutives Objekt' in der Gnostologie genau definiert, wobei seine Begrenzung in Richtung auf bestimmte Disziplinen an die Metaphysik

²¹⁹⁵ "Ut sit, *adaequatum habitui*, cujus objectum est, scil. ne vel *latius* sit vel *angustius*." SPh I, S. 19.

²¹⁹⁶ "Ut sit *basis omnium*, quae in disciplina traduntur. Nam ea ad *objectum* revocanda sunt, vel *sub objecto* contineri debent; ideoque illud sit affectum iis, quae idem *essentialiter constituent*, *denominent* vel *restringant*. Cum enim objectum cognoscendum sit, utique per ea cognoscetur, quae illud, vel quoad *esse*, vel quoad *cognosci*, *constituunt*, quaeque *essentialiter & accidentaliter* id *consequuntur*, nec non quae de *essentialibus constituentibus & consequentibus participant*." SPh I, S. 19.

²¹⁹⁷ "Ut in *nulla disciplina consideretur instar principii constituentis*, *affectionis denominantis*, vel *modi contrahentis* alium *conceptum*, ad quem revocetur, vel sub quo contineatur." SPh I, S. 19.

²¹⁹⁸ "Objectum duo continet 1. Rem consideratam seu materiale 2. Modum considerandi s. formale. Juxta illud aptum est cognosci a multis disciplinis, idque habet se, ut *latius*; Juxta hoc unice saltim vendicatur disciplinae, quam constituit *adaequate*. Ratio formalis objecti duplex est, una ob(jec!)cti, ut res est, altera ut objectum est. Quae non diversa sunt, sed *haec illius signum* est, *prior entitatis*, *posterior scibilitatis formalitas* dici potest." SPh I, S. 19.

²¹⁹⁹ Canon I: "Disciplinam, objectum, & habitum in idea cognoscere hujus est loci." SPh I, S. 19.

überstellt wird, die Calov wegen ihres grundlegenden Objektes, des Seienden, als *primum Philosophum* bezeichnet.

Der Habitus schließlich vervollkommnet die Fähigkeit des Erkennens, bewahrt das *Cognoscibile* und ist je nach der Verschiedenheit des *Cognoscibile* nach gewissen Gattungen einzuschränken und einzuteilen - was im zweiten Teil der Gnostologie geschieht - , damit die Gattungen der philosophischen Disziplinen erläutert und aus jener Theorie schließlich die ersten Prinzipien hervorgebracht werden²²⁰⁰.

Aus dieser grundsätzlichen Bestimmung schließt Calov verschiedene Wissenssätze:

1. Nichts davon erläutert der Theorie nach der *Habitus Intelligentiae*. Wissenschaft, Objekt und Habitus können nämlich nicht zum Wissenschaftsgegenstand des *Habitus Intelligentiae* gezogen werden, vielmehr bedarf er deren vorausgehender Entfaltung und bringt aus dem hier Erläuterten die ersten Prinzipien hervor²²⁰¹.

2. Das, was ein disziplin-konstitutiver Gegenstand in formaler Betrachtungsweise ist, kann nicht vom Metaphysiker in seiner Disziplin untersucht werden²²⁰².

3. Keiner Wissenschaft außer der Gnostologie kann die Begründung und Unterteilung der *Habitus* zugewiesen werden²²⁰³. Die Erste Philosophie leistet die Bestimmung der unteren Wissenschaften, nicht aber die Spezifizierung der *Habitus*. Die *Habitus* erstrecken sich weiter, als dass sie lediglich in den Grenzen der unteren Disziplinen umschlossen würden²²⁰⁴.

2.2.3.7 Der Habitus

Der Habitus dient ebenso wie die Disziplin der *Bewahrung* der Erkenntnis. Calov definiert den Habitus des Verstandes (*habitus intellectualis*) als eine "im Verstand des Menschen fest verwurzelte Qualität, die seiner Vervollkommnung hinsichtlich der Erkenntnis von Objekten dient"²²⁰⁵.

Es gibt zwei philosophisch gebräuchliche Verständnisweisen von 'Habitus': In absoluter Hinsicht ist er eine auf die Kategorie der Qualität bezogene Gattung; in anderer Hinsicht, so wird Habitus auch in der Gnostologie verstanden, besitzt der Habitus einen Bezug zum *Scibile*. Präzisierend ist allerdings zu sagen, dass von Habitus weder hinsichtlich der Entstehung (*sub inchoatione*), die als Veranlagung zum Habitus bezeichnet wird, die Rede ist, noch unter dem Gesichtspunkt der Unvollkommenheit - solche Habitus wären Meinung, Glaube, Zweifel oder Argwohn. Obwohl auch

²²⁰⁰ "*Disciplina communissima est & cognoscibile* recondit. *Objectum* disciplinam constituit & denominat, & sub *cognoscibili* continetur, atque hic *praecise* definitur remissa ejusdem ad certas disciplinas *determinatione ad primum Philosophum*. *Habitus* potentiam intelligendi perficit, *cognoscibile* conservat, & restringendus est pro varietate *cognoscibilis* ad certas species in *parte secunda*, ut genera disciplinarum Philosophicarum explicentur, & ex ista theoria postmodum principia prima eruantur." SPh I, S. 20.

²²⁰¹ "*Nullum ex his in idea explicat habitus intelligentiae*. Non enim ad *objectum* ipsius revocari poterunt, quin & eorum explicationem praesupponit, & ex eadem saltem principia prima elicit." SPh I, S. 20.

²²⁰² "*Objecti formalitas non est petenda a Metaphysico*." SPh I, S. 20.

²²⁰³ Damit fällt die Notwendigkeit einer Hexilogie, wie von Alsted begründet, fort.

²²⁰⁴ "*Nulli praeter Gnostologiam assignari potest habituum constitutio & divisio*. *Primae* quidem *Philosophiae disciplinarum* inferiorum tribuenda est *determinatio*, at non *habituum specificatio*. Hi n. latius sese pandunt, quam ut tantum *disciplinarum* inferiorum cancellis concludantur." SPh I, S. 20.

²²⁰⁵ "*Habitus intellectualis* est *qualitas* in mente firmiter radicata ad ejusdem perfectionem, circa *objectorum* cognitionem." SPh I, S. 21.

diese Habitus zur Erkenntnis beitragen, werden an dieser Stelle vordringlich ausgebildete Habitus betrachtet, die den Verstand genauer bestimmen²²⁰⁶.

Das bedeutet: Der Habitus interessiert hier nicht als ontologische Kategorie, sondern als eigenschaftliche Geprägtheit des Geistes, insoweit sie zum Cognoscibile in sicherlich wahrer, nicht nur möglicherweise wahrer Beziehung steht. Das Ziel eines solchen Habitus besteht in zweierlei: In der Bewahrung der Erkenntnis, sofern die Erkenntnis durch den Habitus unbeweglicher verwurzelt ist. Zum anderen in der Determination des Intellekts, insofern die Objekte in einer auf den Habitus zu beziehenden Weise (habitualiter) erkannt werden müssen²²⁰⁷.

Erkenntnisbewahrender Habitus und Erkenntnis tragender Begriff stehen mit Blick auf die Wahrheitsfindung in einem besonderen Verhältnis zueinander. Habitus sind keine Formalbegriffe (=species intelligibiles), so ist abzugrenzen. Denn deren Aufgabe ist es, das geistig verfasste (intelligibile) Objekt mit dem Intellekt zu vereinigen. In dieser Vereinigung besteht das Erfassen selbst (ipsa apprehensio) einer Res.

Darauf folgt das Urteil über die Wahrheit oder Falschheit des Erfassten. Darin liegt eine anders geartete Schwierigkeit; und diese muss durch die Habitus behoben werden²²⁰⁸. Calov meint hiermit ein korrigierendes Ineinanderarbeiten der erkenntnistheoretischen Habitus, die ein irrümliches Erfassen berichtigen: Irrtum entsteht nach Calov immer aus der Schwäche des Erkennenden. Den Dingen hingegen darf ein Irrtum nicht zugerechnet werden. 'Gegenstand' der wahrheitsbehauptenden Beipflichtung (objectum assensus) ist nun aber immer ein Erstes Prinzip der Erkenntnis oder eine Schlussfolgerung. Das erste Prinzip versteht sich von selbst, die Herleitung der Schlussfolgerung aus Prinzipien durchblickt der Intellekt hingegen nicht immer in der notwendigen Klarheit. Deshalb entsteht aus ihr besonders häufig der Irrtum, der der schlichten Schwäche des Geistes zuzuschreiben ist. Irrtum bezüglich der ersten Prinzipien kann nur eine üble Verstockung sein²²⁰⁹. Das bedeutet: Die Dinge in sich sind nicht verborgen oder widersprüchlich. Sie geben sich vielmehr von sich aus zu erkennen. Fehltritte in Bezug auf das Wesen der Dinge sind lediglich 'Missverständnisse', die sich in der Gegenprüfung mit deren Erkenntnisprinzipien auf Stimmigkeit hin 'ausräumen' lassen.

Diese Bestimmungen lassen nun, so sei in vorläufiger Problematisierung festgestellt, aufmerken. Deutlich vertritt Calov einen ins Radikale getriebenen erkenntnistheoretischen Realismus bzw. Optimismus: Irrtum ist immer ein in der Schwäche des Geistes wurzelnder Missgriff des Erkennens.

²²⁰⁶ "Duplex consideratio habitus est, absoluta una, quatenus est qualitatis species relativa, altera, qua σχεσιν habet ad scibile, quomodo hic attenditur, non sub inchoatione, quae dicitur dispositio ad habitum, nec sub imperfectione, quales habitus sunt, opinio, fides humana, dubitatio vel suspicio. Quamvis enim & hi faciat ad cognitionem ... primario tamen habitus hic perfecte respicimus, qui mentem determinant exactius." SPh I, S. 21f.

²²⁰⁷ "Finis habitus est tum conservare cognitionem, qua immobiliter radicans est, tum determinare intellectum, qua objecta cognoscenda habitualiter." SPh I, S. 22.

²²⁰⁸ Canon II: "Habitus non sunt species intelligibiles. Harum enim officium est unire objectum intelligibile cum intellectu, quae unio est ipsa rei apprehensio, quam consequitur iudicium de falsitate vel veritate, in quo cum consistat aliqua difficultas, ea tollenda est per Habitus." SPh I, S. 23.

²²⁰⁹ Canon V: "Error ex imbecillitate cognoscentis nascitur. Rebus itaque imputari non debet. Objectum enim assensus est vel principium primum, vel conclusio. Istud evidens est; hujus vero ex principiis deductio non semper evidenter perspicitur ab intellectu. Quare hic potissimum error contingit, qui adscribendus est simplici mentis imbecillitati: quod si vero error sit circa ipsa principia, ille fluit ex ignorantia affectata, s. Sophistica malitia." SPh I, S. 23f.

Dieser Gedanke soll zwar primär das unrückbar-Eindeutige der Fundamente des Erkennens absichern²²¹⁰, er steht aber in einem unausgeglichenen, philosophisch und theologisch unreflektierten Widerspruch zur faktischen Täuschung bzw. dem Streit gerade über die ersten Prinzipien des Erkennens²²¹¹.

Calovs Betonung der Stabilität der Erkenntnisfundamente wirft aber noch eine zweite Anfrage auf: Wenn die als stabil gesetzten Fundamente im Medium einer Substanzontologie beschrieben und erkannt werden, ist eine solche jeder kritischen Überprüfung hinsichtlich ihrer Tauglichkeit zur 'Präsentation der Phänomene' entzogen²²¹².

Drittens sind an dieses Konzept des erkenntnistheoretischen Optimismus theologische Anfragen zu richten. Von der Empirie her geurteilt widerspricht ihm die faktische Situation strittiger Theologie und Konfessionen. Theorieimmanent fällt auf, dass im Bereich der natürlichen Erkenntnis zwar das Gotteslob als deren finis ultimus angeführt wird, 'querliegende', theologisch wie immer zu qualifizierende Faktoren aber unerwähnt bleiben. Dies überrascht umso mehr, als Calov in verschiedenen Ausführungen der Noologie offenbartes Wissen für die Ausgestaltung der das natürliche Erkennen leitenden Axiome heranzieht²²¹³. Mit anderen Worten: Calov berücksichtigt im Rahmen der philosophischen Theorie Offenbarungsaussagen; jedoch allein, sofern sie die Theorie des Erkennens hinsichtlich ihres formal-kognitiven Gehaltes präzisieren; eigentlich theologische Aussagen zu einer 'Theorie des Erkennens', etwa über die Verstellung der Erkenntnis durch die Sünde, reflektiert er hingegen nicht²²¹⁴.

2.2.3.8 De eminentia et praedicamentalitate

Die Kapitel 8 und 9 der Gnostologie behandeln die Affektionen des Scibile. Calov unterscheidet zwischen ersten und zweiten Affektionen des Scibile. Die ersten sind eminentia und praedicamentalitas, die zweiten sind Univokation und Analogie.

Affektionen des Scibile sind solche Bestimmtheiten, die das Scibile in einer seinem Wesen äußerlichen Weise benennen und disjunktiv auf das Scibile bezogen werden²²¹⁵. Das besagt: Die Benennung ist nicht wesenskonstitutiv für die Ausbildung des Scibile - schließlich handelt es sich bei den Affektionen um die Prinzipien a posteriori - und es wird kein wesentliches Moment des Scibile benannt. 'Disjunktiver Rückbezug' besagt, dass das Scibile immer von einem Glied der alternativen Begriffspaare benannt wird. Was ist nun unter Affektionen in der Anwendung auf das Scibile genauer zu verstehen? Das Scibile ist etwas unzusammengesetzt-Einfaches (simplex). Von daher wird es im eigentlichen Sinn von nichts anderem her in seinem Wesen begründet. Wenn daher seine Attribute auch nicht durch solche

²²¹⁰ Vgl. dazu oben S. 428.

²²¹¹ Vgl. dazu unten A. 2367.

²²¹² Zu diesem Gesichtspunkt vgl. die abschließenden Reflexionen zu Calovs Konzeption der Natürlichen Theologie (dazu oben S. 406 – 408) und zur Konzeption der Metaphysica Divina (unten S. 540 – 545).

²²¹³ Vgl. z.B. unten A. 2418.

²²¹⁴ Dazu unten in der theologischen Problematisierung S. 456.

²²¹⁵ "Affectiones scibilis sunt, quae extraessentialiter scibile denominant, & cum eo sub disjunctione recipiuntur." SPh I, S. 24.

begründenden Prinzipien abgeleitet werden können, so gibt es doch eine gewisse Ähnlichkeit (*similitudo*) zu ihnen, so dass sich Eigenschaften (*praedicata*) des Scibile auffinden lassen, die das Scibile selbst benennen. Sie begründen oder spezifizieren das Scibile nicht nach seinen Arten, aber sie sind 'die logische Folge', sofern sie durch die Abstraktion mit hervorgebracht und durch den Begriff zugleich vergegenwärtigt werden; sie werden durch eine Disziplin zugleich mit erkannt und in jedem Habitus aufgefunden. Sie kommen jedem Scibile zu und entsprechen aufgrund einer gewissen Analogie den disjunkten Attributen; denn sie werden nicht in identischer Entsprechung für das Cognoscibile gesetzt, sondern nur disjunktiv²²¹⁶.

Die ersten Affektionen sind nun 'Hervorragendheit' qua Unverwechselbarkeit (*eminentia*) und aussagbare Eigenschaftlichkeit (*praedicamentalitas*). Alles, was erkannt wird, kann mit diesem alternativen Begriffspaar benannt werden: Es ist entweder 'Seiendes von unverwechselbarer Beschaffenheit' (*esse eminens*) oder 'Seiendes von allgemein-ontologischer Kategorisierbarkeit' (*esse praedicamentale*)²²¹⁷.

Der Unterschied bemisst sich an der ontologischen Vorgegebenheit des Cognoscibile, sofern nämlich dessen Natur einfach oder zusammengesetzt ist. So definiert Calov die Einzigartigkeit (*eminentia*) wie folgt: Sie ist dann gegeben, sofern man vom Cognoscibile wegen seiner Einfachheit sagt, es übersteige die Genera der Dinge²²¹⁸. Das Einzigartige ist nun 'die Genera übersteigend' (*transcendentalis*) entweder wegen seiner Gemeinsamkeit in den Dingen - so heißt es in absoluter Weise transzendent, wie etwa das Ens und seine Attribute; oder das Einzigartige übersteigt die Genera durch seine Vornehmheit - das trifft auf den unbegrenzten Geist sowie dasjenige zu, was ihm der Sache nach zuzuordnen ist (*Pneumatologie*)²²¹⁹.

Diese Unterscheidung im Verständnis von Einzigartigkeit wurzelt nun wiederum in den zwei verschiedenen Weisen, auf die 'Einfachheit' (*simplicitas*) gegeben ist: Es gibt nämlich (1) eine Einfachheit der Zulassung (*simplicitas permissionis*) und der Ununterschiedenheit (*s. indifferentiae*) aber (2) auch eine Einfachheit der Vollkommenheit (*s. perfectionis*) und des Wesens (*s. essentiae*)²²²⁰.

²²¹⁶ "Scibile simplex est : e nullo *proprie* constituitur *intrinsicè*. Ideoque nec per ejusmodi *principia* demonstrari queunt *attributa* ejus, datur tamen quaedam *similitudo*; ita ut *praedicata* scibilis reperiantur id ipsum *denominantia*, quae nec *constituunt*, nec *contrahunt* illud, sed *consequuntur*, quando per *abstractionem* comproducentur, per *conceptum* simul repraesentantur, per *disciplinam* unam cognoscuntur, & in omni *habitu* attenduntur, quaeque omni cognoscibili *competunt*, ac proinde per *analogiam* quendam *attributis* respondent, iisque *disjunctis*, cum non simpliciter cum scibili convertantur, sed cum disjunctione, quae sequuntur." SPh I, S. 24.

²²¹⁷ "Affectiones sunt primae vel secundae. Primae sunt *eminentia* & *praedicamentalitas*. Quibus omne quod cognoscitur, denominatur *esse eminens* vel *praedicamentale*." SPh I, S. 24.

Praedicamentum ist wie erwähnt die lt. Übertragung für gr. 'Kategorie'. Praedicamentalitas bedeutet hier nichts anderes, als dass ein Cognoscibile ontologischen Ordnungsbegriffen wie Gattung, Art, Akzidens, Universale, Substanz, Qualität, Ens positivum usw. zugewiesen werden kann.

²²¹⁸ "Eminentia est, qua scibile ob simplicitatem dicitur transcendere rerum genera." SPh I, S. 25.

"Transcendere" ist terminologisch geprägt und im Rahmen der scholastischen Interpretation der aristotelischen Ontologie zu verstehen als das Seiende, das nicht unter eine der Kategorien fällt, sondern deren Grenzen übersteigt, wie *ens*, *unum*, *verum*, *bonum*. Calov weitet diese Bestimmung auf Objekte ("Spiritus infinitus") aus. Vgl. dazu den Exkurs 'Transzendentalien' Seite 532 – 534.

²²¹⁹ "Inde Eminens est vel *transcendentale communitate*, quod *absolute* dicitur *transcendens*, ut *ens* & ejus *attributa* : vel *nobilitate*, ut *Spiritus*, *praecise Spiritus infinitus*, & huc *pertinentia*." SPh I, S. 25.

²²²⁰ "*Simplicitas* enim est vel *permissionis* et *indifferentiae* : vel *perfectionis* & *essentiae*." SPh I, S. 25.

Erstere gilt in den 'aufgrund ihrer Gemeinschaftlichkeit Unverwechselbaren' (in eminentibus communitate), die als solche weder Unvollkommenheit noch Zusammensetzung implizieren, obwohl sie dem Begrenzten wie Unbegrenzten, dem Einfachsten und Zusammengesetzten gemeinsam sind²²²¹.

Die zweite Art der Einfachheit gilt für die durch Vornehmheit 'Einzigartigen', denen jegliche Zusammensetzung fremd ist²²²². Beide Arten der 'Hervorragendheit' übersteigen die Grenzen der Genera der Dinge und dürfen daher nicht nach den Gesichtspunkten, die für die Klasse der zusammengesetzten Dinge gelten, beurteilt werden²²²³.

Die Eigenschaftlichkeit (praedicamentalitas) ist das, wodurch ein Scibile wegen seiner spezifischen Zusammensetzung als einer bestimmten Ordnungskategorie (certus genus rerum) der Dinge zugehörig erfasst wird²²²⁴. Von der Art sind alle geschaffenen Dinge, da sie alle zusammengesetzt und von begrenzter Washeit (quidditas) sind. Und genau aus diesem Grund sind sie einer bestimmten Klasse des Seienden zuzuweisen, direkt oder indirekt²²²⁵.

Die ersten disjunkten Attribute stellen somit einen Klassifizierungstyp des Cognoscibile dar, der es vollständig erfasst: Was immer erkannt wird, ist unverwechselbar oder eigenschaftlich. Dieser alternative Bezug der Affektionen auf die Gesamtheit des Erkennbaren hat ein ontologisches Fundament: Jedes Cognoscibile ist entweder zusammengesetzt oder unzusammengesetzt; als solches kann es auch dem Zusammengesetzten und dem Einfachen gemeinsam sein. Der Modus des Erkennens folgt damit auf den Modus des Seins²²²⁶.

Zwischen dem Cognoscibile eminens und dem Cognoscibile praedicamentale besteht ein spezifischer Erkenntniszusammenhang:

Das hervorragend-Unverwechselbare wird nämlich erkannt durch das Enthaltensein (continentia) aller Vollkommenheiten, die im Bereich des Eigenschaftlichen (in praedicamentali) aufgefunden werden²²²⁷. Dieses

²²²¹ "Prior obtinet in eminentibus communitate, qualia nihil imperfectionis vel compositionis implicant, cum communia sint finito & infinito : simplicissimo & composito." SPh I, S. 25.

Diese Art des 'einzigartigen Cognoscibile' entspricht ontologisch den Transzendentalien.

²²²² "Posterior locum habet in eminentibus nobilitate, a quibus omnis compositio exulat." SPh I, S. 25.

²²²³ "Utraque transcendunt genera rerum, nec aestimanda sunt ex classe compositorum, a quibus maxime recedunt." SPh I, S. 25.

²²²⁴ "Praedicamentalitas est, qua scibile ob compositionem certo rerum genere comprehenditur." SPh I, S.

25.

²²²⁵ "Quale sunt res creata omnes. Omnes enim compositae sunt et determinatae quidditatis, atque ob id referendae ad certam entis classem s.(ive) directe s.(ive) indirecte." SPh I, S. 25.

Calov bezieht sich mit der Unterteilung von direktem und indirektem Bezug auf eine Seinsklasse auf eine ausgeführte logisch-ontologische Theorie in der lutherischen Orthodoxie. Nach Hoecker verteilen sich die Dinge auf die Modi des Bezugs wie folgt: "Quaedam referuntur ad Categorias directe & primario; ut Ens reale positivum, simplex & per se unum, universale completum seu totum, voce distincta ac certa significatum, ut Synonymum. 2. Αναλόγως, ut res coelestes. // 3. Collateraliter, ut Differentia respectu Generis. 4. Reductive & indirecte: Entia concreta, aggregativa & colectiva, quae non sunt unum per se, ut partes Totius : item propria respectu Subiectorum. 5. Per accidens plane: ut, Entia complexa, Notiones secundae, relationes rationis; privationes." Hoecker (Clavis Philosophica), S. 273f.

²²²⁶ Canon I: "Quicquid cognoscitur eminens est, vel praedicamentale. Erit namque vel compositum vel compositionis expers, vel composito & simplici commune. Modus vero cognoscendi sequitur modum essendi." SPh I, S. 25.

²²²⁷ Canon II: "Eminens cognoscitur perfectionum omnium in praedicamentali repertorum continentia." SPh I, S. 25.

Enthaltensein ist reflektiert-erschlossen (*virtualis*)²²²⁸ und darin als Hervorragendes qua Einzigartigkeit (*eminens*) gegeben. Denn die Vollkommenheit, die bei den zusammengesetzten Dingen, die auf eine bestimmte 'Seinsklasse' hin begrenzt sind, erkennbar hervortritt (*elucet*), ist im Vollzug der Erkenntnis des hervorragend-Unverwechselbaren diesem selbst zuzuschreiben.

Diese wahrgenommene Vollkommenheit ist nun einmal auf die gattungsüberschreitenden Ordnungsbegriffe (*transcendens*) zu übertragen; in ihnen liegt 'Möglichkeit' (*potentia*), entsprechend dem Verhältnis von der Art zur Gattung. Calov will damit sagen, dass die von den zusammengesetzten Dingen her erschlossenen Transzendentalien von einer einzelnen *res composita* möglicherweise, aber nicht notwendig, ausgesagt werden können. Am Beispiel: Jeder Mensch ist ein Lebewesen, aber nicht jedes Lebewesen ist ein Mensch.

Zweitens muss das als vollkommen Wahrgenommene auf das *ens infinitum* bezogen werden, in dem sich die Einzigartigkeit auf andere Weise befindet, so nämlich, wie die Wirkung in der Ursache liegt. Das hervorragend-Unverwechselbare wird daher von dem *ens infinitum* nicht nur in vornehmster Weise (*nobilissimo modo*), auf es selbst beschränkt und zurückgezogen ausgesagt; sondern es besteht auch eine 'Hervorragendheit' der gedanklich erfassten Art (*per modum ideae*), von der die 'gleichähnliche' Vollkommenheit in den Geschöpfen abhängt²²²⁹.

2.2.3.9 Univokation und Analogie

Univokation und Analogie sind die zweiten Affektionen des Scibile; ihretwegen kann jedes Scibile ebenfalls disjunkt als univok oder analog bezeichnet werden²²³⁰.

Vorauslaufend weist Calov die Äquivokation als Kandidaten für eine Affektion des Scibile ab. Denn die Äquivokation wird den Begriffen ohne Bezug auf deren Natur (*per accidens*) beigelegt. Die Verwendung von Äquivokationen erfolgt überhaupt nur entweder aus einem Mangel an Einsicht, wodurch die Menschen ein Ding nicht genau als das begrifflich erfassen, was es ist und es daher nicht genau bestimmen; oder wegen eines Mangels an präzisen und treffenden Ausdrücken²²³¹. Daher kann die Äquivokation das Scibile in seinem Wesen (*per se*) nicht benennen²²³². Sie stellt nämlich dem Verstand nichts 'Entsprechungssicheres' vor, zieht ihn vielmehr durch diffuse Festlegungen hierhin und dorthin auseinander²²³³.

²²²⁸ Zur Begründung dieser Übersetzung vgl. unten S. 492 – 494 Calovs Ausführungen zur 'representatio indirecte virtualis'.

²²²⁹ "*Continentia* haec est *virtualis* vel *eminens*. Nam perfectio, quae elucet in rebus compositis ad certam classem determinatis in cognitione *eminens* eidem vendicanda est, atque referri debet tum ad *transcendens*, cui inest *potentia*, ut *species generi*, tum ad *ens infinitum*, cui inest *eminentia*, ut *effectus causae*, ita ut non tantum *nobilissimo modo* de eo enunciatur, sed & habeat se per modum *ideae*, a qua in creatis consimilis dependet perfectio." SPh I, S. 26.

²²³⁰ "Secundariae affectiones sunt univocatio & Analogia. Quibus omne scibile denominatur *univocum* vel *analogum*." SPh I, S. 26.

²²³¹ "*Aequivocatio* enim conceptibus *per accidens* tribuitur, *partim* ob defectum intellectus, quo homines res nec *sufficiens apprehendunt*, nec *adaequata distinguunt*, *partim* ob penuriam vocum. SPh I, S. 26.

²²³² "Itaque scibile *per se* denominare nequit." SPh I, S. 26.

²²³³ "Nihil enim certi menti sistit, sed eam hinc inde distrahit *aequivocum*." SPh I, S. 26.

Univokation und Analogie werden nun auch als *gewordene* Bestimmtheiten (*affectiones ortae*) bezeichnet. Denn sie setzen die ersten Affektionen als Grundlage voraus und werden auch leichter erkannt, wenn jene ersten Affektionen bestimmt sind. Auch werden sie als *zweite* Bestimmtheiten im Sinn der '*notiones secundae*' bezeichnet²²³⁴. Denn die ersten Affektionen *benennen* das Scibile 'lediglich', und zwar derart, dass jedes Scibile eindeutig entweder als hervorragend (*eminens*) oder als eigenschaftlich (*praedicamentalis*) bezeichnet wird.

Die zweiten Affektionen kennzeichnen darüber hinaus auch den Modus des begrifflichen Erfassens (*applicatio*) der *Cognoscibilia*. Hinsichtlich dieses 'Leistungsmerkmals' sollen sie hier auch betrachtet werden; davon abzugrenzen ist wiederum ein anderes Verständnis von Analogie und Univokation, nach dem sie Erkenntnisinstrumente (*notiones*) sind, welche die Eignung zur prädikativen Verwendung (*aptitudo praedicandi*) festlegen. Dieses intentionale Verständnis ist nämlich der Logik eigentümlich²²³⁵.

Die Univokation definiert Calov als das, "wodurch das Scibile vielen gleicherweise zugeschrieben werden kann"²²³⁶. Die Analogie ist dasjenige Verhältnis, wodurch das *Cognoscibile* den unter den Begriff fallenden niedrigeren 'Gegenständen' (*inferioribus*) in sachlich ungleicher Weise beilegt werden kann; einer Sache vorgängig als Bezugspunkt (*per prius*), den übrigen der Natur- und der Erkenntnisfolge nach später (*per posterius*)²²³⁷.

Bei der Univokation gilt eine ununterschiedene Beilegung (des Prädizierten) zu den ontologisch Niedrigerrangigen bei einer gleichen Partizipation; der jeweilige Begriff heißt Begriff der Gleichstellung (*conceptus aequiparantiae*). Bei der Analogie hingegen gilt eine ungleiche Attribution in den Begriffen der Unterscheidung (*conceptibus disquiparantiae*)²²³⁸. Bei den Univoken ist die grundlegend-allgemeine Natur (*natura communis*) in den umgriffenen Gegenständen (*in inferioribus*) hinsichtlich der 'seinsprägenden Form' (*uniformiter*) dieselbe. Gleichwohl bleibt es bei einer Ungleichheit der Beilegung (*inaequalitas attributionis*) nach der Würde (*nobilitas*), nach der Bezogenheit (*habitus*), die eines auf ein anderes hat und nach der Einzigartigkeit (*eminentia*)²²³⁹. So werden Mensch und Tier univok als Lebewesen bezeichnet, wobei ohne Frage der Mensch würdiger ist als das Tier. Der zweite Fall liegt vor beim Bezug des Akzidens auf die Substanz. Denn Seinshaftigkeit (*entitas*) kommt der Substanz ursprünglich zu, dem Akzidens durch die Abhängigkeit von der Substanz. Die Einzigartigkeit liegt dann vor, wenn eine Sache um ein Unendliches vollkommener ist als eine andere; hier handelt es sich um solche

²²³⁴ Dazu unten S. 463.

²²³⁵ "Caeterum dicuntur hae *affectiones ortae*; quod *priores* pro fundamento praesupponant; nec non illis perceptis facilius cognoscantur; vel *secundae* : quod scibile *simpliciter* denominetur *eminens*, vel *praedicamentale*. *Analogia* vero & *univocatio* simul applicationem designant : quo *respectu hic* considerantur : non autem prout sunt *notiones praedicandi aptitudinem definientes* qui respectus *intentionalis Logici* est peculiis." SPh I, S. 26.

²²³⁶ "Univocatio est qua scibile multis tribui potest aequaliter." SPh I, S. 26.

²²³⁷ "Analogia, qua inferioribus inaequaliter attribuitur, uni per prius, reliquis per posterius." SPh I, S. 27.

²²³⁸ "*Illic* est *indifferens* attributio ad inferiora, cum *aequali* participatione, qui dicitur *conceptus aequiparantiae*. *Hic* est *inaequalis* attributio in *conceptibus disquiparantiae*." SPh I, S. 27.

²²³⁹ "In *univocis* natura communis *eadem* est in inferioribus; & *eadem* est *uniformiter*; quo non negatur *inaequalitas attributionis*, qua *nobilitatem*, quomodo *homo* & *bestia* univoce conveniunt in ratione *animalis*, licet *iste* sit nobilior *hac* : sed *partim* qua *habitudinem*, quam unum involvit ad alterum : ut *accidens* ad *substantiam* cum *entitas* substantiae *per prius*, accidenti *per dependentiam* ad substantiam competat : *partim* qua *eminentiam*, quam unum prae alio obtinet infinite perfectiorem." SPh I, S. 27.

Prädikationen, die – in der Terminologie der Gnostologie – von dem ens infinitum ebenso wie von entia finita ausgesagt werden – etwa wenn Gott und ein heiliger Mensch als gut bezeichnet werden.

Die Analogie gliedert sich in zwei Arten, (1) die Analogie der Proportion und (2) die Analogie der Attribution. Im ersten Fall wird ein Begriff dem einen Glied des Analogieverhältnisses (uni analogato) im eigentlichen Sinn zugeschrieben, dem anderen im uneigentlichen Sinn, gemäß einer gewissen Ähnlichkeit also, wie etwa Durst von Pflanzen und Tieren ausgesagt wird. Die uneigentliche Zuschreibung an das zweite Analogat ist dem eigentlichen Verständnis nach eine Äquivokation.

Dabei trifft häufig der Fall zu, dass der Missbrauch eines Begriffs eher 'in der Welt ist' als sein eigentlicher Gebrauch. Aber dennoch darf die frühere Verwendung nicht als die eigentliche, die spätere als die uneigentliche angesehen werden. Vielmehr sind die Begriffe zu reinigen: Die Bedeutungsschwächen (imbecillitates), aus dem Missbrauch entstanden, sind zu entfernen und die ratio formalis der Begriffe muss jener Res, der sie in Wahrheit zukommt (cui debetur), beigelegt werden.

So wurde etwa der Ausdruck 'Gott' zuerst auf die Vielzahl der Götzen angewendet, eigentlich bezeichnet er jedoch - Calov nimmt hier Luthers etymologische Herleitung des Ausdruckes 'Gott' von 'gut' auf - den Urheber alles Guten und wird als Aussage von Wahrem nur dem Jehova der Christen beigelegt²²⁴⁰.

Die analogia attributionis zerfällt wiederum in eine extrinsische und eine intrinsische Attribution. Erstere liegt vor, wenn ein analog verwendeter Begriff dem einen Analogat auf wesentliche (intrinsicae), dem anderen auf außerwesentliche (extrinsicae) Weise zukommt. So ist die Gesundheit in der Natur des Lebewesens inbegriffen, der Natur des Medikaments hingegen ist sie äußerlich; dem Lebewesen wird sie in grundlegend kennzeichnender Hinsicht, dem Medikament in hervorbringender Hinsicht zugeschrieben²²⁴¹.

Die theologisch interessanten Fälle sind die der intrinsischen analogia attributionis. Sie liegt dann vor²²⁴², wenn die benennende Form allen Analogaten wesentlich zukommt, dies jedoch in ungleicher Weise. Sie zerfällt erneut in zwei Arten: (i) mit Abhängigkeit eines Analogats vom anderen und (ii) ohne solche Abhängigkeit. (i) heißt πρὸς ἓν ἀφ' ἑνός, (ii) bezeichnet einen singulären Fall²²⁴³, und hat dort ihren Ort, wo der Allgemeinbegriff für die umschlossenen Dinge in ungleicher Weise gilt²²⁴⁴:

²²⁴⁰ "Analogia vero alia est *proportionis*, juxta quam conceptus uni analogato tribuitur *proprie*, alteri *improprie* & secundum quandam similitudinem, ut *sitis plantis & animalibus, risus pratis & homini* : quae est ipsa *aequivocatio*, ubi saepe fit, ut termini alicujus *abusus prior* sit legitimo ejus *usu* non tamen *illa propria*, haec *impropria* judicari debet acceptio : sed potius *imbecillitates* ex abusu ortae *removendae* sunt, & *formalis* terminorum *ratio rei illi* cui debetur, *adjudicanda* est : ut *vox DEI primo* adhibita fuit ad DEOS ὀνομαζόμενος, *proprie* tamen notat autorem omnis boni, & *Jehovae nostro* vindicatur." SPh I, S. 27.

²²⁴¹ "Alia *Analogia* est *attributionis*, quam hic attendimus, & *duplicem* facimus. 1. *Attributionis extrinsecae*, quomodo conceptus analogus communis est uni *intrinsicae* : alias *extrinsecae* : ut *sanitas animali* est interna, *urinae vel medicamento* externa, *ipsi significative, huic productive* adscribitur." SPh I, S: 27.

²²⁴² "2. *Attributionis intrinsicae*, quando forma *denominans* omnibus est *intrinsicae* analogatis, at *inaequali* ratione, uni *primo* alteri *secundario*. Estque haec *duplex* : vel *cum dependentia* unius analogati ab alio : vel *citra istam dependentiam*. Illa dicitur πρὸς ἓν ἀφ' ἑνός; haec vero *singularis* est, & ibi saltem locum habet, ubi inferiora agnoscunt conceptum communem inaequaliter, ita ut unum prae alio infinite perfectiori modo absque ulla habitudine inter sese eundem participet." SPh I, S. 27-28.

²²⁴³ "singularis est" SPh I, S. 27.

²²⁴⁴ "agnoscunt" SPh I, S. 28.

Dann hat nämlich eines der Analogate auf eine unendlich vollkommene Weise als das analog-bezogene Andere, ohne dass es irgendeinen ontologisch-klassifikatorischen Zusammenhang zwischen beiden gibt (absque ulla habitudine inter sese), Anteil an dem fraglichen Allgemeinbegriff²²⁴⁵.

So besteht zwischen der Zeugung (generatio) im menschlichen und im göttlichen Bereich keine ontologische Bezüglichkeit (habitus) und keine Abhängigkeit im eigentlichen Sinn. Dennoch kommen beide im formalen Verständnis von Zeugung auf analoge Weise zusammen, zumal der Sache nach weder eine Univokation noch eine Äquivokation vorliegt²²⁴⁶.

Die erste Art der intrinsischen analogia attributionis trifft man in der Klasse der hervorragend-Unverwechselbaren Cognoscibilia (in eminentibus) an, insofern Seiendes (ens) analog von Gott und den Kreaturen ausgesagt wird, ebenso von Substanz und Akzidens; auch liegt sie bei den eigenschaftlichen Cognoscibilia (in praedicamentalibus) vor, wie etwa die Freundschaft analog zum Ehrbaren, Nützlichen und Erfreulichen ist²²⁴⁷.

Bei den mystischen Analogieverhältnissen, wo unter den Analogaten eine unendliche Distanz besteht, ereignet sich das begriffliche Erfassen (applicatio) unter zwei besonderen Gesichtspunkten: Erstens geschieht es durch die ausgezeichnet-unverwechselbare Beilegung der Vollkommenheit, welche dem führenden Analogat (principali) zuerkannt werden muss, wenn jene Momente des Vollkommenen im weniger führenden (minus principe analogato) Analogat aufzufinden sind. Dann geschieht es durch die Zurückweisung jeglicher Unvollkommenheit. Eine solche muss nämlich vom führenden Analogat (ab analogato principali) 'weggewaschen' werden, dem folglich die formalis ratio unter 'Zurücklassung der Schwäche' beigelegt werden muss. Ebenso ist diese Unvollkommenheit nicht in den allein nach der Weise der formalis ratio zu bildenden Allgemeinbegriff einzutragen; d.h. die besonderen Seinsumstände werden abgelegt, damit zum einen nicht die vermischt werden, die sich unendlich voneinander unterscheiden, zum anderen nicht das, was einem spezifischen Begriff als solchem anhängt (specifico conceptui), dem Gattungsbegriff zugeschrieben wird²²⁴⁸.

Ihren Ort hat die Analogie, wie Calov in den Canones ausführt, vordringlich im Fall der hervorragend-unverwechselbaren Partizipation (in eminenti participatione) der Begriffe²²⁴⁹. Wenn nämlich die Würde und die 'anhängende abgelegte Bedingung' Begriffe voneinander unterscheidet, die

²²⁴⁵ "ita ut unum prae alio infinite perfectiori modo absque ulla habitudine inter sese eundem participet." SPh I, S. 28.

²²⁴⁶ "Ita generatio humana ad divinam generationem nullam involvit habitudinem, nec ista proprie ab hac dependet, at nihilominus generationis formali analogice conveniunt, cum nec univoca ratio, nec aequivocatio hic obtineat." SPh I, S. 28.

²²⁴⁷ "Prior vero quae est ab uno ad unum, reperitur vel in eminentibus, quomodo ens est analogum ad DEUM & creaturas, nec non ad substantiam & accidens, vel in praedicamentalibus, quomodo amicitia analogica est ad honestam utilem & jucundam (zu ergänzen: vitam)." SPh I, S. 28.

²²⁴⁸ "Coeterum in analogis mysticis, ubi inter analogata datur infinita distantia, applicatio duplicem sortitur specialem respectum. Contingit enim vel per attributionem perfectionis eminentem, quae adjudicanda est principali, si reperitur in minus principe analogato; vel per remotionem omnis imperfectionis; haec enim defaecanda est ab analogato principali, cui tamen formalis ratio attribuitur relicta imbecillitate; nec inferenda est in communem conceptum, qui sola ratione formali absolvitur, abjectis specialibus conditionibus, ne vel ea confundantur, quae infinite inter se distant, vel id quod adhaeret specifico conceptui, qua tali, tribuatur generico." SPh I, S. 28.

²²⁴⁹ Canon I: "Analogia in eminenti participatione conceptuum locum habet." SPh I, S. 28.

an der gleichen "formalitas" teilhaben, so hat einer von beiden an dieser "formalitas" in prädikamentaler, der andere in eminenter Weise Anteil. Deshalb trifft hier diejenige Analogie zu, welche das analogatum principale durch die Zurückweisung der Unvollkommenheit und die Beilegung der Vollkommenheit in ein Verhältnis setzt²²⁵⁰. Unter den Transzendentalien wie Seiendes oder Eines herrscht in den meisten Fällen eine Analogie der Attribution: Weil die Transzendentalien dem Begrenzten und Unbegrenzten gemeinsam sein müssen, ist klar, dass die untergeordneten Begriffe (noemata inferiora) nicht in gleicher Weise an deren (der Transzendentalien) formalis ratio teilhaben²²⁵¹. Dies ist zwar der häufigste, jedoch nicht der ausschließliche Fall. Denn auch bei den Prädikamenten kann die ungleiche Attribution (inaequalis attributio) dann und wann begegnen. So dürfte, will man Calov interpretieren, von Liebe als einer im Wohlwollen begründeten, fördernden Zuneigung in höherer Weise die Rede sein, als wenn die Empfindung als Affenliebe mehr ein Vernarrtsein zum Inhalt hat.

2.2.3.10 Theologische Problematisierung

Calovs Gnostologie ist einem erkenntnistheoretischen Realismus verpflichtet, der in doppelter Hinsicht 'optimistisch' gestaltet ist. Erstens ist das Fundament der Erkenntnis durch seinen Urheber, den die Gegenstände in ihrem So-Sein setzenden Gott, eindeutig und vor allem erkennbar: Die ersten Prinzipien des Erkennens sind evident, den qua Entitates als Eindeutige gesetzten Gegenständen entspricht die im erkennenden Verstand qua Begriff gefasste Scibilität, hermeneutisch-anleitende Regeln bestimmen das richtige Fortschreiten des Erkennens; Irrtümer entstehen somit ganz allein aus der unrichtigen Anwendung der als solche unstreitigen Prinzipien durch den Erkennenden. Zweitens betrifft der Optimismus das Fortschreiten des Erkenntnisgewinns: Von einem unersättlichen Hunger nach Erkenntnis angetrieben, durchschreitet der Geist das sich darbietende Welttheater, bis er aufgrund des Verweisungszusammenhangs zwischen den Dingen abschließend zur Erkenntnis des ens infinitum gelangt. Dieser Vorgang geschieht zwangsläufig. Zum einen wegen der Bruchlosigkeit und stimmigen Fügung des Verweisungszusammenhangs der entia finita, zum anderen wegen der durch die schöpferische Setzung eröffneten Möglichkeit, genauer: der Verpflichtung zur Gotteserkenntnis, die dem Menschen aus seiner rationalen 'Ausstattung' her erwächst²²⁵².

Die theologische Relevanz der Gnostologie besteht zum einen in der Zuordnung von scibile naturale und scibile revelationis, zum anderen in der Theorie der Begriffsbildung, sofern diese angibt, wie die ratio formalis des ens finitum und des ens infinitum sowie des dem unendlichen und dem endlichen Sein gemeinsam Zukommenden zu bilden ist.

²²⁵⁰ "Quando enim conceptus ab *aequali* participatione formalitatis dividit *dignitas*, & *conditio abjecta* adhaerens, unus de *formalitate* ista participat *praedicamentaliter*, alter vero *eminenter*. Itaque hic *analogia* obtinet ea, quae contingit per *remotionem imperfectionis*, & *attributionem perfectionis*." SPH I, S. 28.

²²⁵¹ Canon II: "In transcendentibus maxime dominatur analogia attributionis. Cum enim *communia* esse debeant finito & infinito, patet, quod *aequaliter* non participant de formali eorum ratione noemata inferiora. Dico *maxime*. Nam *inaequalis attributio* in *praedicamentalibus* quoque occurrit." SPH I, S. 29.

²²⁵² Vgl. Anm. 2158.

Beide Arten von Scibilia werden von Calov in harmonisch-ergänzender Weise einander zugeordnet. Sie sind auf denselben Urheber zurückzuführen, der sich in verschiedenen Medien (Natur, Schrift) über in ihrem So-Sein vom Urheber eindeutig Gesetztes mitteilt – ohne weitere Problematisierung versteht Calov die Schrift als Medium der erkenntnisrelevanten Darbietung der theologischen Gegenstände. Für beide Arten von Scibilia gilt, vom Ergebnis geurteilt, derselbe Erkenntnisprozess, die Ausbildung des Formalbegriffs und das Erfassen der Dinge in ihrer Scibilität. Der wesentliche, von Calov vermerkte Unterschied besteht lediglich darin, dass das scibile revelationis – bei den Schreibern der Schrift – 'auch' durch Inspiration offenbart wird; das bedeutet in Calovs Terminologie, dass der Objektivbegriff dem erkennenden Verstand unmittelbar zugänglich gemacht wird.

Trotz dieser Ausrichtung auf das Ganze ist die Gnostologie eine partielle Theorie, weil sie den *Vorgang* des geistigen Erfassens, die Ausbildung des Begriffs, nur bezogen auf die Naturgegenstände als Erkenntnisfundament erläutert und das *Entstehen* der Begriffe von qua Schriftoffenbarung dargebotenen theologischen Gegenständen aus ihrem Untersuchungsbereich ausscheidet. In gewisser Hinsicht behandelt die Gnostologie freilich auch Credenda bzw. die Ausbildung ihrer Begriffe. Dies gilt in erster Linie für das ens infinitum, den 'Gegenstand', auf den hin das natürlich-vernünftige Welterkennen als sein Ziel zuläuft: der Vernunft steht mittels ableitend-analoger Übertragungen via eminentiae ein Weg offen, dessen Eigenschaften zu 'erschließen'. Aber auch Gegenstände der Offenbarungstheologie fallen in den Zuständigkeitsbereich der Gnostologie, sofern sie nämlich in der Darstellung der Affektionen des Scibile den Sprachmodus erläutert, in dem solche 'Offenbarungsentitäten', die in der Gottheit und 'zugleich' im kreatürlichen Sein gegeben sind – einschlägig hierfür sind etwa 'Person' und 'Zeugung' - , im Begriff erfasst werden: Auf dem Weg der 'analog das Wesen treffenden Bestimmung' (analogia attributionis intrinsece) wird der gemeinsame Begriff (communis conceptus) ausgebildet.

Gegen Calovs innovativen Entwurf sind schon an dieser Stelle der Untersuchung einige Einwände zu benennen. Der erste betrifft jene philosophische These von der Evidenz der Erkenntnis: Der darstellungsimmanente Widerspruch, nämlich Calovs breit ausgeführte Argumentation für die von ihm als evident zugrunde gelegten ersten Prinzipien²²⁵³, indiziert das systematische Problem: Evidenz und folglich Konsens gab es in der 'scientific community' der damaligen Zeit weder hinsichtlich der konkreten Fassung noch hinsichtlich der Art und Weise der ersten Prinzipien; Einigkeit bestand allein über deren Notwendigkeit. Anders gesagt: Die von Calov lapidar beiseite geschobene Differenz zwischen dem klaren Fundament und dem Irrtum des Verstandes besaß in der frühneuzeitlichen Philosophie als methodischer Zweifel über das Erkenntnisfundament einen viel höheren Stellenwert. Die frühneuzeitliche Problemstellung, ein unhintergebares Fundament des Erkennens 'aufzufinden', die gerade aus dem Zweifel an der Tragfähigkeit der überkommenen Ontologie erwächst, bleibt gänzlich unberücksichtigt. Als philosophische Theorie hat Calovs Gnostologie somit aufgrund der

²²⁵³

Vgl. unten Anm. 2367.

Voraussetzungen, mit denen sie operiert, nur innerhalb der konfessionell geprägten Schulphilosophie Bedeutung.

Nun könnte man zu Calovs Unterstützung anführen, dass sich das Evidenzproblem nicht stellt, weil der Glaube von 'Eindeutigkeiten' ausgeht, die dann philosophisch beansprucht und entfaltet werden, etwa die qua natürlicher Theologie gewonnene Erkenntnis, dass die Gegenstände als Erkennbare in ihrem So-Sein von Gott gesetzt sind. Gegen ein solches Argument wäre hingegen einzuwenden, dass Calov solche theologischen Voraussetzungen im Rahmen der philosophischen Theorie hätte benennen müssen.

Unabhängig von der Frage, wie überzeugend Calovs Antworten hinsichtlich der Evidenz der Erkenntnisprinzipien – auch im Blick auf die frühneuzeitliche Radikalisierung des Zweifels – ausfallen, bzw. ob und inwiefern in diese Antworten theologische Annahmen eingehen, verwundert doch an Calovs Konzipierung des Erkenntnisverlaufes, dass er Aussagen der Schrift über die Verstellung der Erkenntnis gerade der *res divinae* durch die Sünde nicht aufgreift. Der Einwand, dass Calov stringent zu seinen Vorgaben, eine Theorie der Scibilität, also der faktisch zu wissenden Gehalte, vorzulegen, argumentiert, in deren Rahmen soteriologisch zu qualifizierende Faktoren nicht zu berücksichtigen sind, ist nicht stichhaltig.

Hiergegen gilt erstens, dass Calovs Erkenntnisoptimismus, wie hinsichtlich der Fundamente ausgeführt, durch die Empirie widerlegt wird. Zweitens kann Erkennen nach Calovs eigenen Voraussetzungen nicht auf dessen kognitiven Gehalt, die Scibilität der Entia, reduziert werden, spricht er doch selber von der Verherrlichung Gottes als dem *finis ultimus* des natürlichen Erkennens und nennt er das Nicht-Erkennen Gottes durch das rationale Geschöpf 'unrecht'. Damit aber geschieht Erkennen nicht 'zweckfrei', sondern steht als Aufdeckung der Naturordnung, die sich als Schöpfungsordnung zu erkennen gibt, in der Perspektive eines theologischen Ziels, nämlich der Erlösung des Menschen. Dies gesetzt, wäre aber auch zu reflektieren, warum jener theoretisch-optimistische Wurf des Erkenntnisverlaufs faktisch immer wieder gestört wird. Wenn der Mensch das ihm von Natur her vor- und eingegebene Ziel des Gotteslobes nicht erreicht, ist dafür nach Calovs Ansatz seine denkerische Bequemlichkeit verantwortlich, die ihn davon abhält, dem in ihm angeregten Drang, Wissen zu erwerben, nachzukommen. Für die Interpretation des Phänomens hätte aber Calov – stringent zu seinem Ansatz – die Möglichkeit besessen, theologische Motive heranzuziehen. Anders gewendet: Die in den Fragestellungen der frühneuzeitlichen Philosophie indizierte Suche nach Gewissheit hätte einen möglichen Einsatzpunkt gegeben für eine theologische Theorie des erkenntnistheoretischen Zweifels, in der die Differenz zwischen der Klarheit der Fundamente und dem Sachirrtum im Zusammenhang mit der Sünde als Erkenntnis verstellende Macht reflektiert wird.

Einen weiteren Kritikpunkt gewinnt man von der in den Entfaltungen zur Natürlichen Theologie monierten unklaren Verhältnisbestimmung der natürlichen zur offenbarten Theologie her²²⁵⁴. Calovs harmonistisches Modell liest sich so, als gelange der Mensch, wenn er seinen Verstand nur richtig nutze, zu einem Gotteslob und Gotteskennen, das, um schließlich

²²⁵⁴

Vgl. oben S. 393f.

heilssuffizient zu sein, lediglich um die Gehalte der offenbarten Theologie ergänzt werden muss; als gebe es eine notwendig-ineinandergefügte Doppelbewegung des Erschließens der theologischen Sachen, 'von unten' her aufsteigend qua Vernunft, 'von oben' her vollendend qua Offenbarung. Natürlich kann man Calov nicht in toto eine solche harmonisierende, gestufte Zuordnung von *theologia naturalis* und *theologia revelata* unterstellen, da er erstere klar dem Gesetz, zweitere dem Evangelium zuordnet. Einer Verwischung der Konturen leistet er jedoch mit seiner Gnostologie insofern Vorschub, als er 'eine Sache kennen' als 'Erfassen der Scibilitas' versteht. Für die *res divinae* gilt zwar ein anderer Modus der Begriffsentstehung als für Naturgegenstände, als faktisch Erfasste sind sie jedoch Scibilia. Der Bereich der Scibilitas wird auf die *res divinae* ausgedehnt, ohne die auf die Erkenntnistheorie 'durchschlagenden' soteriologischen Differenzen – zu nennen sind eben die sündhaft besetzte Verweigerung von Einsicht durch das erkennende Subjekt oder die Überwindung jener Verweigerung durch den Hl. Geist – einzuschärfen. Man darf daher die lehrgenetische Vermutung äußern, dass jene bei der Darstellung der Natürlichen Theologie als unscharf monierte Verhältnisbestimmung zwischen natürlichem Gotteskennen und offenbarter Gotteserkenntnis hier in der Theorie des Erkennens, nicht nur ihre Entsprechung, sondern ihre Wurzel hat.

Unter dem Stichwort 'unangemessene Ausdehnung' ist auch gegen Calovs Konzept der *analogia attributionis intrinsece* zu argumentieren. Im Rahmen der theoretischen Bestimmungen Calovs fällt terminologisch auf, dass jener Allgemeinbegriff, der für *Credenda* und ihr naturhaft-vernünftiges 'Pendant' gilt, *communis conceptus* heißt und nicht *ratio formalis*. Calov verwendet damit nicht den in der Analyse des natürlichen Erkennens theoretisch präzisierten Term, sondern einen der als gleichsinnig beurteilten Ausdrücke²²⁵⁵. Mit dieser Begriffswahl macht Calov deutlich, dass er auf der einen Seite den Anspruch theoretischer Allgemeinheit nicht aufgibt; dass er sich auf der anderen Seite aber darüber im Klaren ist, dass für die Gegenstände der *analogia attributionis intrinsece* in anderer Hinsicht von erkenntnistheoretisch-formaler Allgemeinheit die Rede ist als bei Naturgegenständen.

Konsequent zu seiner Festlegung, dass der Begriffsbildungsprozess für *res divinae*, das Zustandekommen ihrer Scibilitas, nicht Gegenstand der Gnostologie ist, kommen die inneren Prinzipien des *Cognoscibile* nicht zur Anwendung, auch nicht die final erkenntnisrelevante Abstraktion, welche allein die natürlich-vernünftige Erschließung von Eigenschaften des *infinite* bedeuten würde.

Dann folgt aber, dass im Rahmen der Theorie allein die *scibilitas* von beispielsweise 'trinitarischer Person' für die Ausbildung des Allgemeinbegriffs von Person von Interesse ist. Wenn nun aber die inneren Prinzipien der Ausbildung des theologischen Teilbegriffs unberücksichtigt bleiben, folgt, dass diese Begriffe keinen so starken erkenntnistheoretischen Status haben können wie jene, deren Bildeprozess theoretisch zerlegt und nachgewiesen ist. Calov stellt zwar fest, dass bei der Ausbildung des Allgemeinbegriffes, jenem Analogat, das in unendlich würdigerer Weise am

²²⁵⁵ Vgl. dazu oben S. 439f.

Begriff teilhat als sein 'Pendant', jegliche Vollkommenheit beizulegen bzw. jegliche Unvollkommenheit von ihm abzuhalten sei; doch führt diese Aussage zu neuen Schwierigkeiten:

Welchen 'ontologischen' Status soll ein Begriff haben, dessen eine Instanz 'unendlich viel würdiger' ist als die andere? Ist der Allgemeinbegriff ein Drittes, neben göttlicher und natürlicher Person oder ist 'göttliche Person' qua erste Instanz zugleich der Allgemeinbegriff, so dass der Begriff von göttliche Person zugleich der Allgemeinbegriff von natürliche Person wäre? Greift Calov, allgemeiner gefragt, hier auf ein platonisches Partizipationsdenken zurück, das er in der Analyse des Erkenntnisprozesses ausdrücklich zurückgewiesen hatte²²⁵⁶?

Wäre der Allgemeinbegriff ein Drittes, könnte man seinen Status mit dem Hinweis auf die Transzendentalien erläutern, die für eminentia wie für praedicabilia gelten. Allerdings ist die begriffliche Verklammerung der 'Instanzen' hier anderer Art: Die 'klassischen' Transzendentalien werden ausgehend von den Prädikabilia erkannt und, gesteigert zum hervorragend-Unverwechselbaren, auf das ens infinitum übertragen. Der Allgemeinbegriff von Person wird aber nicht durch die Steigerung des natürlichen Personbegriffs gewonnen, sondern durch die Beilegung jeglicher Vollkommenheiten bzw. Abweisung jeglicher Unvollkommenheiten, die sich in der ontologisch niederrangigen Instanz finden mögen.

Im zweiten Fall, göttliche Person verstanden als Allgemeinbegriff von Person, wird das, was Person ist, primär vom trinitarischen Gottesbegriff gebildet - Calov wäre also ein Vorläufer des Karl Barth der Kirchlichen Dogmatik. Einem solchen Verständnis steht entgegen, dass Calov, wenn er seiner sonstigen Argumentation folgt, sich der rationalen Unverfügbarkeit des Gottesbegriffs bewusst ist. Der Kernsatz auf dieser Linie, Deus definiri non potest, prägt sich eben in der Konzeptionierung der Gnostologie darin aus, dass Calov dem natürlichen Erkenntnisvermögen abspricht, das erkennende Aufnehmen der Credenda theoretisch erfassen zu können²²⁵⁷.

All diese kritischen Einwände haben noch nicht das theologisch Unangemessene des Verfahrens angesprochen: Die monierte soteriologische Isolation der Credenda dokumentiert sich sprachlich darin, dass Calov die Instanzen des Allgemeinbegriffs, auch die res divinae, als inferiora, also unter den Begriff fallend, bezeichnet. Dies widerspricht auf der rein sprachlogischen Ebene ihrer Charakterisierung als 'eminentia'. Prinzipiell gilt aber, dass dasjenige, was von den theologischen Dingen zu erkennen ist, in ihrer der entitas entsprechenden scibilitas nicht erschöpfend erfasst ist. Die res divinae sind nicht in ihrem So-Sein für den erkennenden Verstand gesetzt, sondern sie geben sich, was den 'Vollgehalt' ihres zu erfassenden 'Seins' angeht, im Medium der den Sünder überführenden Anrede kund. Von diesem, auf den Erkennenden gerichteten Anredebezug, abzusehen, ist aber nicht die wissenschaftlich exakte Unterscheidung zwischen scibilia rationis und sc. revelationis, sondern unterstellt die Erkenntnis der res divinae einem gesetzhaften Zusammenhang, der ihrer Natur keinesfalls entspricht²²⁵⁸.

Nun könnte man einwenden, dass die von Calov vorgestellte Theorie des Erkennens, für die Cognoscibilia rationis ausgebildet, nur einen Aspekt

²²⁵⁶ Vgl. oben S. 430.

²²⁵⁷ Vgl. oben S. 425.

²²⁵⁸ Zu diesem Problem vgl. auch die Analyse des metaphysischen Begriffsbildungsverfahrens unten S. 542f.

theologischer Erkenntnis betrachte. Der 'Anredecharakter' der Dinge' nach Gesetz und Evangelium sei nichts, was sich dem natürlichen Denken erschließe, vielmehr selbst offenbart und daher im Rahmen der theologischen Prolegomena zu entfalten sei.

Diese Zurückweisung entlastet jedoch nicht. Denn der 'Anredecharakter' der Scibilia rationis, reduziert auf 'kognitive Selbstmitteilung', ist von Calov aus dem weiteren Zusammenhang der Anklage gelöst; vielmehr vermag diese mit Calovs Konzeption gar nicht erfasst zu werden. Darüber hinaus ist zu befürchten, dass insgesamt der Anredecharakter der Dinge qua Scibilitas die Anrede in Gesetz und Evangelium überlagert. Somit umgreift ein identischer Vorgang aneignenden Erfassens die unterschiedene Mitteilung. Umgreift aber der Erkenntnisprozess sowohl die Dinge der behaftend-identifizierenden Anklage im Gesetz als auch der freisprechend-eröffnenden Anrede im Evangelium, stiftet er einen Zugang zu dem, was nur qua 'Eröffnung', Widerstände jenseits des Kognitiven überwindend, bekannt wird und suggeriert eine Vermittlung mit dem, was anklagend-verschlossen gegenübersteht²²⁵⁹.

Theologisch angemessen wäre ein anderes Vorgehen: Ausgehend vom kreatürlichen Personbegriff müsste Calov zeigen, dass die mit dem Begriff 'Person' zusammengefassten ontologischen 'Phänomene' in divinis mit dem aus der Natur abstrahierten Begriff vermittelbar sind.

2.2.4 Über die Verschiedenartigkeit des Scibile

Im speziellen Teil der Gnostologie führt Calov die in der Protheoria Hypothetikä²²⁶⁰ geforderte Einteilung des Cognoscibile in seine verschiedenen Arten durch. Grob gesagt handelt es sich um eine Wissenschaftssystematik unter dem Leitbegriff des Cognoscibile.

Grundlegend dichotomisch teilt es Calov in das Cognoscibile Philosophicum oder liberale und das Cognoscibile Poeticum oder illiberale²²⁶¹ ein; wobei das Cognoscibile Philosophicum wiederum nach dem contemplabile und dem operabile unterschieden ist (Kapitel 1). Das Cognoscibile liberale behandeln die Kapitel 1-4, das Cognoscibile illiberale Kapitel 5. Das Contemplabile ist dasjenige Cognoscibile, das Ursache allein der Wissenschaft (scientia) ist (Kapitel 2). Als solches gliedert es sich in zwei Gattungen (Kapitel 3), die Verwandtschaft der Dinge (affinitas rerum) und die Washeit der Dinge (quidditas rerum). Die dem ersten Fall zugehörige Wissenschaft ist die Intelligentia, die zweite Weisheit (sapientia). Das Operabile, der praktische Habitus, ist die Klugheit, die das Handeln bestimmt (Kapitel 4). Zuletzt behandelt Calov noch das Cognoscibile effectivum oder poeticum (Kapitel 5), dem die ars entspricht²²⁶².

²²⁵⁹ Dem entspricht die ungebrochen-optimistische Bestimmung, das Erkennen führe den Menschen zu Gott hin; dazu der spezielle Teil der Gnostologie, unten S. 464.

²²⁶⁰ SPh I, S. 2-4; vgl. oben S. 419 – 421.

²²⁶¹ "Cognoscibile duplex est : alterum Philosophicum & liberale, alterum Poeticum & illiberale." SPh I, S. 29.

²²⁶² Die in den Kapiteln 4 und 5 der Gnostologie entfalteten Grundlegungen des moralisch-klug Gebotenen und der Kunst sind für unsere Fragestellung nicht von Belang und werden daher nicht weiter angesprochen.

2.2.4.1 Scibile liberale und scibile illiberale

Die Unterscheidung zwischen den beiden Gattungen des Cognoscibile begründet sich daraus, dass es grundsätzlich zwei Weisen der Objekterkenntnis gibt, hinsichtlich deren sich der menschliche Verstand vervollkommnet²²⁶³. Denn manches erkennt der Intellekt zum Gefallen der Seele, wodurch sie zur natürlichen Glückseligkeit hin zugerüstet wird (instruatur), anderes erkennt er des Körpers wegen, wodurch dieser zum Nutzen und zum Schmuck unseres Lebens ausgebildet wird²²⁶⁴. Ganz im humanistischen Sinn wird die natürliche Erkenntnis hoch geschätzt. Kriterium der Unterscheidung ist dabei 'gut aristotelisch' das Ziel der Erkenntnis, sofern das eine 'um eines anderen willen' erkannt wird, das andere 'um der Erkenntnis selbst willen'. Aus diesem Grund geschieht die eine Art der Erkenntnis frei und erhält den 'Würdenamen' Philosophie, die andere ist unfrei und heißt wegen des von ihr unterschiedenen Ergebnisses, auf das diese Erkenntnis abzielt, 'hervorbringend' (ποιητική)²²⁶⁵.

Das Cognoscibile Philosophicum definiert Calov nach diesen voraus laufenden Klärungen als dasjenige, das dem Verstand der freieren Erkenntnis wegen mit dem Ziel der natürlichen Glückseligkeit der Seele entgegengestellt wird²²⁶⁶. Nur komparativisch 'freier' dürfte diese Erkenntnis heißen, weil ihr Erwerb an Bedingungen des Erkenntniserwerbs gebunden ist. Dabei ist die freiere Erkenntnis diejenige, die den Verstand und den Willen vervollkommnet, indem sie die Unkenntnis des Geistes und die Ungeordnetheit des Willens aufhebt, so dass derjenige, der diese Erkenntnis besitzt, wahrhaft als weise bezeichnet wird²²⁶⁷. Calov setzt mit Aristoteles voraus, dass dem Menschen von Natur aus das Bedürfnis eigen ist, die Welt erkennend zu durchdringen²²⁶⁸ und jene Unordnung des Willens, die zu moralisch unwürdigen Handlungen führt, zu überwinden.

Das Cognoscibile liberale teilt sich nun wiederum in das 'Betrachtbare' (contemplabile) und das 'Behandelbare' (operabile)²²⁶⁹. Die Aufteilung nach diesen beiden Arten wurzelt im Verständnis des γνωστόν, das seinem

²²⁶³ "Tot enim *modis* intellectus noster perficitur in Objectorum cognitione." SPh I, S. 29.

²²⁶⁴ "*Quaedam* cognoscit *animi* gratia, quo is *instruatur* ad εὐδαιμονίαν *naturalem* : *quaedam corporis* causa, quo hoc *exerceatur*, ad vitae nostrae *emolumentum* atque *ornamentum*." SPh I, S. 29.

²²⁶⁵ "Quo nomine *alia* cognitio *liberalis* est, quae digna *Philosophiae* nomine; *alia illiberalis*, quae ob *effectionem*, quam intendit, *ποιητική* dicitur." SPh I, S. 29.

Dabei ist das rationale Erfassen für die cognitio illiberalis nur eine notwendige, für die cognitio liberalis hingegen auch die hinreichende Bedingung, wie der vorhergehende Satz sagt: "*Nonnulla* cognosci *possunt*, ut *efficiantur organis corporeis* : *nonnulla* vero cognosci *debent*, ut *apprehendantur oculis mentis*, solius *contemplationis*, vel *operationis* causa." SPh I, S. 29.

²²⁶⁶ Den Gedanken, dass die natürliche Glückseligkeit das Ziel aller cognitio liberalis ist, entfaltet Canon III, SPh I, S. 31: "*Naturalis felicitas* est finis omnis cognitionis liberalis."

²²⁶⁷ "Cognoscibile Philosophicum est, quod intellectui cognitionis liberalioris gratia objicitur ad naturalem animi felicitatem. *Liberalior* cognitio est ea, quae *intellectum & appetitum* perficit, tollendo *ἀγνοίαν mentis*, & *ἀταξίαν voluntatis*, quam qui possidet, vere *sapiens* dicitur." SPh I, S. 30.

²²⁶⁸ Vgl. den Anfangssatz der Metaphysik des Aristoteles: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Aristoteles (Metaphysik), 980a.

²²⁶⁹ "Estque contemplabile, vel θεωρητικόν & operabile, vel πρακτικόν." SPh I, S. 30. Die Natur des Contemplabile entfaltet Calov in Kapitel 2, die des Operabile oder Agibile in Kapitel 4 des speziellen Teils der Gnostologie.

Wesen nach das Scibile und das Agibile umfasst. Als so doppelt Bestimmtes wirkt das cognoscibile liberale auf den Intellekt ein, den es entweder nach innen definitiv bestimmt, und zwar in der (erkennenden) Vereinigung des wissbaren Gegenstandes mit dem Intellekt; oder aber stachelt es den Verstand an, damit er sich zur Handlung aktiviert, sei es, um sie hervorzubringen, sei es, um sie hervorzulocken. Dies Zweite geschieht, wenn der Intellekt nach vorausgehender Erkenntnis des Gegenstandes sich entweder dessen (handelnd) annimmt oder aber (einer) der unteren Fakultäten zuweist. Beide Vorgänge gründen im Wesen des γνωστόν, das als solches (per se) 'Wissbares' und 'Behandelbares' ist²²⁷⁰.

Zum Cognoscibile liberale gehören vordringlich diejenigen Erkenntnisgegenstände, die in der Philosophie betrachtet werden müssen, in abgeleiteter Weise dann die Objekte der unteren Fakultäten und schließlich die Gegenstände der 'instrumentellen Wissenschaften'²²⁷¹. Die Möglichkeit der Zusammenordnung dieser Arten von Erkenntnisgegenständen ergibt sich aus zwei gemeinsamen Merkmalen: Sie alle können durch das Licht der Natur erkannt werden, und sie sind nicht ihrer Natur nach auf ein Wirken bezogen. Ihre Zuordnung zum Cognoscibile liberale geschieht dabei in ungleicher Weise. Denn es gibt ihrer Natur nach wirkliche Scibilia, die um ihrer selbst willen erkannt werden und in akzidenteller Weise Erkenntnisrelevantes (per accidens notionalia), das allein um anderer Erkenntnisgegenstände wegen erforscht wird und von dem man nur 'auf diesem Umweg' Kenntnis erhalten kann²²⁷². Calov begründet hiermit die Aufteilung des Cognoscibile liberale in das contemplabile und das operabile, an das er im zweiten Fall denkt. Er gibt aber zu, dass auch eine andere Aufteilung des Cognoscibile liberale möglich wäre²²⁷³.

Trotz seiner umfassenden Bestimmung als contemplabile und operabile bleibt das Cognoscibile ein Genus πρὸς ἓν ἀφ' ἑνός²²⁷⁴. Dem Cognoscibile philosophicum kommt diese Gattungsbestimmung in erster Linie zu. Da dieses, wie entfaltet, von verschiedener Art ist, gilt die Gattungsbestimmung zuerst von dem Cognoscibile contemplabile (ἐπιστητόν), dann aber auch von dem Cognoscibile operabile (πρακτόν)²²⁷⁵.

Im Folgenden wendet Calov die im ersten Teil der Gnostologie entwickelten Einsichten über den Erkenntnisgang auf die hier im besonderen Abschnitt

²²⁷⁰ "Siquidem vel *terminat ultimo* intellectum ad *intra*, vel *siscitat mentem* ut exerat sese ad operationem tum *edendam* tum *elicendam*, hinc *cognitio intensive & extensive* mentem perficiens. *Prior* est cum sistitur in *unione objecti scibilis cum intellectu* : *Posterior* cum intellectus ad *praevidiam cognitionem* objecti, ejusdem operam vel *assumit*, vel *inferiori facultati committit*. *Utraque fundatur* in γνωστόν *quod per se est vel scibile, vel agibile*." SPh I, S. 30.

²²⁷¹ Canon I: "Cognoscibile liberale complectitur primario ea, quae sunt cognoscenda in Philosophia, postea facultatum inferiorum, & demum instrumentalium objecta." SPh I, S. 30.

²²⁷² "Haec enim omnia *lumine naturae* cognosci queunt, nec *per se effectiorem* intendunt. Itaque ad γνωστόν *liberale* referenda veniunt. At *inaequaliter* : *per se realia scibilia*, quae sui *merito* cognoscuntur, *per accidens notionalia* quae non nisi propter alia expetuntur, & saltim *indirecte* sciri possunt." SPh I, S. 30.

²²⁷³ Vgl. SPh I, S. 31: "*haec* nobis maxime probatur *divisio*; *quamvis* non inficiari possimus, alio scopo rectissime τὸ *cognoscibile immediate* dividi in θεωρητικόν & πρακτικόν, & hoc in πρακτικόν *speciatim* ita dictum & ποιητικόν."

²²⁷⁴ Zu diesem Ausdruck s.o. Anm. 2064, S. 424.

²²⁷⁵ Canon II: "Cognoscibile est genus πρὸς ἓν ἀφ' ἑνός. *Primo* enim *Philosophicum* est tale : & cum hoc *variet*, *per prius*, competit ἐπιστητόν; *per posterius* πρακτικόν." SPh I, S. 31.

einzuordnenden verschiedenen Arten des Scibile an: Unterschiedenes Scibile erfordert unterschiedliche Prinzipien, d.h. unterschiedliche Weisen der Abstraktion, des Begriffs, der Disziplin und des Habitus²²⁷⁶; und auch jeder wissenschaftskonstitutive Gegenstand besitzt seine ihm eigentümliche Abstraktion und einen ihm eigentümlichen Begriff²²⁷⁷ wie sich umgekehrt die Habitus und die Disziplinen nach der Verschiedenheit der Objekte verändern²²⁷⁸.

Die Habitus lassen sich nach verschiedenen Gesichtspunkten untergliedern. Die *ultima divisio* versteht den Habitus als 'Aufbewahrungsort' der Erkenntnis über ein disziplin-konstitutives Objekt. Entsprechend ist ein Habitus der der Metaphysik, ein anderer der der Physik und so fort nach der durch die Metaphysik vorgenommenen Aufteilung der unteren Disziplinen²²⁷⁹. Nach der *divisio mediata* werden die Habitus gemäß den 'Erkenntnisgattungen' unterteilt²²⁸⁰. Demnach gibt es den theoretischen und den praktischen Habitus. Diese Benennung geschieht grundsätzlich vom Ziel (*finis*) der Ausübung des Habitus her; nimmt man jedoch Habitus und Objekt zusammen, muss man differenziert formulieren, dass die Benennung formaliter vom Ziel her, ontologisch begründet vom Gegenstand her geschieht²²⁸¹.

Vom Ziel ist jedoch nicht nach der Absicht des 'Lernenden' oder anderen außerwesentlichen 'Motiven' die Rede. Das Ziel ist vielmehr von der Natur des Objektes her zu verstehen. Wenn dessen Beschaffenheit (*ratio*) derart ist, dass es in angemessener Weise zu einer Tätigkeit dienen kann, so bezeichnet es eine praktische Disziplin und einen praktischen Habitus, wenn nicht, sind Disziplin und Habitus 'theoretisch'²²⁸².

Diese *divisio mediata* ist vollständig, so dass es keinen vermittelnden, dritten Habitus zwischen oder neben dem theoretischen und dem praktischen Habitus gibt²²⁸³. Denn ein 'habitus intellectualis' ist entweder der Habitus der Gnostologie über jedwedes Cognoscibile oder ein Habitus über ein disziplin-konstitutives Objekt, von Calov als *habitus disciplinaris* bezeichnet²²⁸⁴. Im ersten Fall gilt diese Unterscheidung klarerweise, da alles, was erkannt wird, entweder gewusst wird, so dass der Verstand in der Erkenntnis 'zur Ruhe kommen' kann, oder gewusst wird, damit er sich zur Tätigkeit bestimmt²²⁸⁵. Hinsichtlich des 'Disziplin begleitenden' Habitus besteht jedoch Zweifel daran, ob die Einteilung vollständig und angemessen

²²⁷⁶ Vgl. dazu Canon IV: "Cognoscibile distinctum distincta poscit principia." SPh I, S. 32.

²²⁷⁷ Vgl. dazu Canon V: "Objectum quodvis propriam habet abstractionem & conceptum." SPh I, S. 32.

²²⁷⁸ Vgl. dazu Canon VI: "Habitus & disciplinae variant pro diversitate objectorum." SPh I, S. 33.

²²⁷⁹ "*tum ultimam habituum divisionem qua alius est Metaphysicus, alius Physicus &c. quae eodem se habet pacto, ut disciplinarum distributio ... De ista quantum ad Philosophicos in limine Philosophiae. E quibus per analogiam ratio coeterorum desumitur.*" SPh I, S. 33.

²²⁸⁰ "*tum mediatam : qua in species proximas dividitur.*" SPh I, S. 33.

²²⁸¹ "Juxta hanc, habitus alius est Theoreticus, alius Practicus. Denominatio sumitur a fine, cum qualicumque objecti complicatione, non vero a solo fine, vel a solo objecto, sed formaliter a fine, radicaliter ab objecto." SPh I, S. 33.

²²⁸² "*Finis vero hic non ex intentione discentis, vel aliunde extrinsece aestimetur, sed ex natura objecti, cujus ratio si talis est, ut operationi recte subijci possit, denominat disciplinam & habitum practicum, si non, theoreticum.*" SPh I, S. 33.

²²⁸³ Canon VII: "Inter habitum theoreticum & practicum nullus mediat." SPh I, S. 33.

²²⁸⁴ "*Habitus intellectualis notat vel habitum de quocunque cognoscibili, vel habitum de objecto; quem disciplinarem indigito.*" SPh I, S. 33.

²²⁸⁵ "Omne enim quod cognoscitur, vel scitur, ut intellectus in cognitione acquiescere possit, vel ut de se ad operationem ordinetur." SPh I, S. 33.

ist, sofern manche einen 'habitus mixtus' einführen. Da nun aber, so Calov, die einordnende Betitelung (appellatio) eines Habitus vom letztlichen Ziel einer Disziplin her zu suchen ist, besteht Eindeutigkeit. Denn es ist unmöglich, dass ein und dieselbe Wissenschaft ihrem letzten Ziel nach (ultimo) zugleich im Erkennen verweilt (subsistere in cognitione) und sich auf eine Tätigkeit hin richtet (tendere ad operationem). Dies gilt, obwohl auch in praktischen Habitus 'Gegenstände des Wissens' behandelt werden, wie etwa in der Theologie in spezifischer Weise Gott. Die theoretische Erwägung geschieht dort jedoch in der Perspektive, dass jegliche Erkenntnis letztlich einer Tätigkeit zugeordnet ist²²⁸⁶.

Die Erwägungen des Cognoscibile Philosophicum schließt Calov mit einer theoretischen Begründung der notiones secundae ab. Ihre systematisch angemessene und ausführliche Behandlung gehört nach Calov eigentlich nicht hierher²²⁸⁷. Dennoch gibt er, vermutlich wegen der fallweise notwendigen Bezugnahme, einen knappen Einblick in die Sache.

Der Benennung nach heißen sie ihrer indirekten Erkenntnisweise wegen zweite geistige Tätigkeiten (intentiones secundae) oder zweite Begriffe (conceptus secundi), wie im Gegenüber die Begriffe der Realgegenstände erste Begriffe heißen²²⁸⁸. Die Gegenstände der notiones secundae sind nichts anderes, als solche Gegenstände, die nach einer Benennung des Verstandes unter irgendeiner bestimmten Betrachtungsweise bekannt sind²²⁸⁹. Damit sind Begriffe etwa der Logik gemeint wie Satz, Kategorie oder ähnliche Beschreibungsbegriffe.

Prinzipien der notiones secundae sind ebenfalls Abstraktion und Begriff. Die Abstraktion, die beim Erfassen der notiones secundae gegeben ist, geschieht nicht, wie das bei den ersten Begriffen der Fall ist, von der eine Res individuierenden Materie, sondern, je nach Betrachtungsweise, von allen oder gewissen bestimmten Res, durch einen Akt des Intellekts, der sich nicht auf eine Res selbst zurück bezieht, sondern in seinem abstrahierenden Erfassen in den Intellekt selbst 'zurückläuft'. D.h. das Potenz-Akt-Verhältnis des Erkennens, das bei 'ersten Begriffen' die wirkliche Res und den Formalbegriff verbindet, besteht bei 'zweiten Begriffen' zwischen schon im Intellekt 'vorhandenem' Begriff und ausgebildetem 'zweitem Begriff'. So findet der Verstand eine bestimmte Betrachtungsweise (der Res) auf, die aus dem Verhältnis der Dinge zueinander entsteht und deren 'dauerhafter Nutzen' auf ein bestimmtes Tun des Geistes hin bezogen ist.

Daher ist die notio secunda ein formaler Begriff, der den Objektivbegriff vergegenwärtigt. Von der notio prima unterscheidet er sich nach den

²²⁸⁶ "Verum de *disciplina* dubium movent ii, qui *habitus mixtum* defensum eunt. At si ex *fine ultimo* cujusvis disciplinae desumenda appellatio, causa dubitandi nulla est. Impossibile enim est eandem disciplinam *ultimo* subsistere in cognitione; & simul tendere ad operationem. Hoc interim certum, quod in *practico* habitu etiam quandoque *ἐπιστημονικά*// proponantur, qualis Theologia DEUS &c. at, ut omnis cognitio *ultimo* ad operationem ordinetur." SPh I, S. 33-34.

²²⁸⁷ Caput VIII: "Notiones secundae cognoscuntur indirecte. Hae dimittendae sunt. Itaque breviter saltim cognitio earum hic explicanda." SPh I, S. 34.

²²⁸⁸ "Dicuntur *intentiones secundae*, *conceptus secundi*, uti objecta realia conceptus primi." SPh I, S. 34. Vgl. dazu die Unterscheidung zwischen Objektivbegriff (Bezeichnung für die Sache selbst) und Formalbegriff (mentales Korrelat), SPh I, S. 15f.; dazu oben S. 439 – 442 (Abschnitt 2.2.3.5 'Der Begriff').

²²⁸⁹ "Suntque (loquendo de *notionibus secundis objectis*) nihil aliud, quam *objecta cognita secundum denominationem intellectus sub modo aliquo rationis*." SPh I, S. 34.

folgenden Merkmalen: Er wird nicht mit Bezug auf die Res selbst gebildet, sondern aus einer bestimmten Art und Weise, die Res zu begreifen; er bezeichnet eine Res nicht unmittelbar, sondern nur mittels bestimmter Hinsichten; schließlich erleichtert er nur die Erkenntnis einer Res, ist aber nicht aus sich heraus ein Cognoscibile²²⁹⁰.

Deshalb auch wird er mit dem Ausdruck der zweiten geistigen Tätigkeit (*secunda intentio*) definiert: Sie bezeichnet einen Begriff des Geistes, nicht unmittelbar von der erkannten Res aufgenommen (*acceptum*), sondern von der Art und Weise, in der die Res selbst geistig erfasst wird. So wird der zweite Begriff unmittelbar im ersten Begriff der Res selbst begründet²²⁹¹.

Ihren wissenschaftlichen Ort haben die *notiones secundae* in den instrumentellen Disziplinen und *Habitus*; per Analogie haben sie Anteil an der Natur der praktischen *Habitus*. Für die *notiones secundae* gibt es zwei Anwendungsgebiete: Zum einen werden sie zum Gebrauch in allen Disziplinen ausgebildet, damit der Verstand mit dem Erfassen aller Dinge leichter und glücklicher verfahren kann (Logik) oder damit er die als Lehre vorgetragene Res mit wissenschaftlich eindeutigen symbolhaften Entsprechungen für die in der Lehre vorgetragene Begriffe ausdrücken kann (Grammatik). Zum anderen werden die *notiones secundae* wegen bestimmter Disziplinen ausgebildet; hier nennt Calov Rhetorik und Poetik²²⁹².

2.2.4.2 Scibile contemplabile

Calov definiert das *Contemplabile* als dasjenige *Cognoscibile*, das dem Intellekt allein zum Zweck der wissenschaftlichen Betrachtung entgegengestellt wird; dabei wird es seiner Natur gemäß erfasst und nicht konstruierend verfälscht. Dieses Erkennen geschieht nicht zweckfrei; denn das Erkennen, so stellt Calov über die etymologische Nähe von *θεωροῦν* zu *πρὸς τὸν θεὸν ὁροῦν* fest, führt den Menschen zu Gott hin²²⁹³. So bewegen sich zum Erkennen die Dinge auf den menschlichen Verstand zu,

²²⁹⁰ "Abstractio hic datur in apprehensione notionum secundarum, non a materia, sed a rebus omnibus, vel quibusdam, actu intellectus reflexo non in res, sed in seipsum, quo facto rationem quandam reperit, ad operationem mentis tantum perdurantem ex rerum σχέσει oriundam. Inde *notio secunda formalis*, repraesentans *objectivam*, quae differt a *notione prima*, tum quod non ad rem ipsam, sed ex modo intelligendi formetur, tum quod rem *mediate* saltem dicat, tum quod facilius rei tantum cognitionem, minime propter se cognoscibilis." SPh I, S. 34.

²²⁹¹ "Quare vox *secundae intentionis* definitur, quae significat *conceptum mentis acceptum non immediate a re intellecta, sed a modo intelligendi ipsam rem, & immediate in ipsius rei conceptu primo fundatur.*" SPh I, S. 34.

²²⁹² "Sedes earum sunt *disciplinae & habitus instrumentales*, qui *practicorum* naturam ἀναλόγως participant. Formantur autem *notiones secundae vel propter disciplinas quascunque*, tum ut in *apprehensione rerum omnium* facilius & felicius versetur intellectus (Logik) ... tum ut res praeceptas *efferre* possit certis vocum symbolis (Grammatik) ... 2. Vel *propter certas disciplinas* (Rhetorik, Poetik)." SPh I, S. 34-35. Calov gibt im Textverlauf eine kurze Begründung für diese Unterteilung bzw. für die Zuweisung der *notiones secundae* an bestimmte Disziplinen. Im Besonderen charakterisiert Calov Rhetorik und Poetik noch näher (SPh I, S. 35).

²²⁹³ "Dicitur ἐπιστητὸν θεωρητικὸν ἀπὸ θεωροῦν quod est q. πρὸς τὸν θεὸν ὁροῦν ad DEUM properans. Quam proxime enim speculatione ad DEUM accedimus." SPh I, S. 35. In späteren Schriften gegen die Sozinianer wird Calov den Rückgriff auf die Etymologie zur autoritativen Klärung der Bedeutung eines Wortes scharf zurückweisen. Vgl. etwa im Examen Librorum Crellii De Uno Deo Patre Calovs Polemik gegen die sozinianischen Argumente aus der Etymologie für den Bedeutungsgewinn von πνεῦμα. Dazu SAS I, 600a-601b.

der im Erkennen seinerseits über die Dinge hinausgewiesen wird zum Urheber der Dinge.

Auch für das Contemplabile gibt es eine Vielzahl von Näherbestimmungen: Seine materiale Grundlage ist das *ens necessarium*, seine formale, dass es dem Intellekt allein der Erkenntnis wegen entgegengestellt wird. Zwar erkennt der Verstand durch ein aktives Geschehen des Objekterfassens, dem geht jedoch eine in der Natur der Dinge begründete 'Anrede' an den Verstand voraus, die den Erkenntnisprozess eröffnet. Es ist nicht in der Macht des Verstandes gelegen, sich die Dinge konstruierend selbst 'entgegenzustellen' und auf diese Weise ein 'erkennendes' Selbstgespräch zu führen.

Die dem Verstand zugehörigen Prinzipien der Dingerkenntnis sind im ersten Teil der Gnostologie begründet und entfaltet. Diese sind der theoretische Intellekt und seine Tätigkeit, die Betrachtung, durch die unser Verstand aus der ihm eingeborenen Kraft durch das Betrachten der notwendigen Dinge (Res) und ihrer Attribute sich auf seinen innerlichen Selbstbesitz hin (ad intra) vervollkommenet. Er abstrahiert in der Regel der Fälle eine Res von ihren Attributen und spezifizierenden Modis, d.h. ihren Gattungen, insofern er, durch die Prinzipien, die eine Sache begründen, erkennt, inwiefern Bestimmtheiten an einer Sache Anteil haben und welche das sind (in esse), und so ontologisch Früheres (und Eigentliches) einer Res von Späterem abtrennt.

Den Begriff bildet er unter Absehung von den Einzeldingen; dieser verbleibt dann 'als erkannter' im Intellekt ohne Bezug auf Tätigkeit, die vom Intellekt selber oder durch eine untere Fakultät zu realisieren ist; bestimmt und abgegrenzt werden sie vom Metaphysiker.

Die Disziplin und die theoretischen Habitus vervollkommen diese Fähigkeit des geistig betrachtenden Verstehens. Art und Umfang der Disziplinen stehen aus den Habitus fest; die grundsätzliche Bestimmung und Abgrenzung der Disziplinen ist Sache der philosophischen Propädeutik, die besondere Bestimmung im Blick auf die unteren Disziplinen, ist Sache der ersten Philosophie, die allein als Königin der übrigen Wissenschaften über diese alle bestimmt und sie führt (tenet)²²⁹⁴. Der Habitus, der der natürlichen Erkenntnisfähigkeit hinzugefügt wird, erleichtert dieser die Betrachtung und Erkenntnis der Dinge²²⁹⁵.

In den folgenden Canones bestimmt Calov verschiedene Gesichtspunkte des definierten Contemplabile näher. Zuerst führt Calov aus, dass die Notwendigkeit eine hinreichende Bedingung des Contemplabile darstellt

²²⁹⁴ "Ejus materiale est *ens necessarium*; formale, τὸ *objici intellectui ob solam cognitionem*, idque non ex intentione apprehendentis, sed ex natura sua cum tale est, ut in nostra potestate situm non sit. Principia sunt intellectus Theoreticus, ejusque functio, contemplatio, qua mens nostra ex potentia sibi connata res necessarias earumque attributa speculando semetipsam ad intra perficit. Abstrahit autem potissimum rem ab attributis & modis specificis, vel speciebus, cum rei affectiones inesse cognoscat per principia rem constituentia, sicque posteriora a prioribus separat. Conceptum efformat a rebus abstractum, qui cognitus in intellectu maneat, nec sese extendat ad ἐνεργείαν ab ipso intellectu, vel inferiori facultate edendam, quales sunt res omnem actionem & affectionem respicientes, quas determinabit Metaphysicus. Potentiam intelligentem theoreticam perficiunt disciplina & habitus Theoretici. Ista ex his constant, & determinatio // illarum generalis, est prooemii Philosophici, specialis, ratione inferiorum disciplinarum, est primae Philosophiae, quae sola omnia tenet, & coeterarum Regina est." SPh I, S. 35-36.

²²⁹⁵ "Habitus potentiae superadditus eandem contemplatione faciliat" SPh I, S. 36.

(Contemplabile est, quicquid necessarium est). 'Notwendig' umfasst hier das mit absoluter Notwendigkeit existierende 'Ens primum' wie auch die aus natürlicher Notwendigkeit bestehenden außermental gegebenen Entia. Entscheidend für die Einforderung der Notwendigkeit als Eigenschaft des Contemplabile ist der Gedanke, dass es in seinem 'ontologischen Bestand' nicht vom Intellekt oder dem Willen des erkennenden Subjektes abhängt, sondern außerhalb der Bildung des Geistes oder ohne hervorbringende Tätigkeit existiert, sei es unveränderlich und ewig, sei es veränderlich und zeitlich beschränkt. Entscheidend ist, dass es notwendige, von den Prinzipien des Erkennens unabhängige Ursachen besitzt, so dass es, durch seine Ursachen 'als Wirkliches gesetzt' (quibus in actu positus) existieren muss. Alles, was diese Bedingungen erfüllt, ist contemplabile²²⁹⁶. Die damit abgelehnte Gegenvorstellung ist, dass durch das Erkennen die erkannten Res erst werden²²⁹⁷.

Canon II bestimmt näher, dass und inwiefern die Einsicht des Intellekts quascibile contemplabile ohne Handlungsbezug ist oder sein kann. Es gilt: Die Erkenntnis des Scibile seinem Wesen nach endet im Verstand ohne irgendeinen Bezug zur verwirklichenden Umsetzung²²⁹⁸. Denn die Erkenntnis des Scibile contemplabile vervollkommnet den Verstand 'nach innen' (intensive), so dass er in seinem Tun in der Erkenntnis eines Gegenstandes zum Abschluss kommt, ohne sich auf eine auf das Erkennen (möglicherweise) folgende Tätigkeit zu richten. Die Rede ist bei diesen Bestimmungen vom Scibile als solchem. Zwar muss es den Menschen beständig zur Bemühung um Frömmigkeit und Ehrenhaftigkeit anregen; und es pflegt auch aus dem Interesse der Menschen heraus auf eine Tätigkeit hin gerichtet zu werden; das ändert jedoch nichts an dessen Natur. Denn in seiner grundsätzlichen Funktion und seinem Wesen nach ist es nicht 'tätigmachend' (operabile)²²⁹⁹.

Trotz dieser Abgrenzung von theoretischem Erkennen und Handlungsbezug einer Erkenntnis darf, wie das Erkennbare (scibile) nicht dem praktisch Nützlichen (utilis), so auch die Wissenschaft nicht dem Gebrauch im Sinn eines ausschließenden Gegensatzes gegenübergestellt werden²³⁰⁰. Natürlich gibt es sachlich begründete Unterschiede zwischen Erkenntnis (γνώσις), Theorie, Gebrauch, Tätigkeit und Hervorbringung: Die γνώσις bezeichnet jedwede Erkenntnis, die θεωρία allein die Betrachtung der res necessaria, χρῆσις setzt den Bezug zum Gebrauch, den jedwede Erkenntnis haben

²²⁹⁶ Canon I: "Contemplabile est, quicquid necessarium est. *Necessarium non absoluta necessitate, quae est solius entis primi, sed & naturali* : hoc est, *quicquid non dependet ab intellectu vel voluntate nostra, sed citra mentis fictionem aut nostram operationem existit, sive immutabiliter perpetuo existat, sive mutabiliter haud existat perpetuo, modo causas habeat necessarias, quibus in actu positus non possit non existere, hoc omne est contemplabile.*" SPh I, S. 36.

²²⁹⁷ "Ineptus enim foret, qui v.g. DEUM, Coelum &c. cognosceret, ut efficeret; cum in ejus potestate situm non sit." SPh I, S. 36.

²²⁹⁸ Canon II: "Scibilis cognitio ex se in intellectu terminatur citra ἐνεργείαν." SPh I, S. 36.

²²⁹⁹ "Nam *intensive intellectum perficit, ut acquiescat in objecti cognitione, nec tendit ad operationem. Scibile qua tale* : licet enim & *debeat* perpetuo excitare hominem ad pietatis & honestatis studium, & *soleat* quandoque dirigi ex intentione hominum ad operationem, nihil tamen de ejus *natura* decedit : cum *primo & per se* non sit operabile." SPh I, S. 36. Die folgenden Beispiele illustrieren das Ausgeführte: "Hinc est, quod propter cognitionem virtutis (quae est ipsa virtuosa operatio) dicamur virtuosi; propter cognitionem calcei consuendi, calcearii, propter vero cognitionem lapidis, arboris, asini minime vocitemur lapidei ... Addo citra ἐνεργείαν. Nam & ipso intellectu praxis terminatur, sed producens ἐνεργείαν" SPh I, S. 37.

²³⁰⁰ Canon III: "Ut scibile non est opponendum utili, sic nec scientia usui." SPh I, S. 37.

muss, wenn sie nicht für nichts gehalten werden soll. Praxis führt die Tätigkeit mit ein, und zwar entweder allgemein jede Tätigkeit oder begrenzt nur jene, die in einer Handlung besteht; nach diesem letzteren Gesichtspunkt ist sie von der Poiäsis oder dem 'kunstvollen Bewirken' (effectio) unterschieden²³⁰¹.

Um diese für die Gliederung der Cognoscibilia grundlegenden Unterscheidungsmerkmale zusammenzufassen und zu verdeutlichen. Calov unterteilt das Cognoscibile grundsätzlich in zwei Gattungen, das C. liberale und das C. illiberale. Kriterium der Unterscheidung ist das 'Worum-willen' der Objekterkenntnis, der Seele und der natürlichen Glückseligkeit oder des Körpers und der allgemeinen Erleichterungen und Zierde des Lebens wegen. Das Cognoscibile liberale besitzt einen kognitiven und voluntativen Doppelaspekt, sofern Erkenntnisse dieser Art Defizite des Verstandes, seine Unwissenheit, und des Willens, seine Ungeordnetheit, beheben. Entsprechend umfasst das C. liberale sowohl das 'Betrachtbare' (contemplabile) als auch das 'Behandelbare' (operabile) Cognoscibile. Hinsichtlich des Bezuges zum Tätigsein des C. liberale zieht Calov feine Grenzen: Das Contemplabile oder scibile qua tale tritt dem Verstand rein der Erkenntnis wegen entgegen und vervollkommnet den Verstand auf seinen Selbstbesitz nach innen hin. Das Operabile erfasst der Verstand einer Tätigkeit wegen. Genauer gesagt: Das Erfassen des Operabile hat bestimmtes geistiges Tätigwerden zur Folge, nämlich die Zuweisung des Cognoscibile an die unteren Fakultäten sowie die Erwägung des praktisch oder moralisch Gebotenen.

'Praxis' benennt den Bezug des Erschlossenen zur Umsetzung in der physischen Welt (operatio) und kann im weiteren Sinn jegliches Tätigwerden oder im engeren Sinn aus Regeln der Moral oder der Weltklugheit begründetes Handeln (actio) bezeichnen.

Der Poiäsis oder dem kunstvoll-hervorbringenden Wirken (effectio) ist das Cognoscibile illiberale zugeordnet; und zwar, weil dieses Erkennen zweckgerichtet auf die Umsetzung im Kunstwerk (ἔργον) geschieht.

Einen diese Differenzierungen übergreifenden Gesichtspunkt führt die χρῆσις ein, sofern jegliches Erkennen einen Nutzen, ein seinen Zweck begründendes Worum-willen besitzen muss. Diese Absage an zweckfreie theoretische Tändeleien entspricht dem konsequent eingeforderten Dingbezug der lutherischen Erkenntnistheorie; im theologischen Denken findet sich diese praktische Zielgerichtetheit –in spezifisch theologischer Begründung freilich - darin wieder, dass Calov in jedem Locus seines Systema den Nutzen (usus) der Betrachtungen thematisiert.

In dieser Näherbestimmung und Abgrenzung ist das Scibile das Fundament der theoretischen Habitus und der spekulativen Philosophie²³⁰². Denn die Objekte als wissenschaftskonstitutive Gegenstände bestimmen und begrenzen die theoretischen Habitus; und sind somit deren Grundlage (basis). Daher verbreitet sich (diffundit) der allgemeine Habitus (der

²³⁰¹ "Distincta sunt γνῶσις, & θεωρία, χρῆσις, & πράξις & ποιήσις. Γνῶσις quamvis cognitionem, θεωρία solam rerum necessariarum contemplationem designat, χρῆσις usum ponit, quem habere debet quaevis cognitio, nisi ipsa sit pro nulla habenda. Praxis vero operationem subinfert, eamque vel communiter omnem, vel stricte saltim talem, quae in actione subsistit, quomodo opponitur ποιήσις s. effectioni, de quibus in subsequentibus." SPh I, S. 37.

²³⁰² Canon IV: "Scibile est fundamentum habituum theoreticorum, & Philosophiae speculativae." SPh I, S. 37.

Gnostologie) in Richtung auf alle übrigen; ein besonderer Habitus wird dagegen durch die Schranken eines bestimmten Objektes umschlossen, von dem nur das bewahrheitet werden kann, was sich auf dieses Objekt bezieht. Da nun aber die Objekte scibilia von besonderer Art sind, müssen alle übrigen Wissensgegenstände gemäß einer die Zugehörigkeit erhellenden Rückführung (κατ' ἀναγωγείαν)²³⁰³ auf die scibilia bezogen werden, wodurch sie von ihnen nach Nutzen und Wahrheit bemessen werden. Deshalb gilt: auf wie viele Arten und Weisen die Objekte verschiedenartig gegeben sind, so viele theoretische Habitus müssen ausgebildet werden; deren Gesamtzusammenhang wird dann als theoretische Philosophie bezeichnet²³⁰⁴.

2.2.4.3 Scibile in specie et habitus Theoretici

Im dritten Kapitel stellt Calov die Gattungen des Contemplabile in der Verteilung auf die ihnen zugeordneten theoretischen Habitus dar²³⁰⁵. Aus der Aufteilung der Typen des Contemplabile auf ihre jeweiligen Habitus ergibt sich eine Verhältnisbestimmung zwischen den Wissenschaften Gnostologie, Noologie und Metaphysik zueinander.

Grundsätzlich lässt sich das Contemplabile in zwei genau umgrenzte Gattungen einteilen; erstens und vorgängig in die Verwandtschaft der Dinge (affinitas rerum), dann die Washeit der Dinge (rerum quidditas). Der Habitus der ersten Gattung, der als Intelligentia bezeichnet wird, ist auffassend, der zweite, die Weisheit, ist erwägend (διανοητικός). Die Intelligentia ist der Habitus der ersten Prinzipien. Die Weisheit ist der Habitus zugleich der Prinzipien und der Konklusionen²³⁰⁶. Von dem spezifizierten Contemplabile, das hier untersucht wird, ist ausdrücklich das unbestimmte Cognoscibile zu unterscheiden, das ausschließlich (praecise), der Habitus der Gnostologie betrachtet. Solche spezifizierten Scibilia sind nun zum einen die in ihrem Wesen (in sese) zu erkennenden Res, dann die miteinander verglichenen Res, oder anders: das Sein einer Res und ihr Verhältnis, das jede Res besitzt, sofern sie im Vergleich zu anderem ist. Der Unterschied zwischen beidem besteht in folgendem: Die Verwandtschaft (σύγκρισις) der Dinge (Res) bringt allgemeinste Prinzipien hervor, die erwägende (διακριτική) Betrachtung bildet Schlussfolgerungen über alle möglichen existierenden Res aus, abgeleitet von denen, die sind. Beide Habitus sind rein betrachtend. Somit ist der habitus contemplativus nach der Intelligentia und der Sapientia zu spezifizieren. Erstere betrachtet die Verwandtschaft der Dinge (Res) und die daraus hervor fließenden ersten

²³⁰³ 'Anagogie' ist ein Term der aristotelischen Syllogistik. Dort bezeichnet er die Rückführung einer unvollkommenen syllogistischen Formel, deren Allgemeingültigkeit nicht evident ist, auf die vollkommenen Formeln der ersten Figur. Vgl. J. Mau: Art. Anagogé, Apagogé, Epagogé, HWP 1, Sp. 212f.

²³⁰⁴ "*Objecta* namque significant *habitus theoreticos*. Proinde eorum *bases* sunt. Itaque *generalis habitus* diffundit sese ad quaecunque; *specialis* cancellis certi objecti concluditur, *de quo tantum verificantur ea, quae illuc spectant*. Quia vero *objecta* cum primis *scibilia* sunt, ad haec referenda veniunt omnia κατ' ἀναγωγείαν reliqua, quo ab istis *mensuram* accipiant. Quare *quot modis variant objecta, tot habitus theoretici constituendi sunt*, quorum complexus salutatur *Philosophia Theoretica*." SPh I, S. 37.

²³⁰⁵ Caput III: "Scibile in specie & habitus Theoretici." SPh I, S. 37.

²³⁰⁶ "Contemplabile restringitur ad duo genera : quorum prius est rerum affinitas; posterius re-//rum quidditas : inde habitus alius est νοητικός : alius διανοητικός : iste Intelligentia; hic Sapientia salutatur. Intelligentia est habitus primorum principiorum. Sapientia principiorum simul & conclusionum." SPh I, S. 37-38.

Prinzipien; letztere die Wahrheit der Dinge (Res) und die über die Dinge ausgebildeten Schlussfolgerungen.

Die Intelligentia ist eine besonders eigentümliche Gattung (species specialissima), denn sie kann nicht wiederum nach einander ausschließenden Eigenschaften, ohne dass Widersprüchliches folgt, in Richtung auf verschiedene Arten unterteilt werden.

Anders die Weisheit. Sie wägt von den verschiedensten Dingen unterschiedliche Schlussfolgerungen genau ab und ist, jeweils nach deren Art, unterschieden. Es ist nämlich das Analogieverhältnis, das zwischen den Dingen (Res) besteht, dasselbe; die Prinzipien sind einzig in ihrer Art, d.h. erste und einzige Prinzipien. Die Dinge (Res) hingegen sind verschiedene und die Schlussfolgerungen über diese unterscheiden sich nach unendlichen Hinsichten; daher müssen sie auf bestimmte Objekte bezogen werden, die dann die begrenzt-verschiedenen Habitus hervorbringen²³⁰⁷.

Die Weisheit ist erste oder zweite Weisheit. Die erste Weisheit ist diejenige, die aus *ersten* Prinzipien Schlüsse ermittelt, die zweite leitet aus *entstandenen* Prinzipien ihre Konklusionen ab. Jene erschließt etwas über das Sein als solches, diese über Seiendes von einer bestimmten Natur. So heißt jene in ausgezeichneter Weise (κατ' ἐξοχῶ) Weisheit, auch Wissenschaft oder Hauptwissenschaft. Diese wird als zweite Weisheit bzw. wahrhaft als Wissenschaft bezeichnet²³⁰⁸.

Die Sapientia prima definiert Aristoteles als Intelligentia und Wissenschaft (νοῦς καὶ ἐπιστήμη²³⁰⁹), nicht in formaler Hinsicht, sondern der Anwendung nach. Sie ist nämlich Intelligentia mit der Fähigkeit, die ersten Prinzipien anzuwenden. Sie ist eine Wissenschaft, aber eine Wissenschaft mit einem Hauptgegenstand (caput) und ersten Prinzipien, die ihr Objekt materialiter erwägt und aus ihnen allgemeinste Satzsätze in der Abstraktion von allem Seienden hervorbringt.

Drei grundlegende Aufgaben (προσκοίμενα) kommen ihr zu:

1. Die erste ist der Bezug zu den Wissenschaften, die sie lenkt. Daher ist sie die Leitung der unteren Disziplinen. Die Intelligentia hingegen, die nicht zu den unteren Wissenschaften zählt, wendet sie vielmehr an, um ihre Behauptungen zu stützen. Ansonsten sind die wissenschaftlichen Behauptungen, die aus der Weisheit hervorgehen, absolut. Weil sie nämlich alle unteren Wissenschaften lenkt, ist es notwendig, dass sie über deren Objekte als bekannte verfügt.

²³⁰⁷ "Dico de *contemplabili restricto* : quo excluditur cognoscibile *indeterminatum*, quod *praecise* contemplatur habitus *Gnostologiae*, quemjam tractamus. *Restricta vero* scibilia sunt *tum res in sese cognoscendae, tum res inter sese collatae* : τὸ *esse rei & proportio*, quam quaelibet res habet, prout est, in collatione ad alia. Quae omnino distincta sunt. Nam σύγκρισις rerum parit *principia communissima*, διακριτικῆ contemplatio *conclusiones* de rebus *existentibus* quibusvis format, ex istis deductas. *Utraque* sunt θεωρητά. Unde habitus *contemplativus* restringitur ad *Intelligentiam*, quae rerum affinitatem, & ex hac dimanantia prima principia; Et *Sapientiam*, quae rerum quidditatem, & de his formatas conclusiones contemplatur.

Intelligentia est *species specialissima*, qui per differentias oppositas citra contradictionem contrahi nequit. Sapientia vero, quia de rebus diversis diversas conclusiones perpendit, ratione illarum variat. Nam *analogia rerum est eadem, principia sunt unica*; res vero *diversae sunt & conclusiones* infinitis modis *variant*, ad *objecta* itaque certa revocandae sunt, quae *diversos habitus* gignunt." SPh I, S. 38.

²³⁰⁸ "Sapientia est prima vel secunda, Prima est, quae e primis principiis conclusiones elicit. Secunda, quae ex ortis principiis suas deducit conclusiones. // *Ista de ente qua tali; haec de Ente quidditatis determinatae* concludit. Unde illa κατ' ἐξοχῶ Sapientia, vel Scientia, vel Scientia cum capite; haec non nisi sapientia secunda vel scientia vere dicitur." SPh I, S. 38-39.

²³⁰⁹ Dazu s.u. S. 477.

2. Deshalb ist dazu zweitens die Kenntnis aller Dinge im Allgemeinen erforderlich. Aber weil Regentschaft mit dem Vollzug von Herrschaft verbunden ist, unternimmt sie es, den untergeordneten Wissenschaften allgemeine Gesetze vorzuschreiben, die sie aus der Natur selbst in allgemeinsten angenommenen Begriffen hervorbringt.

3. Daraus folgt drittens der Rückbezug ihrer Beweise auf erste Ursachen. Über diese handelt aber die Weisheit (*sapientia*) selbst.

Deshalb überstellt diese dadurch, dass sie das *Ens* in allgemeinste Weise betrachtet, begrenzt-bestimmte *Entia* an die übrigen, sogenannten zweiten Wissenschaften, und zwar der Ordnung der Natur wie der Würde nach. Für diese gilt nun erstens, dass sie ein begrenztes notwendiges Seiendes (*Ens necessarium determinatum*) betrachten; darüber hinaus verfügen sie auch nur über Schlussfolgerungen von begrenzter Reichweite, sofern sie nämlich die durch das Objekt gegebenen Grenzen nicht überschreiten.

Sie führen nun aber nicht allein Schlussfolgerungen hinzu, sondern auch Prinzipien, die jedoch, da sie in der Hinordnung zu den ersten Prinzipien nur zweite sind, als *Schlussätze* bezeichnet werden. Daher sagt man zu recht, eine solche Wissenschaft bestehe lediglich aus Schlussfolgerungen. Keineswegs aber wird hier dasjenige, was Ergebnis allein einer genauen Sachbeschreibung (*demonstratio*) ist, als Wissenschaft betrachtet; auf diese Weise könnte jedwede sachbeschreibende Schlussfolgerung eine Wissenschaft hervorbringen. Als Wissenschaft gilt nur, was einem theoretischen Habitus, der sich mit den von einem begrenzten Objekt gebildeten Schlussfolgerungen beschäftigt, entspricht (*aequipollet*). In diesem Sinn umfasst sie vielfältige sachbezogene *Schlussätze*. Dennoch sind weder notwendig alle Beweise in ihr apodiktisch, noch muss ihr adäquates Objekt eine Gattung sein, die Bestimmtheiten und von ihm realiter unterschiedene Prinzipien verlangt. Zur Begründung einer Wissenschaft reicht Folgendes: Durch systematisch begründete Überlegungen *a priori* – von den Ursachen zu den Wirkungen hin beweisend - von einem begrenzt-bestimmten *Ens necessarium* Attribute zu beweisen, welche, da sie in der Weisheit keinen Ort haben (es ist nämlich nichts grundlegender als das *Ens*), in allen Wissenschaften aufgefunden werden. Dann bleibt die Unterscheidung der Weisheit von den Wissenschaften fest begründet bestehen²³¹⁰.

²³¹⁰ "*Sapientiam primam* definit *Aristoteles*, quod sit νοῦς καὶ ἐπιστήμη : intellige non *formaliter*, sed *virtualiter* : Est enim *intelligentia* cum *virtute applicationis* primorum principiorum : est *scientia* sed *cum capite*, & principiis primis, quae considerat *materialiter*, ex iisdem eliciens conclusiones universalissimis in *abstractione Entis*. Tria vero ejus sunt προσκείμενα : *Unum respectivum ad scientias*, quas regit : unde est *inferiorum disciplinarum directio* : dico *Inferiorum*. Non enim *intelligentiam* dirigit sed applicat ad suas assertiones stabiendas : Coetera sunt *absoluta*, quae ex *isto* fluunt. Quia enim omnia dirigit, omnium objecta cognita habeat, necesse est : quare secundo huc requiritur *rerum omnium universalis cognitio*; sed quia regimen sit cum applicatione conjunctum, leges praescribere tenetur communes, quas ex ipsa natura & notionibus receptissimis eruit. Hinc 3. *Probativum ad primas causas revocatio*. Sed de his *ipsa sapientia*. Conf. *praefatio Metaphysicae divinae*. Quare haec *Ens communissimum* speculando, *Entia determinata* coeteris dimittit scientiis, quae *sapientiae secundae* nobis dicuntur, cum ordine *naturae*, tum *dignitatis*. Et hae praeterquam quod *Ens necessarium determinatum* contemplantur, *particulares* etiam tantum habent *conclusiones*, quae limites objecti non transgrediuntur. Non vero *solas conclusiones* adducunt, sed & *principia*, quae tamen, cum secunda saltim sint respectu *primorum conclusiones* vocantur, ut vere dicatur *scientia esse saltim conclusionum*. Minime autem *scientiam* hic respicimus, qua est *effectus solum demonstrationis*, quomodo // quaevis conclusio demonstrativa scientiam gignere potest : Sed qua *aequipollet habitui Theoretico conclusionum de objecto determinato formatarum*. Quo sensu plures complectitur *conclusiones demonstrativas*; nec tamen necessario omnes *probationes* in eadem sunt *apodicticae*, nec *objectum adaequatum* est *genus*, quod poscat *affectiones & principia*

Die Näherbestimmung in den Canones präzisiert den Unterschied zwischen den verschiedenen Typen von Wissenschaften.

Die Intelligentia ist ein einfacher erster Habitus, die Weisheit ein entstandener und zusammengesetzter²³¹¹. Der Habitus der Intelligenz wird deshalb 'einfach' genannt, weil er die (von ihm erkannten) Prinzipien auf dem Weg eines einfachen Zugangs verzeichnet; erster, weil er erste Prinzipien erkennt.

Der Habitus der Sapientia heißt entstanden (ortus), weil er darauf ausgerichtet ist, Schlusssätzen durch Prinzipien beizustimmen; zusammengesetzt, weil er Prinzipien und Konklusionen umfasst²³¹².

Canon III klärt, warum die abgeleiteten Wissenschaften 'abgeleitet' heißen. "Die Weisheit hat für sich eine theoretisch begründete Herrschaft über die Wissenschaften, die einer Herrschaft in dem Verständnis bedürfen, dass sie nicht bis zu den ersten Ursachen emporsteigen, sondern mit nahebeiliegenden (proximis) Ursachen umgehen; auch stehen ihre Objekte in Abhängigkeit von der Weisheit. Daher lässt sie auch deren Behauptungen Kraft zukommen ... und schreibt den Wissenschaften die von ihnen verwendeten und in ihnen untersuchten Begriffe vor."²³¹³

a se realiter diversa. Sufficit ad scientiae rationem : per rationes a priori de Ente necessario, restricto attributa probare, quales cum in sapientia nullum locum habeant (Ente enim nihil prius) in scientiis vero omnibus reperiantur, manet rata sapientiae a scientiis distinctio." SPh I, S. 39-40.

²³¹¹ Canon I: "Intelligentia est habitus simplex primus, Sapientia ortus & compositus." SPh I, S. 40.

²³¹² "Iste simplex dicitur : qua simplici assensu subscribitur principiis; Primus, quod prima cognoscat principia : Hic ortus quod inclinet ad assentiendum conclusionibus per principia; Compositus, quod involvat & principia & conclusiones." SPh I, S. 40.

²³¹³ "dominium obtineat θεωρητικῶς in scientias, quae regimine vel eo indigent nomine, quod ad primas usque causas non ascendant, sed in proximis subsistant, quodque objecta sua dependentia habeant a Sapientia. Itaque & robus assertionibus subministrat ... & terminos scientiis praefigit atque praescribit." SPh I, S. 41. Für die Ausgestaltung dieser theoretisch bestimmten Vorgabe verweist Calov auf die Vorrede seiner Metaphysica Divina; vgl. dort Praefatio ad Lectorem, SPh I, S. 124-130.

3. Noologie

Die Noologie ist bei Calov die zweite der Wissenschaften, welche in der für die lutherische Orthodoxie charakteristischen wissenschaftssystematischen Konstellation einer formalistischen Logik und einer als Ontologie konzipierten Metaphysik dem 'Problem' begegnen soll, dass zwischen der Tätigkeit des Erkennens und den Gegenständen des Erkennens ein stimmiger Zusammenhang aufzuweisen ist.

Um diese Konzeption noch einmal zu umreißen: Das Cognoscibile, der Gegenstand der Gnostologie, verknüpft den mentalen Gegenstand, der eine Sache in ihren wesensbestimmenden Merkmalen erfasst (*conceptus formalis*), mit ihrem 'ontologischen Pendant', dem als wirklich vorgestellten Gegenstand (*conceptus objectivus*), auf eine solche Weise, dass die Entsprechung beider Weisen des 'Gegebenseins' einer jeden Sache im Sinn des erkenntnistheoretischen Realismus aus dem letzteren, wirklich Vorhandenen, erklärt wird. Die Gnostologie ist, modern und nicht im Letzten randscharf gesprochen, Calovs Erkenntnistheorie. In ihr untersucht er das Erkennbare als solches, einmal in der Ausbildung und Bewahrung des Erkennbaren als solchem in Abstraktion, Begriff, Habitus und Wissenschaft; dann in seinen Unterteilungen, die, jeweils spezifiziert, qua abgrenzbarem Gegenstand eigene Habitus des Geistes und wissenschaftliche Disziplinen begründen.

Die Gnostologie ist von allen anderen 'Wissenschaften' dadurch unterschieden, dass sie den Vollzug des Erkennens untersucht und im 'unbegrenzten Cognoscibile' ihren 'Gegenstand' besitzt; alle anderen Wissenschaften haben ein spezifiziertes Cognoscibile als Gegenstand. In Entsprechung dazu gibt es als intellektuale Habitus den Habitus der Gnostologie auf der einen Seite, der jedwedes Cognoscibile umfasst, und auf der anderen Seite die auf eine wissenschaftliche Disziplin bezogenen Habitus (*habitus disciplinaris*), welche ein spezifiziertes Objekt zum Gegenstand haben.

Nach dieser Unterteilung ist das Objekt der Noologie ein *scibile contemplabile* und die Noologie gehört auf die Seite aller derjenigen 'Wissenschaften', die ein spezifiziertes *contemplabile* behandeln; genauer gesagt stellen die Noologie und die Metaphysik die beiden Gattungen des *contemplabile* dar²³¹⁴. Dennoch hat die Noologie im Kanon der 'Wissenschaften' eine Sonderrolle inne, da sie der Metaphysik, die als Königin der 'Wissenschaften' den verschiedenen Disziplinen ihre jeweils charakteristisch bestimmten und begrenzten Objekte zuweist, insofern vorgeordnet ist, als sie der Metaphysik jene allgemeinsten Prinzipien zur Verfügung stellt (etwa den Satz vom Widerspruch), aus denen die Metaphysik ihre Schlussfolgerungen beweist. Der Gegenstand der Noologie ist das proportionale Sein der Dinge, die qua *Entia* zu sich, zu anderen 'Schöpfungsgegenständen' und zu Gott einen inneren Bezug besitzen; aus dessen erwägendem Auffassen ergeben sich die verschieden allgemeinen Grundsätze, welche beschreiben, welches Mit- und Zueinander der 'Dinge' qua 'schöpfungsmäßiger' Setzung in deren ontologischer und voluntativer Grundbeschaffenheit möglich bzw. wirklich ist.

²³¹⁴ Vgl. dazu oben S. 468f.

3.1 Aufbau und Inhalt

Die Noologie gliedert Calov in der Aufnahme der wissenschaftssystematischen Überlegungen seiner Methodus wie die Gnostologie in zwei Teile. Der einleitende Teil (Prolegomena) handelt über die Natur der Noologie als Wissenschaft; darauf folgt die eigentlich lehrhafte Entfaltung des Gegenstands der Noologie selbst²³¹⁵. Dieser Teil besitzt wiederum einen allgemeinen und einen besonderen Abschnitt.

In den Prolegomena in Kapitel 1 definiert Calov die Noologie und klärt Folgefragen nach dem angemessenen Namen, der Existenz (hat die Noologie ein ihr eigentümliches, wissenschaftsbegründendes Objekt) und der Abgrenzung der Noologie zu Gnostologie und Metaphysik.

Der allgemeine Teil besteht aus den Kapiteln 2-6. In Kapitel 2 bestimmt Calov das Objekt der Noologie, die *affinitas rerum* als die Verwandtschaft der miteinander verglichenen Dinge, näher. Aus ihrer Beobachtung gehen die ersten Prinzipien des Erkennens hervor.

Die Kapitel 3-6 behandeln die Bestimmtheiten (*affectiones*) der *affinitas rerum*. Zuerst wendet sich Calov den einfachen Bestimmtheiten zu. Diese sind die Vorstellbarkeit oder Vergegenwärtigung (Kapitel 3: *veritas per repraesentationem*), die Begrifflichkeit (Kapitel 4: *aptitudo ad ideam*) und der Zusammenhang der Dinge, demzufolge ein Begriff geeignet ist, eine bestimmte Wissenschaft zu konstituieren (Kapitel 5: *aptitudo ad objectum*). Kapitel 6 behandelt die entstandenen und disjunkten Bestimmtheiten (*ortae et disjunctae*), wie in der Gnostologie in den Paaren *univocatio* und *analogia* sowie *praedicamentalitas* und *eminentia*.

Der spezielle Teil betrachtet in den Kapiteln 7-9 die *affinitas rerum* in drei Hinsichten: als die Beziehung der notwendigen Dinge (Kapitel 7), aus der die Erkenntnisprinzipien entspringen, als die Beziehung der zufälligen Dinge (Kapitel 8), aus der ethisch-praktische Grundsätze hervorgehen und schließlich als die Beziehung der Dinge auf den Geist des Menschen (Kapitel 9), von der die organischen Prinzipien, d.h. die Regeln der Ausbildung der wissenschaftlichen und logischen Begriffe, ausgehen.

3.2 Natur der Noologie

Die Definition lautet: "Die Noologie ist ein führender Habitus des Geistes, der die Verwandtschaft der Dinge betrachtet, sofern aus ihr die ersten Prinzipien des Erkennens fließen"²³¹⁶.

Calov befindet sich mit der Ausarbeitung der Noologie innerhalb einer erkenntnistheoretischen Diskussion. Der Gegenstand dieses wissenschaftlichen Habitus wurde, anders als dies bei der Gnostologie der Fall war, schon verschiedentlich von anderen Philosophen untersucht, die als Bezeichnungen für diesen Habitus 'intelligentia', 'habitus intelligentiae' oder auch 'habitus primorum principiorum (cognoscendi)' gewählt haben. Calov schlägt hingegen in Analogie zum Modus der Namensgebung in

²³¹⁵ "Habitus Intelligentiae succincte proposituri τὰ προλεγόμενα praemitemus de ejus natura, quae sequentur Praecepta Objectum Noologiae adaequate, prout par est, exhibentia." SPh I, S. 51.

²³¹⁶ "Noologia est habitus mentis principalis affinitatem rerum contemplans, quatenus ex eadem prima cognoscendi principia fluunt." SPh I, S. 51.

anderen Wissenschaften den auch bereits verwendeten Namen Noologie vor²³¹⁷, abgeleitet von *Nous* und *Logos*, als Lehre vom Verstand (*nous*) oder der Verstandestätigkeit (*intelligentia*), sofern der *Habitus* der ersten Prinzipien als *Nous* bezeichnet wird²³¹⁸.

Zur Definition gibt Calov verschiedene Erläuterungen:

1. Ihrem Genus nach ist die Noologie als *habitus mentis* definiert und damit dem menschlichen Geist als ihrer 'Gattung' zugeordnet. Denn gleichwohl die Noologie als Verstand (*mens*) und Verstandestätigkeit (*intelligentia*) bezeichnet wird, ist sie nicht identisch mit der natürlichen Fähigkeit. Sondern sie vervollkommnet diesen *Habitus*, der, da er in höchstem Maße naturgegeben ist, den Namen des Geistes selbst erhält²³¹⁹. Denn die Prinzipien des Erkennens sind 'Bestandteil' der 'natürlichen Grundausrüstung' des Menschen und als solche von Natur her bekannt. Das ist philosophischer Konsens der Zeit; umstritten ist lediglich, ob sie dem Verstand der Natur nach eingeschrieben sind, wie manche meinen, oder, was nach Calov eher anzunehmen ist, ob sie von Natur her den Menschen als allgemeine Begriffe (*notitiae communes*), 'übrig geblieben' aus dem *Habitus* der *imago Dei* oder der mit geschaffenen Weisheit, in der Art eines *Habitus* (*habitualiter*) zukommen²³²⁰. Dieser natürlichen Vorgabe und dem Modus ihres Gegebenseins entspricht es, dass die Prinzipien des Erkennens durch den Vollzug des Erkennens (*actu*) leichthin angeregt werden, leichter jedoch, wenn der *Habitus Intelligentiae* als Vervollkommnung der Natur zu ihnen hinzukommt²³²¹.

²³¹⁷ Calov könnte, obwohl er ihn nicht nennt, Fromme im Blick haben. Vgl. dazu oben S. 415.

²³¹⁸ "ad analogiam aliarum disciplinarum imposuimus ... νοολογίας, ἀπὸ νοῦς & λόγος q.d. doctrinam de mente vel Intelligentia, qua habitus primorum principiorum νοῦς dicitur." SPh I, S. 52.

Im Hintergrund steht Aristoteles' Bezeichnung der Ersten Philosophie als 'nous kai epistämä'. Die Schulphilosophie des 17. Jh. versteht diese Aussage nicht als Beschreibung des 'einheitlichen Doppelcharakters' der Ersten Philosophie, sondern als Hinweis auf eine eigenständige, als nous bezeichnete Wissenschaft. Diese wurde von der Schulphilosophie gesucht bzw. untersucht (zur Diskussionslage s.o. Abschnitt I). Entsprechend setzt sich Calov auf der Basis seines wissenschaftssystematischen Ansatzes mit den Bezeichnungen anderer Philosophen, besonders Alsteds, auseinander (vgl. SPh I, S. 52): Dessen *Archologia* identifiziert Calov der Ausrichtung nach mit seiner *Gnostologie* bzw. *Noologie* und erkennt somit ihre Existenzberechtigung als Wissenschaft vom *Habitus* der ersten Erkenntnisprinzipien an – die gegen Gutkes *Intelligentia* vorgebrachten Einschränkungen vorausgesetzt. Alsteds *Hexologia* stellt keine eigene Wissenschaft dar, gehört als *Habituslehre* vielmehr der *Gnostologie* zu; dasselbe gilt von der *Technologia* (Wissenschaftssystematik) und der *Paedia* ('Ethik' bzw. Methode des 'Wissens'erwerbs), deren Gegenstand in den entsprechenden Abschnitten des speziellen Teils der *Gnostologie* (Einteilung des *Cognoscibile* bzw. Behandlung des *C. illiberale*) bzw. der *Noologie* (organische Prinzipien) behandelt wird.

Während Calov und Alsted in ihrer Intention, der enzyklopädischen Erfassung des menschlichen Wissens, durchaus vergleichbar sind, unterscheiden sie sich in ihrem Vorgehen: Alsteds Ausgangspunkt ist die universale Methode, deren Umsetzung die Konstitution der vier genannten, parallel geführten Grunddisziplinen erfordert. Der Einheitspunkt des calovschen Enzyklopädiekonzeptes ist das Wissbare als solches, aus dem als Zentrum sich die übrigen Wissenschaften im Modus methodischer Entfaltung ableiten lassen.

²³¹⁹ "Definitur a. quantum ad *Genus* 1. *Habitus mentis* : Ut ut enim dicatur *mens & Intelligentia*, non tamen est ipsa *potentia naturalis*; sed *habitus* eam perficiens, qui cum *maxime naturalis* sit, ipsius etiam *mentis* nomen retinuit" SPh I, S. 52.

²³²⁰ Für die entsprechende Diskussion über die anthropologische 'Grundausrüstung' vgl. in der Darstellung der Natürlichen Theologie die Ausführungen zur *notitia naturalis Dei* insita (S. 374 – 394).

²³²¹ "quandoquidem *principia cognoscendi natura* nota sint, sive quod inscripta menti τῇ φύσει per *ideam expressam*, quod nonnullis videtur, seu, quod magis dicendum, quia natura ... *notitiae communes*, ex *habitu imaginis divinae* vel *sapientiae concreatae* superstites, *habitualiter* nobis convenient, unde *actu* facile eliciuntur *principia cognoscendi* : at facilius, si accedat *habitus intelligentiae*, ceu πλείωσις τῆς φύσεως." SPh I, S. 52. Vgl. hierzu die erläuternden Bemerkungen in Hypothesis praeliminaris II: "*Habitus Intelligentiae* non est nuda apprehensio principiorum quorundam primorum, sed habitus eadem subtiliter eruendi." (SPh I, S. 55). Dort heißt

Es sei an dieser Stelle auf eine Schwierigkeit hingewiesen, die bei der Betrachtung von Calovs Konzeption der Noologie nähere Aufmerksamkeit verdient: Calov sagt nicht, wie es zur subtilen Kontemplation kommt, durch die der Habitus der Intelligenz als Vervollkommnung der von Natur her gegebenen Erkenntnisprinzipien ausgebildet wird; er stellt nur fest, diese habituelle Gegebenheit *gibt* es. Man könnte daher fragen, ob Calov sich nicht eines Zirkelschlusses schuldig macht, wenn er die Fähigkeit des 'subtiliter eruendi' der ersten Prinzipien, welche Ausdruck des erworbenen habitus intelligentiae ist, zugleich als Voraussetzung für den Erwerb dieses Habitus nennt. Calov selbst würde vermutlich entgegnen, dass der Habitus durch einen wahrnehmend-reflektierenden 'Dialog' zwischen Erkennendem und Erkanntem in Entsprechung zur faktisch gegebenen Seinsordnung ausgebildet wird. Die ontologischen Fundamentalprinzipien entsprechen dabei den erkenntnistheoretischen, nach denen der erkennende Verstand 'funktioniert'. Der Habitus des subtiliter eruendi ist folglich nur die ausgebildete Gestalt dessen, was sich von Natur her – im ontologischen wie erkenntnistheoretischen Verständnis – beim denkenden Erfassen immer schon vollzieht²³²².

2. Die Noologie ist ein führender Habitus (*principalis*) des Geistes. Grundsätzlich gibt es zwei Typen von habitusbildenden, den menschlichen Geist vervollkommnenden Verstandestätigkeiten, die notionale, wie in der Logik entfaltet, gemäß einer dreigestaltigen Tätigkeit des Verstandes in der Ausbildung des Begriffs und im Vollzug von Urteil und Schluss und die führende, der die Realdisziplinen zugehören. Hinsichtlich des Erfassens des schlechthin einfach Gegebenen (*simplicis apprehensio*) vervollkommnet den menschlichen Verstand die Gnostologie, hinsichtlich der Zusammensetzung (*compositio*) der Dinge leistet dies die Noologie und hinsichtlich der erwägenden Betrachtung (*discursus*) treten die dianoetischen Habitus in Funktion. Alle diese stimmen im Wesen ihrer Gattung als *habitus principales* überein²³²³.

3. Theoretisch oder kontemplativ (*theoreticus seu contemplativus*) heißt jener Habitus, weil er den Verstand auf seinen inneren Selbstbesitz hin (*ad intra*) im rein betrachtenden Bezug auf die Gegenstände (*intensive*) vervollkommnet; so besteht er in der bloßen Erkenntnis. Dies gilt, gleichwohl praktische Prinzipien des Erkennens in der Noologie behandelt werden müssen; doch werden diese nicht unter dem ihnen eigentümlichen Gesichtspunkt der praktischen Tätigkeit untersucht, sondern sofern sie aus der Verwandtschaft der Dinge hervorgehen²³²⁴.

es: "Non putandum absolvi Habitum Intelligentiae cognitione nuda istorum principiorum primorum ... sic enim quilibet rusticus esset Intelligentiae habitu praeditus : sed Noologia est ejusmodi habitus, cujus beneficio principia prima observari ac erui possunt e rerum affinitate, ad quam opus est subtili contemplatione." (SPh I, S. 56). Dieser Sachverhalt spricht nach Calov dafür, dass der *Habitus* nicht angeboren, sondern erworben ist.

²³²² Die Tatsache, dass Calov das Begründungsverhältnis zwischen Natur und Habitus des Erkennens nicht problematisiert, zeigt, dass ihn die kantische Frage nach der Beschaffenheit jenes 'subtiliter eruendi' nicht tangiert.

²³²³ "*Principalis* : quia ut perficitur mens *notionaliter* beneficio *Logicae*, quoad *trinam intellectus operationem*, ita principaliter eadem perficitur disciplinis realibus, quoad *simplicium apprehensionem*, *Gnostologia*; quoad *compositionem*, *Noologia*; quoad *discursum*, coeteris habitibus *dianoeticis*, qui proinde in hac ge//nerica natura, quod sint habitus principales, conveniunt." SPh I, S. 52-53.

²³²⁴ "3. *Theoreticus*, seu *contemplativus*; Quia perficit mentem *ad intra & intensive* objecti speculatione : & sistit in nuda cognitione : Nam quamvis etiam *principia cognoscendi Practica* hic tradenda, non tamen hic sub ratione *praxeos*, sed qua ex *affinitate rerum eruuntur*, exhibentur." SPh I, S. 53.

Die 'differentia specifica' der Noologie wird von dem Objekt her gewonnen, das diesem Habitus eigentümlich ist, nämlich der Verwandtschaft der Dinge (affinitas rerum); andere Denker – Gutke ist der prominenteste unter ihnen – haben dieses Objekt als subtilitas bezeichnet, wobei unter den vielfältigen Bedeutungsprägungen, die dieser Ausdruck in seiner philosophiegeschichtlichen Beanspruchung erhalten hat, hier die des 'Vergleichs der Dinge' im Vordergrund steht. Der spezifische modus considerandi des Objekts der Noologie besteht darin, dass aus dem Bemerkten jener Verwandtschaft die ersten Prinzipien des Erkennens durch scharfsinniges und gründliches Nachdenken ermittelt werden.

Durch ihren Gegenstand unterscheidet sich die Noologie von allen anderen Disziplinen. Denn beispielsweise bedenkt auch die Metaphysik die Dinge in allgemeiner Weise, erkennt die Ordnungen der Dinge und ihre Analogieverhältnisse und agiert mit ersten Prinzipien. Und doch hat sie nicht die Verwandtschaft der Dinge, sofern daraus die ersten Prinzipien hervorgehen, zum Gegenstand, sondern das Seiende, sofern es ist; und um ihre Schlüsse über die Ordnungsverhältnisse der Dinge und die zwischen ihnen bestehende Analogie zu ermitteln und zu beweisen, verwendet sie - die in der Noologie erschlossenen - erste Prinzipien²³²⁵.

Der Aufbau der Noologie entspricht dem methodischen Standard der Zeit. Sie enthält einen allgemeinen und einen besonderen Teil. Der allgemeine Teil betrachtet die Verwandtschaft der Dinge in umfassender Hinsicht, sofern daraus die allgemeinsten Prinzipien hervorgehen; der besondere Teil erforscht die Verwandtschaft der notwendigen und der kontingenten Dinge genauer, sowohl untereinander als auch in der Ordnung zu unserem Verstand, und bringt daraus theoretische, praktische und instrumentelle Prinzipien hervor²³²⁶.

Dieser Aufbau begründet sich daraus, dass die angemessene Vergegenwärtigung eines Wissenschaftsobjektes vor dem Geist und die Entfaltung innerhalb einer Disziplin nicht nur hinsichtlich der Gattungsmerkmale geschehen darf, sondern auch die Spezifikationen behandeln muss.

Das besagt auch für den besonderen Teil, dass die Dinge, ihrer begrifflichen Gestalt nach gefasst, miteinander verglichen werden und ihre Verwandtschaft wahrgenommen wird. Dabei gibt die Perspektive der Fragestellung, die auf die ersten Prinzipien des Erkennens gerichtet ist, die 'untere Grenze der Konkretion' vor, über die hinaus die Betrachtung der Verwandtschaft der Dinge nicht hinabsteigen darf. Nur so können nämlich in reiner Form diejenigen Prinzipien gewonnen werden, welche in den theoretischen, praktischen und instrumentellen Disziplinen vorausgesetzt werden, um die jeweiligen Lehrsätze und Schlussfolgerungen ausfindig zu

²³²⁵ "Differentia ab Objecto petita, quod est peculiare huic habitui, nimirum *affinitas rerum*, quam alii *subtilitatem* dicunt, in συγκρίσει earundem observata, sub hoc considerandi modo, *quatenus ex ejusdem animadversione, subtiliter eruuntur principia cognoscendi*, eaque *prima* : quo objecto eandem ab aliis disciplinis omnibus distingui, in propulato est. Nam licet & *Metaphysica* res universaliter intueatur, ac *rerum classes*, & *analogiam* advertat, & circa *principia prima* versetur, non tamen *rerum affinitatem*, qua exinde *prima* fluunt principia pro objecto habet, sed *Ens, quatenus Ens*, ac de *rerum classibus & analogia* e primis principiis suas elicit ac demonstrat Conclusiones." SPh I, S. 53.

²³²⁶ "Dividitur Noologia in partem generalem & specialem : quarum illa *affinitatem rerum* in genere contemplatur, qua generalissima inde redundant principia : haec in specie rerum necessarium, & contingentium, tum inter sese, tum in ordine ad mentem nostram *affinitatem* indagat, atque inde theoretica, practica, & instrumentalia elicit principia." SPh I, S. 54.

machen und zu begründen. Der Gewinn dieser Prinzipien in der Noologie ist also methodische Notwendigkeit²³²⁷.

In den folgenden *Hypotheses Praeliminares* klärt Calov den Status der Noologie als Wissenschaft.

Die Noologie existiert und bildet eine eigenständige Wissenschaft aus²³²⁸. Dabei wird die Existenz der Noologie nicht von einer anderen Wissenschaft her abgeleitet, wie etwa die unteren Disziplinen ihre Existenz als in der ersten Philosophie bewiesen voraussetzen. Denn die Noologie ist aufgrund ihres Objektes allgemein und geht in der Ordnung der Wissenschaften selbst der Metaphysik voraus; daher ist sie nicht ihrer Regentschaft untergeben, hat vielmehr selbst Einfluss darauf, dass die Metaphysik ihre Regentschaft in rechter Weise ausübt.

Wenn daher die Metaphysik nicht zuletzt in dieser Funktion als $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ καὶ ἐπιστήμη, intelligentia und scientia, bezeichnet wird, so folgt aus dieser Benennung, dass eine Noologie als Lehre vom Nous, verstanden als erste Prinzipien, notwendig gegeben sein muss. Das leuchtet sowohl aus den ersten Prinzipien des Erkennens als auch aus der Verwandtschaft der Dinge ein. Dass erste Prinzipien erkannt werden können, versteht sich von selbst; zugleich muss alles, was erkannt werden kann, einer wissenschaftlichen Betrachtung zugeordnet werden. Dass aber die Verwandtschaft der Dinge unter jener formalen Betrachtungsweise, die aus sich Prinzipien des Erkennens begründet, erkannt, definiert, durch Attribute und Modi entfaltet werden könne, lehrt die Theorie selbst. Dass sie eine eigene Disziplin begründet, geht aus jenem in der Gnostologie begründeten Grundsatz hervor: Sofern ein eigentümliches Objekt gegeben ist, muss eine Disziplin begründet werden, die es erschöpfend behandelt²³²⁹.

Auf die Gnostologie kann die Noologie aus verschiedenen Gründen nicht zurückgeführt werden. In beiden Disziplinen liegen unterschiedliche Arten des Erkennens vor: die in der Gnostologie behandelte Art des Erkennens hat Bezug zur ersten Tätigkeit des Geistes, dem Erfassen des schlechthin einfach Gegebenen (simplex apprehensio), die der Noologie zur zweiten, dessen Zusammensetzung (compositio); sie untersuchen jeweils verschiedene Objekte, das Erkennbare als solches und die Verwandtschaft der Dinge, die die ersten Prinzipien des Erkennens darbietet; schließlich sind es – durch den Bezug zu den Tätigkeiten des Geistes – nicht-komplexe

²³²⁷ "Objectum n. *adaequat*e coram mente repraesentari & in disciplina exhiberi debet non in *genere* tantum, sed & *in specie*, qua sc. εἰδικῶς res inter se componuntur, earumque affinitas deprehenditur, sed *eo usque*, ne utra, quam *principiorum primorum* cognoscendi ratio permittit, descendatur : quae cum etiam in *Theoreticis*, *Practicis*, itemque *Instrumentalibus* disciplinis supponantur eruendis & confirmandis earum decretis, vel conclusionibus, alibi non possunt nec debent, quam heic tradi, quomodo redundant e rerum cognatione." SPh I, S. 54.

²³²⁸ Hypothesis praeliminaris I: "Noologia datur, & peculiarem constituit disciplinam." SPh I, S. 54.

²³²⁹ "*Existentia* hujus disciplinae non derivatur aliunde, q. jam evicta, uti disciplinae *inferiores* eam supponunt in *prima Philosophia* demonstratam : quandoquidem generalis sit, // & prior ipsa *Metaphysica*, non ejus regimini subdita, sed in regimen ejus dextra administrandum influxum habens : unde *Metaphysica* $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ καὶ ἐπιστήμη dicitur, *intelligentia* & *scientia* : ideoque *hic* docetur *necessario* dari *Noologiam* : quod tum e *principiis cognoscendi primis*, tum etiam e συγκρίσει & *cognatione rerum* elucescit; quorum *illa* cognosci posse, qui negat, is profecto, quid prima sint principia ignorat, cognosci a. debere in disciplina aliqua oportet omnia, quae cognosci queunt. *Hanc* vero sub *formali ea ratione*, quae fundit de sese cognoscendi principia, cognosci, *definiri*, per *attributa modosque* expendi posse, θεωρία ipsa docebit : peculiarem a. exigere disciplinam e principio illo constat : *Dato objecto peculiari concedenda est disciplina, quae illud evolvat.*" SPh I, S. 55.

Prinzipien des Erkennens, die in der Gnostologie, komplexe, die in der Noologie behandelt werden²³³⁰.

Was die weitere Verhältnisbestimmung betrifft, so ist die Noologie dem Habitus nach später als die Gnostologie, jedoch früher im Sinn von 'in der systematischen Ordnung der Wissenschaften grundlegender' als die Metaphysik und die übrigen Disziplinen²³³¹. Diese Hierarchie begründet sich wie folgt: Die Gnostologie beschäftigt sich mit dem Scibile ohne einschränkende Bedingung (*praecise*) als solchem und unter Absehung von erkennbarem Einzelnem; der Habitus *intelligentiae* betrachtet hingegen ein bestimmtes Scibile, dasjenige nämlich, das von Gutke 'subtilitas', von Calov 'Ähnlichkeit und Verwandtschaft' der Dinge genannt wird. Wie also das Seiende als Seiendes ein besonderes Scibile ist, wenn die Natur eines Dinges (*Res*) als solche betrachtet wird, so liegt auch dann ein besonderes Scibile vor, wenn man die Verwandtschaft der Dinge erwägt²³³².

Somit vervollkommnet die Gnostologie die erste Tätigkeit des Geistes, die das einfache Erfassen der Dinge (im Begriff) betrifft, sofern diese genau zu lenken ist. Die Noologie ist der Vervollkommnung der zweiten Tätigkeit des Geistes gewidmet, die in der Zusammensetzung und Aufteilung, in zustimmenden und verneinenden Axiomen gelegen ist und das Fundament aller Überlegung (*dianoia*) darstellt²³³³.

Aus dem Grund ist es angemessen, die Noologie als *habitus Noeticus* zu bezeichnen; und sie ist allerdings der Metaphysik als *habitus Dianoeticus* voranzustellen, und umso mehr den übrigen, von der Metaphysik abhängigen Disziplinen. Bleibt hinzuzufügen, dass die Metaphysik als erste Weisheit Konklusionen aus ersten Prinzipien hervorbringt und somit erste Prinzipien des Erkennens voraussetzt.

Ein möglicher Einwand gegen die vorgenommene Zuordnung wäre die Behauptung, dass die Verwandtschaft der Dinge, so wie diese in der Noologie betrachtet wird, der ontologischen Ordnung nach später ist als das Objekt der Metaphysik: das Wesen der Dinge oder das Seiende, sofern es ist. Das aber ist falsch. Vielmehr ist sie ontologisch vorgängig, weil wir den allgemeinsten Begriff des Seienden und die transzendenten Attribute von allen, die sind, nicht abstrahieren können, außer durch die Erwägung der Verwandtschaft aller Dinge; auch könnten wir nicht allgemeinste Schlussätze aufstellen, wenn diese nicht aus ersten Prinzipien hervorgebracht wären²³³⁴.

²³³⁰ "Si quis arbitretur, ad *Gnostologiam* commode reduci posse, quae hic traduntur, is confundit *diversam cognitionem*, nimum, quae ad *primam* spectat mentis operationem, quaeque pertinet ad *secundam*; *diversa objecta*, *scibile*, *qua tale*, & *affinitatem rerum*, *qua praebet cognoscendi principia prima*, ac denique *principia cognoscendi incomplexa*, quae in *Gnostologia*, & *complexa*, quae in *Noologia* traduntur" SPh I, S. 55.

²³³¹ Hypothesis praeliminaris III: "Noologia posterior est habitu Gnostologiae, at prior Metaphysica, aliisque disciplinis." SPh I, S. 56.

²³³² "Ratio est: *Gnostologia* versatur circa *scibile praecise*, *qua tale*, & in *abstractione*, *Habitus intelligentiae* circa *scibile certum*, nimum, circa hoc scibile, quod aliis cum Dn. Gutkio *subtilitas*, nobis *affinitas & cognitio* (!) *rerum* indigitatur. Ut ergo peculiare scibile est *Ens quatenus Ens*, cum natura rei spectatur, qua talis, sic etiam peculiare id est, cum *affinitas rerum* expenditur." SPh I, S. 56.

²³³³ "Adhaec *Gnostologia* perficit *primam* mentis operationem, concernens *simplicem rerum apprehensionem*, qua eadem *κρίσις* dirigenda : at *Noologia* perficiendae *secundae* mentis operationi consecrata est, quae in *compositione* ac *divisione*, in *Axiomatibus affirmativis & negativis* sita est, ac fundamentum est omnis *διανοίας*." SPh I, S. 56. Vgl. oben S. 475, Punkt 2.

²³³⁴ "Unde commode dicitur *habitus Noeticus*; ac praemittenda omnino *Metaphysicae* ceu *habitu Dianoetico*, ac multo magis coeteris ab illa dependentibus : *Adde* quod Metaphysica conclusiones e primis principiis eliciat, ceu *sapientia prima*; quocirca praesupponit jam *prima cognoscendi principia*. Nec vero

Daraus ergibt sich die vierte Vorausannahme, welche die charakteristische Zuordnung von Gnostologie, Noologie und Metaphysik mit einem in der lutherischen Orthodoxie dann tradierten Bildausdruck beschreibt: Die Noologie zusammen mit der Gnostologie sind gewissermaßen *Ratgeber* der Königin der Wissenschaften, der Metaphysik²³³⁵.

Sie leiten nämlich dieselbe in der Ausübung ihres königlichen Amt an, damit sie zum einen in der Abstraktion des Seienden definieren kann, zum anderen, damit sie aus ersten Prinzipien alles hervorholt und ableitet. Ersteres ist in einer allgemeinen und abstraktesten Disziplin von höchster Notwendigkeit, damit ein Begriff angemessen ausgebildet wird; in diesem Zusammenhang ist auch das Verständnis von Analogie und Hervorragendheit zu erwägen. Dass auch das Zweite erfordert ist, bestimmt die Natur der ersten Weisheit. Man hat jedoch auseinander zu halten: Das eine ist die Lenkung, die die Metaphysik in Bezug auf die unteren Wissenschaften ausübt, nämlich Anweisungen gebend, wie es einer Königin eigentümlich ist. Das andere ist die Leitung der Gnostologie und des Habitus *Intelligentiae* bezogen auf die Metaphysik selbst, nämlich beratend, oder wie beschaffen immer die Empfehlungen von Beratern bezüglich einer herrschenden Königin sein mögen; also eine zusätzliche Tätigkeit, die dennoch nötig ist. Die Königin regiert mit Gesetzen, der Ratgeber mit kluger Einsicht²³³⁶.

Nachdem die Existenz der Noologie und ihr Verhältnis zu Gnostologie und Metaphysik behandelt sind, folgt die voraus laufende Betrachtung des Objektes der Noologie (*praecognitio objecti*) durch die Noologie selbst. "Das Objekt des Habitus *Intelligentiae* ist die Verwandtschaft (der Dinge), insofern sie die ersten Prinzipien des Erkennens darbietet"²³³⁷. Diese Vorüberlegung kann in keiner anderen Wissenschaft geschehen, da die Noologie ihr Objekt nicht von einer ihr vor geordneten Wissenschaft als 'vorgängig bekannt Gemachtes' übernimmt²³³⁸.

Als Name der Wissenschaft ist nach Calov *affinitas rerum* der *subtilitas* wegen der Eindeutigkeit der Bedeutung vorzuziehen. *Subtilitas* ist philosophisch vorgeprägt und hat neben der hier zugrunde gelegten, andere homonyme Bedeutungen²³³⁹.

affinitas rerum, qua hic spectatur, est posterior *quidditate rerum*, vel *Entis qua Ens* est, *objecto* Metaphysicae : sed prior hactenus est eodem, in quantum sc. abstrahere non possumus *Entis notionem communissimam & attributa transcendentia* ab omnibus, quaecunque sunt, nisi intuitu *cognitionis rerum omnium*, nec statuere conclusiones *universalissimas*, nisi e *primis principiis* eruantur." SPh I, S. 56-57.

²³³⁵ Hypothesis praeliminaris IV: "Noologia una cum Gnostologia Consiliarii quidam sunt Reginae scientiarum, Metaphysicae." SPh I, S. 57.

²³³⁶ "Dirigunt quippe eandem in administratione *muneris Regii*, partim ut in *abstractione Entis* definiat, partim ut e *primis principiis* omnia repetat, & deducat : *illud* maxime necessarium est in universali disciplina, & abstractissima, ut *conceptus adaequatus* formetur, ubi etiam ratio *analogiae & eminentiae* pensi habenda : *Hoc* itidem requiri, natura *primae sapientiae* dicitur. Alia autem est *directio Metaphysicae* respectu *inferiorum* disciplinarum nimirum *κυρωτάτη ἐξοχική autoritativa, Reginae propria, alia Gnostologiae & Habitus Intelligentiae* respectu ipsius *Metaphysicae*, nimirum *βουλευτική consultativa*, vel qualis est *consiliariorum* respectu *Reginae imperantis*. *Illa* dirigit *legibus*, *haec* v. *Consiliis*" SPh I, S. 57.

²³³⁷ "Hypothesis praeliminaris V: Objectum Habitus *Intelligentiae* est *affinitas*, qua praebet cognoscendi prima Principia." SPh I, S. 57.

²³³⁸ "Necessum ... est, ut praecognoscat ipsa Noologia suum objectum, cum id quidem ab alia *superiori* disciplina praecognitum accipere nequeat." SPh I, S. 57.

²³³⁹ Näheres dazu SPh I, S. 58. *subtilitas* ist, wie in der Einführung bemerkt, ein in der Renaissancephilosophie beanspruchter philosophischer Terminus; dazu oben S. 414.

Dass eine solche Verwandtschaft gegeben sei, ist offensichtlich, wenn man die Res miteinander vergleicht. Sie sind nämlich nicht unendlich voneinander unterschieden, sondern unterhalten irgendeine Ähnlichkeit untereinander²³⁴⁰. Dass und wie aus diesem Vergleich erste Prinzipien folgen, zeigt die vorliegende Ausarbeitung und Darstellung dieses Habitus.

Das Objekt der Noologie ist auch Disziplin begründend, denn es ist als eigenständiges Objekt erwiesen und damit in keiner anderen Wissenschaft für ein anderes Objekt Prinzip, Gattung oder spezifizierender Modus²³⁴¹.

In Frage käme höchstens, dass die *affinitas rerum* eine Affektion des Objektes der Metaphysik oder der Gnostologie ist. Das trifft aber in beiden Fällen nicht zu. Denn die Bestimmtheiten des *ens qua ens* sind immer einfache oder disjunkte Bestimmtheiten von einzelner Seiendem; und diese lassen keine ersten Prinzipien von sich ausgehen oder begründen sie nicht von sich aus²³⁴².

Die Bestimmtheiten des Objektes der Gnostologie hingegen, Hervorragendheit qua Unverwechselbarkeit (*eminentia*) und aussagbare Eigenschaftlichkeit (*praedicamentalitas*) sowie Univokation und Analogie, sind auf das *Scibile* als solches bezogen. Zu jenen Bestimmtheiten kann die *affinitas rerum* jedoch nicht zählen, da sie ihrer Natur nach die Verwandtschaft zwischen mehreren *scibilia* ist; auch werden die Bestimmtheiten des *Scibile* in der Gnostologie nicht darauf hin betrachtet, ob und inwiefern sie erste zusammengesetzte Prinzipien des Erkennens hervorbringen, sondern in ihrer Eigenschaft als Attribute des *Scibile*, die als solche wiederum die unzusammengesetzten Prinzipien des Erkennens wie Begriff und Habitus voraussetzen; mit anderen Worten – sie werden nicht danach betrachtet, inwiefern sie die zusammengesetzten Prinzipien aller Erkenntnis an die Hand geben²³⁴³.

Vielmehr hat das Objekt der Noologie seine eigenen Prinzipien, Affektionen und Modi²³⁴⁴.

Die abschließende Hypothese klärt als 'wissenschaftstheoretische' Folgefrage die Aufteilung und den Zusammenhang der Noologie mit den praktischen und instrumentellen Wissenschaften. Calov argumentiert gegen Alsted dafür, dass "die komplexen praktischen Prinzipien des Erkennens ebenso wie die instrumentalen Prinzipien keine eigenständige Wissenschaft

²³⁴⁰ "*Dari ... ejusmodi affinitatem, dubitari nequit, cum res inter se componuntur, cum non distent ab invicem in infinitum, sed cognationem aliquam inter se alant.*" SPh I, S. 58.

²³⁴¹ "*Non esse eam (cognatio rerum, qua ex ea redundat prima cognoscendi principia) objecti alicujus principium, vel speciem aut modum contrahentem.*" SPh I, S. 58.

²³⁴² "*Istae (affectiones objecti Metaphysicae) ... sunt unitae aut disjunctae, inter quas nullum locum habet : nec principia prima de se fundunt, sed, per principia prima confirmantur de suo objecto.*" SPh I, S. 58. Diese alternative Übersetzung trägt dem Umstand Rechnung, dass Calov den Sachverhalt einmal wie hier mit *fundere*, dann aber auch mit *fundare* beschreibt (SPh I, S. 60, erste Erläuterung der Definition; Anm. 2348); die gemeinte Sache bringen beide Verben jeweils nuanciert zum Ausdruck, so dass nach dem vorliegenden Textbestand unentscheidbar ist, welche bzw. ob eine Übersetzung allein Calovs Intention wiedergibt.

²³⁴³ "*Hae vero affectiones (objecti Gnostologiae) revocandae sunt ad scibile, qua tale, ac cum eo retrocurrunt; at talis non est affinitas rerum, quae est cognatio inter plura scibilia, vel potius res ipsas : nec spectantur illae in Gnostologia, qua gignunt principia cognoscendi prima complexa, sed qua sunt attributa scibilis, supponentia principia cognoscendi incompleta, non a. in quantum subministrant complexa omnis cognitionis principia.*" SPh I, S. 58.

²³⁴⁴ "*sua habeat affinitas principia, affectiones, modos*" SPh I, S. 58.

benötigen, die vom *Habitus intelligentiae* unterschieden wäre", sondern auf ihn zu beziehen und in ihm theoretisch zu begründen sind²³⁴⁵.

3.3 Die noologischen Regeln über die Verwandtschaft der Dinge im Allgemeinen²³⁴⁶

Der allgemeine Teil beginnt mit der Untersuchung des Objektes der Noologie. Calov bestimmt es wie folgt: "Die enge Beziehung der Dinge (*affinitas rerum*) besteht in der Verwandtschaft der seienden, miteinander verglichenen Dinge, die weder als gänzlich unähnliche noch als schlechthin ähnliche wahrgenommen werden; aus dieser Beobachtung gehen die ersten komplexen Prinzipien des Erkennens hervor"²³⁴⁷.

Die *affinitas rerum* wird damit erstens bestimmt durch Verwandtschaft (*cognatio*). Denn es besteht eine Beziehung, deren Grundlage die Verhältnismäßigkeit der Dinge zueinander ist; nämlich die Beziehung einer Kreatur zu einer anderen und der Kreaturen zu Gott dem Schöpfer.

Mit dem Vergleich einer Verhältnismäßigkeit mit der anderen ist, wie dann im speziellen Teil der Noologie ausgeführt, zugleich ein tragfähiger Begründungsmodus für die Prinzipien der praktischen und instrumentellen Disziplinen gegeben²³⁴⁸.

Aus diesem Grund wird die Wahrnehmung der Übereinstimmung und der Nichtübereinstimmung oder auch der Ähnlichkeit und der Unähnlichkeit der Dinge untereinander der Definition zu Recht hinzugefügt, weil die Dinge qua Wahrnehmung weder als völlig unähnlich noch als gänzlich ähnlich aufgefasst werden.

Die Richtigkeit der Wahrnehmung bestätigt sich, wenn man sich klar macht, warum Gott weder etwas ihm völlig Ähnliches noch etwas ihm völlig Unähnliches schaffen konnte. Was Gott völlig gleich ist, müsste nämlich gleichfalls ungeschaffen und unbegrenzt sein. Dass aber in irgendeiner Hinsicht geschaffen und von Gott hervorgebracht zu sein – was für die Schöpfungsgegenstände sämtlich zutrifft – dasselbe sei wie ungeschaffen und unendlich, führt in einen Widerspruch.

Das völlig Unvergleichbare wäre dagegen nicht-Seiendes. Aber ein von Gott hervorgebrachtes non-ens zu sein, hat gleichfalls einen Widerspruch in sich. Es lässt sich also eine gewisse Übereinstimmung zwischen denjenigen Dingen, die sind, unter dem Gesichtspunkt, dass sie Seiende sind (*quae sunt sub Entitatis ratione*), wahrnehmen, sofern alles, was ist, vom Nicht-Sein unterschieden und entfernt ist; und wiederum eine gewisse Unähnlichkeit, sofern sich die Geschöpfe voneinander und von Gott dem Schöpfer unterscheiden²³⁴⁹.

²³⁴⁵ "Principia complexa cognoscendi practica perinde ut & Instrumentalia non requirunt peculiarem ab habitu *Intelligentiae* disciplinam, sed ad eundem revocanda veniunt." SPh I, S. 59. Calov setzt sich hier besonders mit Alsteds Aufteilung der Wissenschaften auseinander.

²³⁴⁶ "Praecepta Noologica. Pars Generalis de affinitate rerum in genere." SPh I, S. 59.

²³⁴⁷ "Affinitas rerum, est rerum, quae sunt, inter se comparatarum *cognatio*, quae nec prorsus dissimiles, nec omnino similes deprehenduntur e // qua animadversione redundant principia prima cognoscendi complexa." SPh I, S. 60.

²³⁴⁸ "Definitur a. *affinitas rerum* (1) per *cognitionem*, quia *relatio* quaedam est, cujus *fundamentum* est *proportionalitas* rerum inter se, puta creaturae unius ad aliam, & creaturarum ad DEUM creatorem, *ratio fundandi*, collatio unius proportionalitatis cum altera." SPh I, S. 60.

²³⁴⁹ "Ideoque additur animadversio convenientiae & disconvenientiae, vel similitudinis & dissimilitudinis rerum inter sese, qua nec plane dissimiles, nec omnino similes deprehenduntur. Quandoquidem animadvertere

Das sind massive ontologische Setzungen, mit denen Calov hier aufwartet. Die Verwandtschaft der Dinge beruht auf einer Verhältnismäßigkeit, die zwischen allen Dingen, der Geschöpfe untereinander ebenso wie der Geschöpfe zu Gott dem Schöpfer unter dem ontologischen Gesichtspunkt ihrer Seiendheit (sub Entitatis ratione) besteht. Diese Verhältnismäßigkeit dokumentiert sich in der Wahrnehmung faktisch als das Auffassen der Übereinstimmung – eventuell müsste man Calovs Intention sogar mit 'Harmonie' wiedergeben – und der Nicht-Übereinstimmung, welche zwischen allen Dingen besteht. Dies Wahrnehmen, zu dem sich Calov selbst die Erlaubnis gibt (quandoquidem animadvertere liceat), hat seinen Grund in den ontologischen Vorgaben, die auch für Gott den Schöpfer gesetzt sind: Gott *konnte* nichts schaffen, das ihm völlig gleich oder ganz und gar ungleich wäre, weil kein geschaffenes Seiendes zugleich ungeschaffen und ewig, kein Nicht-Seiendes zugleich qua Schöpfung 'ins Sein gestellt' werden kann. Calov verschärft damit Gutkes Begründung der ontologischen Zusammengehörigkeit alles Seienden. Denn nach Gutke wollte (voluerit) Gott nichts ihm Gleiches oder Ungleiches erschaffen²³⁵⁰; anders als Calovs Begründung belässt Gutkes Formulierung Gott die Freiheit alternativer Möglichkeiten. In seiner Annahme, die Grenzen erkennen zu können, die dem göttlichen Vermögen qua ontologischer Paradoxie gesetzt seien, sprechen sich bei Calov wohl frühneuzeitliche Anmaßungen aus; jedenfalls ist er hiermit nahe bei Leibniz.

Doch wie immer Calovs Bestimmungen geistesgeschichtlich einzuordnen sind, systematisch von Belang sind die ontologischen Prämissen, welche in ihnen deutlich werden. Calov sagt: Die Gesamtheit des Seienden hat seine Vergleichbarkeit darin, dass es vom Nichtsein unterschieden ist. Damit gerät Calov in die Schwierigkeit, dass er das Non-Esse 'hypostasiert', entweder als ein Drittes, dem geschaffenes und ungeschaffenes Seiendes gleichbezüglich gegenübersteht oder als denjenigen 'ontologischen Ort', von dem das Seiende entfernt ist (omnia, quae sunt a non esse ... elongata sunt). Dies aber ist ein Widerspruch, ein nicht-Seiendes zu sein – wobei Calov auch erklären müsste, nach welchen Gesetzen des Erkennens entgegen den Festlegungen der Gnostologie, die das Non-Ens aufgrund der Angleichung des Verstandes an das Erkannte als prinzipiell unerkennbar aus dem Bereich des Erkenntnismöglichen ausgeschieden hat, nun das 'non esse' als Gegenüber des Seienden bestimmt werden kann. Doch auch wenn

liceat, cur DEUS non plane sibi simile nec plane dissimile creare potuerit : Quod n. *plane simile* DEO est, id aequè *in creatum ac infinitum* esse oportet, at *creatum* aliquid & *productum* esse a DEO, & *in creatum ac infinitum* idem esse, contradictionem implicat : Si *plane dissimile* foret, *Non Ens* esset : at *productum* esse a DEO *non Ens* itidem contradictionem involvit. Deprehenditur ergo quaedam *convenientia eorum*, quae sunt sub Entitatis ratione, quatenus omnia, quae sunt, a non esse discedunt, & elongata sunt : ac rursus quaedam *dissimilitudo*, quatenus creaturae a se invicem, & a DEO creatore differunt." SPh I, S. 60.

²³⁵⁰

Vgl. SPh I, S. 60.

man das 'non esse' nicht so stark liest, sondern als 'alternative Möglichkeit' zum faktischen Seinsbestand versteht, führt die Formulierung Widersprüchliches herauf. Gott kann qua Definition als increatum nicht 'nicht sein'; das bedeutet: er steht dem 'non esse' als Möglichkeit in anderer Weise – nämlich gar nicht – gegenüber als die Schöpfungsgegenstände. Wenn man die Terminologie des 'non esse' aufgreifen wollte, müsste man Schöpfer und Geschöpf eher auf die Weise ins Verhältnis setzen, dass man vom Schöpfer als Nichtseiendem der Schöpfung bzw. von der Schöpfung als dem Nichtseienden Gottes spricht.

Unabhängig von der Frage, ob sich das 'non esse' als 'tertium comparationis' der Seiendheit des Schöpfers und des Geschöpfes installieren lässt, ist der Sachverhalt zu reflektieren, dass Gott in anderer Weise als 'Ens' zu beschreiben ist als die Geschöpfe. In Gott sind Essenz und Existenz, Sein und Vollzug des Seins identisch, die Geschöpfe hingegen können als Essenzen ohne 'Seinsvollzug' bestimmt werden. Mit anderen Worten: Die Rede vom 'Sein Gottes' meint immer qualifiziertes Sein, 'Sein in höchster Steigerung', nie aber eine qua Abstraktion gewonnene Wesensbestimmung durch 'essentiell' qualifizierende Beschaffenheiten. Damit hat die Rede von Gott als Seiendem immer den Bezug auf Gott als konkreten Vollzug seines Wesens 'zu sein', während die Rede von den Geschöpfen als Seienden auf wesensbestimmende Merkmale hin abstrahiert. Das bedeutet letztlich, dass von Gott und den Geschöpfen als Seienden mit verschiedenen 'Typen von klassifizierenden' Begriffen gesprochen wird, nämlich von Gott mit einem Konkretum, von den Geschöpfen mit einem Abstraktum. Da Calov in keiner Weise andeutet, dass diese Verschiedenheit die verschiedenen 'Typen von Seienden' in grundlegend anderer Weise qualifiziert, kann man fast vermuten, das Seiende (ens) sei ein alles umfassender Beschreibungsbegriff, welches die jeweiligen Seienden, ob ungeschaffen oder geschaffen, als charakteristische Konkretionen modifizieren.

Einem solchen Verständnis würde es entsprechen, dass Calov mit seiner Bestimmung aller Dinge als Seiender die Unterscheidung zwischen Ens creatum und Ens increatum einebnet. Grundlegend qualifizierend für das ens creatum ist nicht sein Geschaffen-Sein und seine Abhängigkeit, sondern seine 'Entfernung vom nicht-Sein'. Doch sehr wohl können die geschaffenen Dinge, die aus Nichts 'geworden' sind und ontologisch Instabile bleiben, als non entia im Vergleich zur unabhängigen und ewigen Seinsfülle Gottes verstanden werden.

Eine weitere Herausforderung dürfte darin bestehen, dieses 'Denkmodell' der 'Ontologisierung der Schöpfung' mit dem Verständnis Gottes als voluntatives Gegenüber zur Schöpfung stimmig zu vermitteln.

Nun weiter im Text: Aus dem Wahrnehmen dieser Ähnlichkeit und Unähnlichkeit gehen die ersten komplexen Prinzipien des Erkennens hervor, oder auch allgemeinste Axiome, mit denen jede Erkenntnis, die aus dem Buch der Natur geschöpft wird, beginnt.

Diese Einschränkung ist wichtig. Denn für das, was aus dem Buch der Schrift gewonnen wird, gilt eine andere Begründungsform, weil sie sich nicht auf menschliche Überlegung stützt, sondern allein auf göttliche Offenbarung. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass jene dieser Beistand leistet, sofern wir durch die Natur zur Schrift hingeführt werden. Auf welche Weise jene zusammengesetzten Erkenntnisprinzipien und Axiome aus der Verwandtschaft der Dinge hervorgehen, wird später gezeigt werden, wenn erläutert ist, was erste Prinzipien sind²³⁵¹.

Das Objekt der Noologie hat damit als materialen Aspekt die Verwandtschaft der Dinge, die einander weder völlig ähnlich noch voneinander völlig verschieden sind; der formale Aspekt besteht darin, dass aus jener Wahrnehmung die ersten Prinzipien des Erkennens ermittelt werden²³⁵².

Jene Verwandtschaft begründet das Objekt der Noologie noch nicht vollständig, da sie auch in anderen Wissenschaften, wie etwa der Metaphysik, Grundlage der Erwägung sein kann. Erst die hinzukommende formale Bestimmung, also die Erhebung der ersten Prinzipien des Erkennens, durch die die Gemeinsamkeit des materialen Objektes eingeschränkt wird, präzisiert die *affinitas rerum* zum Objekt der Noologie²³⁵³.

Jene ersten Prinzipien des Erkennens sind allgemeinste und ihrer Natur nach bekannteste Axiome, von denen jede Erkenntnis, die aus der Natur gewonnen werden kann, abhängt²³⁵⁴. Hierbei geht es nun um die zusammengesetzten Prinzipien des Erkennens selbst, nicht mehr um die unkomplexen Prinzipien der Gnostologie, die das Gegebensein und den Vollzug der menschlichen Erkenntnis betreffen²³⁵⁵.

Bezeichnet werden sie als Axiome oder allgemeingültige Einsichten (*κοινὰ ἐννοιαί*; *notitiae communes*²³⁵⁶). Das bedeutet, die Noologie ist die Lehre von den *notitiae communes* insgesamt.

Charakterisiert sind sie durch folgende Eigenschaften:

1. Sie sind allgemeinste Prinzipien (*communissima*), bezogen auf die von ihnen abhängigen Schlusssätze²³⁵⁷.

²³⁵¹ "Atque inde fluunt *prima principia cognoscendi complexa, seu axiomata universalissima*, quibus innititur omnis cognitio e *libro naturae* derivata. E *libro*, inquam *naturae*: Namque ejus, quae e *Scripturae* libro petitur, diversa est ratio, quippe quae non nititur *rationatione* humana; sed sola *revelatione divina*, licet *ista* huic adminiculetur, quatenus per *na-turam* deducimur ad *Scripturam*. Quomodo a. illa redundant e cognitione rerum, postmodum docebitur, ubi quid principia prima sint, explicatum fuerit." SPh I, S. 61.

²³⁵² "Objecti itaque hujus materiale est rerum cognatio, quae nec plane similes, nec plane dissimiles sunt ab invicem : formale est, quatenus ex animadversione illa eruuntur *prima cognoscendi principia*." SPh I, S. 61.

²³⁵³ "*Illa* n. cognatio nondum plene constituit & absolvit hoc objectum : cum etiam ea in aliis possit disciplinis pensi haberi, v.g. in *Metaphysicis* : at accedente formali ratione, qua communitas hujus objecti restringitur, propria fit hujus disciplinae, nec ad alias refertur." SPh I, S. 61.

²³⁵⁴ "*Prima cognoscendi principia* sunt axiomata *communissima* & per se *notissima*, e quibus omnis cognitio, quae per naturam haberi potest, dependet." SPh I, S. 61.

²³⁵⁵ "*De principiiis essendi* cognitionis humanae vel *incomplexis* actum est, cum principia τοῦ γνωστοῦ vel *cognoscibilis* expendimus : *hic principia complexa* vel *cognoscendi* attendimus." SPh I, S. 61.

²³⁵⁶ Zur Erläuterung vgl. oben im Kapitel über die Natürliche Theologie S. 358, Anm. 1792.

²³⁵⁷ "*hic principia complexa* vel *cognoscendi* attendimus. Dicuntur ... *communes notitiae*, suntque (1) *communissima*, respectu conclusionum inde dependentium." SPh I, S. 61.

2. Sie sind ihrer Natur nach die bekanntesten (*per se notissima*). Denn sie bestehen allein aus Begriffen. Deshalb werden sie auch als Einsichten des einfachen Erfassens bezeichnet. Denn sie werden weder durch diskursives Denken gewonnen noch durch Ableitung aus höheren Prinzipien; vielmehr werden sie rein aus der Erläuterung der Begriffe deutlich. Sie mögen durch Induktion bestätigt werden, nicht aber durch Beweis²³⁵⁸.

3. Sie werden als ἀναπόδεικτα bezeichnet, weil sie eines Beweises nicht bedürfen, sondern oberhalb jedes aus Allgemeinerem ableitenden Beweises stehen²³⁵⁹.

4. Schließlich heißen sie ἀναντίρρητα, weil der Widerspruch gegen sie außerhalb jedweder Kontroverse steht und kein vernünftiger Mensch sie jemals bestreitet²³⁶⁰.

Sie heißen erste und unmittelbare Prinzipien bezogen auf die Schlussfolgerungen, die aus ihnen abgeleitet werden als zweite und mittelbare Wahrheiten, gewonnen aus den ersten und unmittelbaren. Daher hängt jedwede Erkenntnis, die aus der Natur gewonnen werden kann, von ihnen ab; nicht hingegen diejenige, die aus der Schrift geschöpft wird. Denn die theologische Erkenntnis besitzt als erstes Prinzip IEHOVA DIXIT²³⁶¹.

Hieraus werden darüber hinaus die Bestimmtheiten (*affectiones*) der ersten Prinzipien deutlich. Diese sind (i) Wahrheit (*veritas*; da die Prinzipien erste Wahrheiten sind), (ii) Notwendigkeit (*necessitas*; da sie jedem zwingenden Beweis überlegen sind) und (iii) Vorgängigkeit (*prioritas*; da von ihnen jede Erkenntnis abhängt). Daraus folgt (iv) die Gemeinsamkeit (*communitas*; weil sie bei allen Einsichten dieselben sind) und (v) Harmonie und Übereinstimmung (*harmonia ac conformitas*; weil sie einander auf keine Weise entgegenstehen können und es immer nur eine Wahrheit von einer Sache gibt)²³⁶².

Von den ersten Prinzipien sind die einen in absoluter Hinsicht erste Prinzipien, andere in abgeleiteter Weise. Jene sind schlechthin allgemeinste Prinzipien, diese in weniger allgemeiner Hinsicht²³⁶³.

Der hohe systematische Stellenwert der ersten Prinzipien wird daran deutlich, dass Calov ihre Bezeichnung als 'Samen der Ewigkeit' zustimmend zitierend benennt. Allerdings schränkt er diese allgemeine Auszeichnung umgehend präzisierend ein: Die Bezeichnung der Prinzipien der Noologie als erste Prinzipien geschieht in analoger Weise. Denn manche erste

²³⁵⁸ "*per se notissima* : quia e solis terminis constant, ideo dicuntur *simplici intelligentia apprehendi*, quia sc. *discursu* opus non est, & *ratiocinatione* ab eadem ex ulterioribus principiis demonstranda, sed e *nuda terminorum explicatione* dispalescunt, aut per *inductionem* etiam confirmantur, non vero per *demonstrationem*." SPh I, S. 61.

²³⁵⁹ "ἀναπόδεικτα dicuntur, quod demonstratione non egeant; sed omni demonstratione *superiora* sint." SPh I, S. 61.

²³⁶⁰ "ἀναντίρρητα, quod extra controversiam posita a nemine illis contradici queat ... in confesso eadem sunt penes omnes sana mente praeditos." SPh I, S. 62.

²³⁶¹ "Dicuntur ... *prima & immediata* respectu *Conclusionum*, quae inde deducuntur, ceu *secundae & mediatæ veritates*, e primis & immediatis. Proinde omnis cognitio, quae e *natura* habetur, ab illis dependet, non item ea, quae e *Scriptura* hauritur ... cum in Theologia hoc primum sit principium, IEHOVA DIXIT (Verweis auf V. Instit. Theologic. προλεγομ. c.2.)." SPh I, S. 62.

²³⁶² "Patent v. hinc *affectiones* primorum principiorum ultro : nimirum *veritas*, cum sint *primæ veritates*; *necessitas*, cum sint quavis necessaria *demonstratione superiores*, & *prioritas*, cum ex illis omnis cognitio dependeat. E quibus elicitur *communitas*, quod apud omnes eadem sint ... & *harmonia* principiorum ac *conformitas*, quod nullo modo sibi contraria esse possint, quia *plus uno verum esse nequit*." SPh I, S. 62.

²³⁶³ "Principia prima alia sunt absolute prima, alia secundum quid. Illa simpliciter universalissima sunt, haec minus universalia." SPh I, S. 62.

Prinzipien sind im grundlegenden und ausgezeichneten Sinn erste Prinzipien und erhalten diese Bezeichnung in bevorzugtester Weise.

Andere werden aufgrund einer bestimmten Hinsicht als erste Prinzipien bezeichnet, wenn sie nämlich in irgendeiner Abhängigkeit zu jenen stehen. Das sind dann diejenigen Prinzipien, die im besonderen Teil auseinandergesetzt werden. Diese werden allein insofern erste Prinzipien genannt, weil sich auf sie die Theoreme der theoretischen und praktischen Disziplinen stützen, obwohl sie sich selbst auf grundlegend erste Prinzipien beziehen, wie sie hier im allgemeinen Teil dargestellt werden.

Doch auch unter diesen gibt es eine gewisse Ordnung und Abhängigkeit. Müsste man daher in aller Strenge den Ausdruck des ersten Prinzips verwenden, bliebe nur ein einziges principium primum κατ' ἔξοχὴν zurück, das so genannte Fundament des Widerspruchs²³⁶⁴.

Dennoch gibt Calov zwei in dieser Form ausgezeichnete erste Prinzipien oder Axiome an, die im eigentlichen Sinn 'Samen der Ewigkeit' sind. Deren erstes lautet: Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist (Impossibile est, idem simul esse, & non esse)²³⁶⁵. Dieses Prinzip ist unbestritten²³⁶⁶ das erste (primum) und allgemeinste (universalissimum) Prinzip. Denn es gründet sich auf allgemeinste Ausdrücke, zu sein (esse), den grundlegendsten und äußersten Gegensatz (oppositione prima ac suprema), der zwischen Sein (esse) und Nicht-Sein (non esse) besteht und deren stärksten Abstand voneinander (fortissima ab invicem remotio)²³⁶⁷. Seine Beweisstärke und sein Charakter als letztliche Grundlage zeigen sich auch daran, dass jeder Beweis der Unmöglichkeit letztlich auf diesen Grundsatz zuläuft²³⁶⁸.

Aristoteles hatte ebenfalls den sogenannten Satz vom Widerspruch als fundamental gültiges Prinzip für Sein und Erkennen bestimmt²³⁶⁹. Er sei von Natur aus das Prinzip aller anderen Axiome²³⁷⁰. Neu gegenüber Aristoteles

²³⁶⁴ "dicuntur ... *semina aeternitatis*. Quod nomen *analogum* est, quandoquidem *principia prima* alia sunt πρῶτως ita dicta, quae nomen hoc *per prius* participant, alia δευτέρως *secundum quid prima* dicuntur, quae dependentiam ab istis aliquam habent : qualia sunt, quae in *parte speciali* expendenda : quae eatenus solum *prima* dicuntur, quod illis Theoremata disciplinarum *Theoreticarum & Practicarum* innitantur, utut alia κυριωτάτους *prima* dicta agnoscant principia, quae scil. hic in *parte generali* sistuntur. Quid quod etiam in *his* detur quidam *ordo*, & dependentia quaedam, ideoque si in rigore vocem *primi principii* accipere debeamus, *unicum* pene relinquetur *principium primum* solum κατ' ἔξοχὴν ita dictum, *fundamentum Contradictionis*." SPh I, S. 63.

²³⁶⁵ Axioma I: "Impossibile est, idem simul esse, & non esse." SPh I, S. 63.

²³⁶⁶ Dass die Geltung dieses Satzes als erstes Prinzip nicht derart unumstritten ist, wie Calovs Formulierung suggeriert, zeigt Calovs Auseinandersetzung mit den Vorschlägen anderer Theoretiker für erste Prinzipien. Vgl. dazu SPh I, S. 64.

²³⁶⁷ "Hoc *primum* citra controversiam & *universalissimum* est *principium*, quod e terminis *universalissimis* constat, *esse*, & *oppositione prima ac suprema*, quae est inter *esse & non esse*, eorundemque *fortissima ab invicem remotio*." SPh I, S. 64.

Calov beansprucht, dass in seiner Formulierung des ersten grundlegenden Prinzips die Gegenbegriffe am stärksten und wirksamsten (fortius et efficacius; SPh I, S. 64) voneinander entfernt sind. Dies belegt er durch eine kritische Untersuchung der von anderen Theoretikern eingebrachten Fundamentalprinzipien (z.B. Antonius Andreae: "Omne Ens est Ens" und Alsted: "Ens non est non-Ens"). Diese Auseinandersetzung belegt, dass die Frage zu Calovs Zeit theoretisch breit diskutiert wurde.

²³⁶⁸ "omnis deductio ad impossibile in hoc tantum sistat, quod sequatur idem simul esse & non esse, & quam diu ad hoc deducitur, non esse satis demonstratam impossibilitatem." SPh I, S. 64.

²³⁶⁹ Vgl. Aristoteles (Metaphysik), Buch Gamma, 1005b19ff. und 33f.: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ

²³⁷⁰ φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων; Aristoteles (Metaphysik), Buch Gamma, 1005b33-34.

ist, dass bei Calov dieses Prinzip aus der Wahrnehmung der Verwandtschaft der Dinge hervorgeht. Denn was ist, ist dadurch, dass es ist, vom Nicht-Sein entfernt. Aus dem Vergleich der Dinge lässt sich nämlich erfassen, dass zwischen den geschaffenen Dingen ein Analogieverhältnis und eine Übereinstimmung hinsichtlich ihres ontologischen Bestandes gegeben ist; und auch der Grund dafür lässt sich erkennen, warum Gott nicht etwas ihm völlig Gleiches oder Ungleiches hervorbringen konnte: Weil nicht ein und dasselbe sein und in diesem Sein zugleich nicht sein kann; oder anders gesagt: es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich ist und nicht ist; und damit ist die Wahrnehmung gegeben, dass, *was immer ist, dadurch, daß es ist, nicht nicht sein kann*²³⁷¹.

Das sind ontologisch und theologisch fundamentale Aussagen. Wenn Calov das Vermögen Gottes, etwas ihm gänzlich Gleiches oder völlig Ungleiches hervorzubringen, durch die ontologische Paradoxie des 'Zugleich von Sein und Nichtsein' eingeschränkt erkennt (*causam animadvertimus, cur non potuerit DEUS*), ist daran folgendes frappierend: Diese Einsichten sollen qua *notiones communes* der natürlichen Vernunft zugänglich sein. Die Härte dieser Aussage wird noch deutlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass, wie oben bemerkt, in der Noologie die Erkenntnisbereiche von Vernunft und Offenbarung streng gegeneinander abgeschlossen sind. Dennoch sollen diese ontologischen Fundamentalbestimmungen auch in *divinis* gelten. Das impliziert zwangsläufig die Frage, woher denn bekannt ist, dass die qua natürlicher Vernunft erschlossenen Grundbestimmungen des Seinsbegriffes in das Sein Gottes 'hineinverlängert' werden dürfen; als sei über den Begriff des *Ens* ein Zugang zum Sein Gottes eröffnet, dessen Verifizierung der Offenbarung durch das Evangelium nicht bedarf.

Das zweite von Calov genannte Erkenntnisprinzip, die Grundforderung der ontologischen Eindeutigkeit bzw. Selbigkeit einer *Res*, lautet: Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich (als identisches) ist und mit anderen vermischt ist²³⁷². Nach der primär gesetzten Scheidung von *esse* und *non-esse* (Axiom 1) beharrt Calov auf der gleich grundlegenden Unterscheidung des *idem* von allen *alia*, weil offensichtlich das *aliud* in gewisser Weise als Stellvertreter des *non-esse* gilt.

Die Erläuterungen dieses zweitgenannten Prinzips bekunden dessen Rang: Es kann nach Calov in gewisser Hinsicht als 'erstes' und allgemeines Prinzip bezeichnet werden, jedoch nicht in dem Maße, wie das vorige, da es aus jenem abgeleitet und bestätigt zu werden vermag. Es entsteht nämlich aus derjenigen Betrachtung der *affinitas rerum*, durch die wir erfassen, dass die Dinge untereinander eine Verwandtschaft haben, ohne jedoch miteinander vermischt zu sein.

²³⁷¹ "Id vero redundare dicimus, ex *animadversione affinitatis rerum* : quia quae sunt, eo ipso, quod sunt, a non esse elongata sunt; Deprehendimus quippe e collatione rerum ideo analogiam esse, ac convenientiam inter res creatas, ac causam, cur non potuerit DEUS aliquid sibi prorsus simile, aut prorsus dissimile producere, hanc animadvertimus, quia *idem simul esse ea non esse non potest, vel impossibile est, idem simul esse & non esse* : adeoque animadvertimus *quodlibet quod est, eo ipso, quod est, non posse non esse*." SPh I, S. 65.

²³⁷² Axioma II: "Impossibile est idem simul esse, & cum aliis confusum esse." SPh I, S. 65.

Der sowohl religiöse wie rationale Glaubenssatz lautet: Gott und die Natur schrecken vor der Vermischung zurück. Alles, was ist, je nach dem, welche Qualität von Sein zu haben ihm gebührt, kann nicht etwas anderes sein, sondern besitzt sein ihm gebührendes Sein. Hätte es umgekehrt nicht das ihm gebührende Sein, sondern wäre mit anderen vermischt, wäre es zugleich und wäre wieder nicht, was unmöglich ist. So etwa, wenn gesagt würde: Der Mensch habe nicht sein ihm gebührendes Menschsein, dem gemäß er ein animal rationale ist, sondern ein mit anderem vermischtes Sein, etwa eine tierische Essenz. So wäre er zugleich und wäre nicht. Er wäre, sofern angenommen ist, dass er Mensch ist und so ein menschliches Sein innehat und damit ein Sein als animal rationale, wie beschaffen Gott ihn haben wollte. Er wäre nicht, denn wenn die Essenz die eines Tieres ist, ist sie nicht die eines Menschen, er wäre nicht ein animal rationale, sondern ein irrationale²³⁷³.

Auch dieses Prinzip ist kritisch zu bewerten: Als erstes sei bemerkt, dass die Bestimmung des Menschseins, die Calov hier gibt, theologisch völlig unzureichend ist. Denn der Mensch steht nach biblischer Aussage (Gen 1, 26; 9, 2) dem Tier in ganz anderer Weise als ein anderer gegenüber, als dass er qua animal ihm gleich, qua rationale von ihm unterschieden wäre. Auch dem Einwand, dass hier die Einsichten der natürlichen Vernunft wiedergegeben werden, verfängt nicht. Denn Calov spricht davon, dass Gott den Menschen qua Setzung in der Schöpfung als animal rationale bestimmt hat. Das ist aber ein völlig unbiblisches Verständnis von Gott als Schöpfer. Denn Gott ist nicht der 'Super-Ontologe', der Seinsstrukturen in ihren Differenzierungen festlegt und dann die 'Repräsentanten' dieser Ordnungen schafft; dementsprechend ist der Mensch nicht ein Vertreter der Gattung Lebewesen, sondern, um scheinbar naiv den biblischen Wortlaut wiederzugeben, die Krone der Schöpfung.

Zweitens ist zu fragen – und das ist theologisch von ungleich größerer Relevanz: Wenn schon 'das Haben' einer 'tierischen Essenz', immerhin eines Vertreters derselben Gattung Lebewesen, der auch der Mensch zugehört, in die Aporie von Selbigkeit und 'mit anderem vermischt-sein' führt, wie dann das Miteinander und Zugleich von Gott und Mensch in Christus, die fundamentalontologische Geltung dieses Prinzips vorausgesetzt, zu denken bzw. möglich sein soll. Denn Gott und Mensch liegen der Gattung nach weiter auseinander als Mensch und Tier.

Dieser Gesichtspunkt verdient eine gründlichere Betrachtung. Aus Calovs Erläuterungen zum ersten Prinzip wurde deutlich, dass er die Schöpfung als *ontologische* Setzung einer Res versteht, die der Res 'Sein' im Sinn eines essentiellen Merkmals verleiht; das

²³⁷³ "Hoc principium certo respectu primum dici potest, & universale, non a. eo gradu, quo antecedens, quandoquidem ex illo deduci & confirmari queat: Oritur n. ex illa animadversione affinitatis rerum, qua deprehendimus, res inter sese cognationem habere sine confusione. DEUM & naturam abhorrere a confusione, unumquodque dum est, quale esse habere debuit, non potest aliud esse, sed suum esse obtinet sibi debitum. Si n. non haberet esse suum sibi debitum, sed cum aliis confusum esset, simul esset, & non esset, quod impossibile. Ita si dicatur homo non habere esse humanum sibi debitum, secundum quod est animal rationale, sed cum aliis confusum, v.g. bestialem essentiam, esset simul idem, & non esset: Esset qua ponitur homo esse, & ita humanum esse obtinere, ac esse animal ra-/tionale, quale DEUS ipsum habere voluit. Non esset, quia si essentiae est bestialis, non est homo, non animal rationale, sed irrationale." SPH I, S. 65-66.

Geschaffensein würde von dem Ungeschaffensein als seinem 'ontologischen Gegenüber' negiert. Wäre daher eine Res zugleich geschaffen und ungeschaffen, müsste sie hinsichtlich des Woher ihres Seinsbestandes zugleich sein und nicht sein. Da nun aber für die res creata 'Sein' und 'So-Sein' identisch ist, ginge mit dem Anderswerden des So-Seins einer Sache zugleich ihr 'Dass-Sein' zugrunde. Anders gesagt: *Das Nichtsein einer Sache ist ihr Anderssein*. Calov versteht die Res qua Entia grundlegend als ontologisch Selbige. Genau dies besagt die ontologische Fundierung des zweiten Erkenntnisprinzips.

Die Zwänge dieses von Calov gezimmerten ontologischen Prokrustesbettes verbieten aber streng genommen das 'Denkmodell' der communicatio idiomatum, das für die theologische Ansage von Wirklichkeit konstitutiv ist. Für Calov ist es unmöglich, dass eine geschaffene Res qua communicatio am 'Ungeschaffen-Sein' im Sinn des 'Anders-Seins' 'Anteil' erhält, weil sie, ihr gesetztes 'So-Sein' als Maßstab genommen, dann 'ungeschaffen' ist.

Besonders augenfällig ist das Problematische dieser Festlegung in der Christologie: Wenn jede Res (der Mensch Jesus) unter dem Zwang steht, ontologisch eindeutig zu sein, dann muss das durch communicatio Mitgeteilte (Inkarnation der zweiten trinitarischen Person) ihrem Wesen äußerlich bleiben. Da es klar häretisch wäre, 'das' durch communicatio 'Gewordene' (den Gottmenschen Jesus Christus) als Additum disparater Entia, wesentlicher und außerwesentlicher Bestandteile, oder als in seiner Natur vergöttlichten 'Menschen' zu verstehen, zugleich aber das Miteinander ontologisch Verschiedener qua biblisch-theologischer Begründung auszusagen ist, besteht die Nötigung, in ein ontologisch wiederum eindeutiges Tertium 'auszubrechen'.

In der Tat dürfte an dieser Stelle ein Proprium des Calovschen Denkens identifiziert sein. Für die Schriftlehre war bereits festgestellt worden, dass Calov die Schrift unter dem metaphysischen Denkmodell der Stimmigkeit von totum und pars als eine hypostasierte Größe sui generis bestimmt. Es ist zu postulieren, dass in der Christologie die Person des Gottmenschen Christus in vergleichbarer Weise eine solche Größe sein wird.

Es genügt nun nach Calov an dieser Stelle, aus der affinitas rerum diese beiden Prinzipien zu ermitteln, da sie zur Untersuchung und zum Beweis der Attribute des noologischen Objektes ausreichen; daraus gehen dann wiederum andere, die Erkenntnis leitenden Axiome hervor²³⁷⁴.

3.4. Über die Affektionen und im besonderen über die Wahrheit durch Vergegenwärtigung²³⁷⁵

Der affinitas rerum kommen als Ursprung der Erkenntnisprinzipien einfache und disjunkte Bestimmtheiten zu. Die einfachen können auch als erste oder unmittelbare, die disjunkten als entstandene und mittelbare Bestimmtheiten

²³⁷⁴ "Atque haec duo principia heic sufficiat eruisse, ex objecto, quae ad *attributorum* investigationem, & demonstrationem de hoc objecto facere queunt, unde alia vicissim *axiomata* redundabunt cognitionem nostram dirigentia." SPh I, S. 66.

²³⁷⁵ "Caput III. De Affectionibus, & in specie de veritate per representationem." SPh I, S. 66.

bezeichnet werden. Die einfachen Bestimmtheiten sind vordringlich die Wahrheit durch Vergegenwärtigung und die Geeignetheit, Ideen hervorzubringen²³⁷⁶. Sie bezeichnen die *affinitas rerum* an und für sich (*simpliciter*) und stehen in einem reziproken Verhältnis zu ihr. Das bedeutet: Alles, was der *affinitas rerum* entspricht, d.h. jede Aussage, die in irgendeiner Form aus der *affinitas rerum* gewonnen wird, ist wahr durch Vergegenwärtigung und umgekehrt²³⁷⁷.

Vergegenwärtigung als *Re-Praesentatio* meint hier, dass die Dinge bzw. die zwischen den Dingen bestehenden Verhältnismäßigkeiten dem Verstand gemäß den in der Gnostologie erhobenen Prinzipien gewärtig gemacht werden; diese 'nochmalige Darbietung' (*re-praesentatio*) stellt dem Geist die Dinge anders vor, als die Dinge qua Wirkliche sind, doch greift das geistige Erfassen durch den Abstraktionsvorgang 'hindurch' auf die Dinge qua Wirkliche zu, so dass das 'wirkliche Sein' der Dinge und deren geistige Repräsentation einander entsprechen.

Zwischen den einfachen Bestimmtheiten besteht wiederum eine Hierarchie, da deren zweite die erste voraussetzt. Denn die Geeignetheit zur Idee können wir nicht erkennen, außer es wurde die Grundlage in der Sache erfasst oder eben die Wahrheit durch Vergegenwärtigung wahrgenommen²³⁷⁸.

Wahrheit durch Vergegenwärtigung definiert Calov nun als dasjenige Attribut²³⁷⁹ der *affinitas rerum*, "durch das sich im Vollzug des Erkennens der bestehenden Verwandtschaft der Dinge eine Angleichung des Geistes an die Dinge bemerken lässt, so dass entsprechend dieser Angleichung die Abstraktion des Begriffs unternommen wird."²³⁸⁰

Diese Bestimmtheit sagt die ontologische Fundierung jeder mentalen Repräsentation in den Dingen aus und zwar in der Weise, dass am Ende des Erkenntnisprozesses zwischen Naturgegenständen und den Erkenntnissätzen ein randscharfes eins zu eins-Verhältnis vorliegt.

Warum diese Affektion, die Wahrheit durch Vergegenwärtigung, die erste Grundlage in der Erkenntnis der Dinge ist, um die Prinzipien des Erkennens ausfindig zu machen, erklärt sich aus folgendem Zusammenhang: Alle intellektuelle Erkenntnis geschieht kraft geistiger Abstraktionen (*noemata*) und Begriffe (*conceptus*), wie in der Gnostologie begründet; da der Begriff sorgfältig (*accurate*) und angemessen (*adaequate*) - mit Hilfe der Abstraktion - vor den Geist gestellt werden muss, ist es notwendig, dass der Abstraktion und der Vergegenwärtigung vor dem Geist ein ideales Fundament dargeboten wird. An diese Stelle tritt (a) die *affinitas rerum*, insofern sie durch die Vergegenwärtigung wahr ist oder auch (b) die Wahrheit der Vergegenwärtigung ein, die im Vergleich und in der

²³⁷⁶ "de affectionibus, quae affinitati rerum conveniunt, qua principiorum cognoscendi est origo; quae vel simplices vel disjunctae sunt. Illae etiam *primae*, hae *ortae* dici possunt, illae *immediatae*, hae *mediatae*. Simples sunt veritas per repraesentationem, & aptitudo ad gignendum ideam." SPh I, S. 66

²³⁷⁷ "Quia hae denominant *simpliciter* affinitatem rerum cognationem, & cum eadem recipiuntur ... ita dicere licet, *omne quod consonum est, vel congruit affinitati rerum, est verum per repraesentationem* : & vicissim, *omne quod verum est per repraesentationem, id congruit affinitati rerum*." SPh I, S. 66.

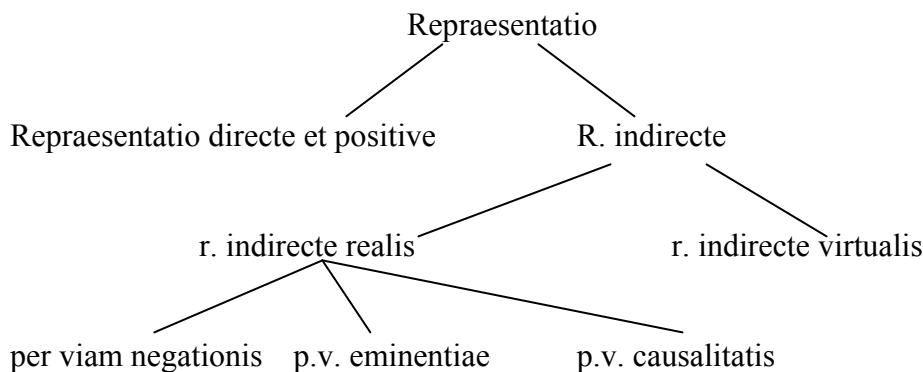
²³⁷⁸ "E quibus tamen *posterior* praesupponit *priorem* : quia *aptitudinem ad Ideam* non cognoscimus, nisi deprehendo fun-//damento in re, vel *veritate* animadversa per *repraesentationem*." SPh I, S. 66-67.

²³⁷⁹ Calov spricht hier gleichsinnig von Affektion als Attribut.

²³⁸⁰ "Veritas per repraesentationem est illud attributum affinitatis rerum, qua in cogna(!)tione (zu lesen cogni(!)tione) rerum adaequatio mentis cum rebus advertitur, ut juxta eandem abstractio conceptus instituat. SPh I, S. 67.

Verwandtschaft der Dinge liegt, die in der Natur begründet sind, so dass die Dinge untereinander vom Geist so gestaltet (componantur) werden, wie sie in der Natur grundlegend dargeboten werden²³⁸¹.

Da nicht alle Dinge, die erkannt werden, auf dieselbe Weise in der Materie repräsentiert werden, besitzt die Wahrheit durch Vergegenwärtigung verschiedene Modi: Die Repräsentation geschieht (a) direkt und positiv oder (b) indirekt, und zwar (i) indirekt real oder (ii) indirekt 'dem Wirkvermögen nach' (virtualis). (b) Die indirekte reale Repräsentation gliedert sich in drei Arten, 1. die via negationis, 2. die via eminentiae und 3. die via causalitatis²³⁸².



(a) Die direkte (directa) und positive (positiva) Vergegenwärtigung liegt dann vor, wenn solche Dinge als entgegnetretende Erkenntnisgegenstände (objective) dargeboten werden, die in der Natur wahrhaft existieren, so dass sie durch sich unseren hinsichtlich dieser Sacherkenntnis unbestimmten Intellekt qua Formalbegriff²³⁸³ festlegen und begrenzen. So wird alles dasjenige vergegenwärtigt, das wirklich, grundlegend und aktual in der Natur existiert²³⁸⁴.

(b) 1. Manche Dinge werden allein auf dem Weg der Verneinung (via negationis) erkannt. Und zwar dann, wenn eine Res nicht ihrer Natur nach positiv in der Natur dargeboten wird, sondern nur in ihrem Gegenteil; durch

²³⁸¹ "Primum hoc προσκεϊμενον est in cognitione rerum, ad eruenda principia cognoscendi : Cum n. omnis cognitio nostra intellectualis fiat ope noematum ac conceptuum : & conceptus accurate & adaequate sisti debeat menti, beneficio abstractionis, necessum est, ut abstractioni & repraesentationi coram mente ideali substernatur fundamenti loco rerum affinitas, quatenus vera est per repraesentationem, vel veritas repraesentationis in natura comparationis & cognationis rerum, ut eatenus res inter se componantur a mente, prout repraesentantur in natura fundamentaliter." SPh I, S. 65.

²³⁸² "Modi a. sunt : repraesentationis varii cum fiat repraesentatio vel directe & positive, vel indirecte; quae vel realis est; vel virtualis. Illa fit per viam negationis, vel per viam eminentiae, vel viam causalitatis." SPh I, S. 67.

Im Unterschied zur repraesentatio indirecte virtualis hat jede andere Form der repraesentatio Entia positiva zur Grundlage (S. 68); für diese ist grundlegend, dass die Repräsentation in der Natur und unsere Erkenntnis sich wechselseitig entsprechen.

²³⁸³ Zum conceptus formalis s. oben S. 439.

²³⁸⁴ "Non n. omnia, quae concipiuntur, eodem modo in materia repraesentantur : quaedam per fundamentum objectivum, quo intellectus noster limitatur ac determinatur, qui objective indeterminatus est, quae repraesentatio sit positive." SPh I, S. 67.

"Repraesentatio directa ac positiva est, qua res exhibentur objective in natura vere existentes, ut per se intellectum nostrum determinent. Sic repraesentantur omnia, quae ita objective fundamentaliter actu existunt in natura, at conceptu formali sistuntur coram mente nostra, si is verus sit & rebus conformis." SPh I, S. 69.

dessen Verneinung wiederum kann die fragliche Res aufgefasst werden²³⁸⁵. Entsprechend ist die Repräsentation durch die *via negationis* eine solche, durch die nicht die Res selbst, sondern ihr Gegenteil erfasst wird; von dem anderen hingegen, mit dem der Vergleich der wahrgenommenen Sache unternommen wird, muss dieses Gegenteilige kraft der Unähnlichkeit entfernt werden. Dies trifft zu, etwa wenn wir Gott erkennen, indem wir von ihm Eigenschaften entfernen wie "Unvollkommenheit", "Vergänglichkeit" etc²³⁸⁶.

2. Das auf dem Weg der 'Hervorragendheit' qua Unverwechselbarkeit (*via eminentiae*) Erkannte wird ebenfalls nicht seinem Wesen nach in der Natur dargeboten. Die Vergegenwärtigung *via eminentiae* ist daher diejenige, durch die eine Res mit irgendeiner anderen nicht unter der der Res eigentümlichen 'Begriffsform' (*formalitas*), sondern gemäß eines Bezugs des Ursprungs und der Abhängigkeit zusammenfällt; deshalb muss diese Res durch die andere vollkommenere Betrachtungsweise befreit werden (*vindicanda*). So kommen etwa die Vollkommenheiten, die begrifflich gesehen (*formaliter*) bei den Kreaturen anzutreffen sind, Gott in ausgezeichneter Weise (*eminenter*) zu. Freilich werden sie bei den Kreaturen nicht so unter ihrer eigentümlichen Begriffsform (*formalitas propria*) dargeboten, wie sie Gott beigelegt werden. Da sie nun zuweilen im Vergleich der Geschöpfe beobachtet und aus diesem Vergleich hervorgebracht werden, und dann unter der Betrachtungsweise des Hervorragend-Seins Gott zugeschrieben werden, heißt es, dass diese Darbietung in der Natur durch den Weg der Einzigartigkeit geschehe²³⁸⁷.

3. Für diejenigen Dinge, die *via causalitatis* erkannt werden, gilt ebenso, dass sie nicht ihrem Wesen nach in der Natur dargeboten werden. Die Vergegenwärtigung *via causalitatis* ist daher die, durch die eine Res nicht in ihrer eigentümlichen 'Begriffsform', sondern sich in ihren Wirkungen zeigt, aus denen ihr Wirkvermögen (*virtus*) erkannt wird. So erkennen wir häufig die Ursache aus ihren Wirkungen und aus den Wirkungen schließen wir auf die Natur und Anlage der Ursache. Sofern das der Fall ist, erkennen wir eine Res, nicht sofern sie ihrer Natur nach unmittelbar dargeboten wird, sondern mittelbar, durch den Weg der Verursachung²³⁸⁸.

Zuletzt entfaltet Calov das Verständnis der *repraesentatio indirecte virtualis*. Für jede begründete Erkenntnis gilt im Grundsatz, dass die Darbietung in der Natur und unsere Erkenntnis sich gegenseitig entsprechen müssen. Als 'vergleichsweise wirklich' (*realis comparate*) – bezogen auf die

²³⁸⁵ "quaedam vero cognoscuntur solum per *viam negationis*, quae non re-//praesentatur (lies Plural: repraesentantur; Vf.) *per se* positive, sed in contrario solum, cuius negatione concipienda veniunt." SPh I, S. 67f.

²³⁸⁶ "Repraesentatio per *viam negationis* est, qua non res ipsa, sed contrarium ejus deprehenditur, ab altero, cum quo collatio instituitur, vi dissimilitudinis removendum. Cum n. in affinitatis rerum scrutinio non solum *convenientia*, sed etiam *dissimilitudo* deprehendatur, fit ut quandoque res apprehendenda, sit sub *remotione contrarii* per *viam negationis* cognoscenda; ut cum DEUM cognoscimus removendo ab eo imperfectionem, *corruptibilitatem, mortalitatem, finitatem &c.*" SPh I, S. 69.

²³⁸⁷ "Repraesentatio per *viam eminentiae* est qua res alicui competit non sub *formalitate propria*, sed relatione originis ac dependentiae, unde alteri perfectiori ratione *vindicanda*. Ita *perfectiones DEO* convenient *eminenter*, quae in creaturis sunt *formaliter*, quae quidem non ita repraesentantur *in his* sub *formalitate propria*, qua DEO assignantur : interim quia observantur & eruuntur *e creaturarum collatione*, ac sub eminenti ratione DEO *vindicantur*, repraesentatio fieri dicitur *in natura* per *viam eminentiae*." SPh I, S. 69.

²³⁸⁸ "Repraesentatio per *viam causalitatis* est, qua res non in propria *formalitate* : sed in effectis exhibetur, unde *virtus* ejus colligitur. Ita cognoscimus saepenumero causam per *effecta*, & *ex effectis* colligimus naturam & indolem *causae*, quod cum fit, rem cognoscimus, non qua in se repraesentatur *directe*, sed *indirecte*, per *viam*, quam vocant, *causalitatis*." SPh I, S. 70.

Darbietungsweise - bezeichnen wir aber jenen Erkenntnismodus, der nicht unpassend als 'dem Wirkvermögen nach' (virtualis) bezeichnet wird. Und zwar deshalb, weil nicht wirklich Existierendes dargeboten wird, d.h. durch den modus realis, sondern nur solches, das der Kraft (virtute) und Möglichkeit (potentia) nach ist. In einem solchen Fall ist es gestattet, mangels angemessener Bezeichnungen neue Namen zu vergeben:

Die indirekte virtuelle Vergegenwärtigung geschieht erstens nur durch die Entfernung des Widerspruchs (per remotionem solum contradictionis) und zweitens durch die bloß gehorsame Nicht-Widerständigkeit (per nudam non repugnantiam oboedientialem). Diese Modi der Darbietung müssen hinzugefügt werden, damit Begriffe von möglichen Res und von den notiones secundae, die man den Dingen beilegt, gebildet werden können. Erstere werden nämlich allein durch die Zurücknahme des Widerspruchs vergegenwärtigt, zweitens gemäß der bloß gehorsamen Nicht-Widerständigkeit. Da nicht allein Entia positiva, sondern auch Entia possibilia und Entia rationis erfasst werden, und da beide, auch die Entia rationis, sofern sie notiones secundae sind, der menschlichen Erkenntnis dienen, muss ihre Vergegenwärtigung auch berücksichtigt werden²³⁸⁹.

Beide Modi der repraesentatio indirecte virtualis erläutert Calov in der Folge:

1. Die Vergegenwärtigung durch die Entfernung des Widerspruchs (remotio contradictionis) liegt dann vor, wenn wir erkennen, dass es keinen Widerspruch mit sich bringt, dass die Res so beschaffen sei, wie sie aufgenommen wird. Es geht um solche Entia, die der Wirklichkeit nach (actu) nicht sind oder über deren Möglichkeit man Untersuchungen anstellt. Man hat entsprechend darauf zu achten, ob irgendein Widerspruch der Begriffe gegeben ist oder ob es eine Kontradiktion mit sich bringt, wenn ihr Vorhandensein angenommen wird. Ist das nicht der Fall, so heißt es, dass eine Res durch den 'Nicht-Widerspruch' (per non repugnantiam) vergegenwärtigt werde, nicht, weil sie ist, sondern weil dem nichts widerspricht, dass sie ist oder sein kann. Allerdings darf aus der Möglichkeit, dass eine solche Res existiere, nicht auf die Tatsächlichkeit ihrer Existenz geschlossen werden²³⁹⁰.

2. Die Repräsentation durch die gehorsame Nicht-Widerständigkeit (non repugnantia oboedientialis) ist diejenige, durch die wir erkennen, dass es einer Res nicht widerspreche, ihr Begriffe beizulegen, die das Ergreifen unseres Intellekts erleichtern. Calov spricht hier von den notiones secundae:

²³⁸⁹ "Repraesentatio vero *in natura* & cognitio nostra mutuo sibi respondere debent. Dicimus a. eam *realem* συγκριτικῶς & *comparate*, respectu ejus repraesentationis, quae *virtualis* non incommode nuncupari videtur: eo quod non repraesententur *realiter existentia* vel per *modum realem*, sed ea tantum, quae *virtute ac potentia* sunt, uti jam constabit. Licet in talibus ὀνοματοποιεῖν in defectu commodae appellationis. Haec, *virtualis*, repraesentatio fit vel per remotionem solum contradictionis, vel per nudam non repugnantiam oboedientialem. Qui modi addendi sunt ob *conceptus rerum possibilium*, qua solum repraesentantur per *remotionem contradictionis*, & *notionum secundarum*, quae rebus imponuntur, solum *secundum non repugnantiam oboedientialem*. Cum ergo non solum *Entia positiva*, sed etiam *possibilia* & *Entia rationis* concipiuntur, imo tum *illa*, tum etiam *haec* (quoad notiones secundas) cognitioni humanae inserviant, attendenda est eorum repraesentatio." SPh I, S. 68.

²³⁹⁰ "Repraesentatio per remotionem contradictionis est, cum animadvertimus nullam involvi repugnantiam, ut res sit, qualis concipitur. Quae locum habet in iis, vel quae *actu non sunt*, vel de *quorum possibilitate* disquiritur; ubi attendendum, num detur aliqua *terminorum repugnantia*, vel, num *contradictio* involvatur, si esse concipiuntur, quae, si absit, repraesentari dicitur res per *non repugnantiam*, non quod sit, sed quod non repugnet eam esse, vel quod possit esse; unde tamen nondum colligere licet τὸ *esse*, quia a *posse* ad *esse* non valet Consequentia." SPh I, S. 70.

Dass ein solcher Widerspruch nicht vorliegt, ist aus dem Vergleich einer Res in der Ordnung zu unserem Intellekt zu erkennen – unser Verstand bildet nämlich im Erkenntnisgang zuerst die auf eine Res selbst bezogenen Realbegriffe aus, in der zweiten Stufe dann, ausgehend von den Realbegriffen, die *notiones secundae* – oder auch in der Ordnung zu den Beilegungen durch (frühere) Menschen, wie es in den Begriffen der Grammatik geschieht; diese müssen nämlich entsprechend der Verwendung durch die bewährten und klassischen Autoren beigelegt werden, worüber dann der besondere Teil der Noologie handelt²³⁹¹.

Dieser grundlegenden Festlegung der *Modi der veritas per repraesentationem* fügt Calov solche erste Prinzipien des Erkennens oder Axiome bei, die sich hinsichtlich der *affinitas rerum*, indem sie durch die Vergegenwärtigung wahr ist, wahrnehmen lassen²³⁹². Die für das Verständnis von Calovs Konzeption der Noologie wichtigsten sind die folgenden:

Axiom 1: Alles, was erkannt wird und indem es erkannt wird, ist wahr durch Vergegenwärtigung.

Dieses Axiom leuchtet aus der Entfaltung der Begriffe ein: Denn wenn etwas auf andere Weise erkannt würde, als es in der Natur dargeboten wird, würden nicht unser Geist und das Erfassen der Res korrespondieren. Denn er erfasste, dass eine Res sich so und so verhalten könne, während sie sich - tatsächlich nicht so verhielte²³⁹³. Dieses Axiom findet seine Anwendung auf alle Dinge, ob sie direkt, indirekt oder auch virtualiter repräsentiert werden²³⁹⁴.

Axiom 2: Alles, was kein Fundament in der Res hat, muss zurückgewiesen werden.

Denn es wäre nicht wahr durch Vergegenwärtigung. Diese beruht ja auf der durch den Begriff vermittelten Entsprechung zwischen der ontologischen Grundlage und dem intellektuellen Erfassen²³⁹⁵.

Axiom 3: Eine bestimmte Wahrheit wird auf sich selbst bezogen und auf diese alles andere.

Dieses Axiom behandelt die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit überhaupt ein wahres Erfassen der Dinge möglich ist. Der absolut-bemessende göttliche Verstand ist zugleich Postulat und Vorausbedingung des natürlichen Erkennens, führt doch die Betrachtung der *affinitas rerum* zu folgendem Ergebnis: Wenn wir das Wahre aus dem Blickwinkel der Verwandtschaft der Dinge betrachten, erfassen wir einen bestimmten Verstand (*intellectum*), der allen Dingen ihr Maß setzt und

²³⁹¹ "Repraesentatio per nudam non repugnantiam obedientialem est, qua deprehendimus rei non repugnare, impositionem notionum facilitantium mentis nostrae apprehensionem. Quae quidem non repugnantia respectu notionum secundarum vel aestimantur *comparatione rei in ordine ad intellectum nostrum*, vel etiam *in ordine ad impositionem hominum*, prout in notionibus *Grammaticis* fit, quae juxta usum probatorum & classicorum autorum imponendae, quo de parte *speci-//ali*." SPh I, S. 70-71. Zu den *notiones secundae* vgl. oben S. 463f.

²³⁹² "haec subjungimus principia cognoscendi prima, vel axiomata *in affinitate rerum, qua vera est per repraesentationem*, animadversa." SPh I, S. 71.

²³⁹³ Axioma I: "Omne quod cognoscitur, & qua cognoscitur, verum sit per repraesentationem. Patet e terminis : quia si aliter cognosceretur, quam repraesentatur in natura non corresponderet *mens nostra & apprehensio rei*, sed conciperet rem ita posse habere; cum ita sese non haberet." SPh I, S. 71.

²³⁹⁴ "Si dicas non omnia repraesentari. Resp. etsi non repraesententur omnia, quae concipiuntur *directe*, repraesentari tamen ea necessum est *indirecte*, vel etiam *virtualiter*, ut detur conformitas rei & intellectus nostri, nisi hic falsus dicendus sit." SPh I, S. 71.

²³⁹⁵ Axioma II: "Quicquid non habet fundamentum in re, illud reprobandum est. Id n. verum eatenus non est per repraesentationem. Omne a. quod cognoscitur, verum esse debet per repraesentationem." SPh I, S. 71.

dabei von keiner Sache bemessen wird. Denn man muss notwendig in einer ersten Wahrheit und bei einem unfehlbaren Verstand (mens) zum Stehen kommen und genauso notwendig muss irgendetwas eingeräumt werden, das ganz und gar unfehlbar ist und von dem anderes seine Unfehlbarkeit hat. Dieses Gesuchte ist der göttliche Geist; er ist die erste und von nichts anderem bemessene Wahrheit; er ist wahr, insofern er auf sich selbst bezogen wird. D.h. er hat sich als unendlich vollkommener und völlig unabhängiger Geist selbst zum Gegenstand seiner Erkenntnis. Alle anderen Dinge sind wahr nur in Bezug auf und in der Übereinstimmung mit dem göttlichen Geist. Er bemisst in seiner Unfehlbarkeit alles andere, setzt es als ein solches fest, so dass anderes seine Unfehlbarkeit im Sinn der 'Nicht-Vermischung' vom göttlichen Geist her hat²³⁹⁶. Das bedeutet: Die Begründung für die Möglichkeit der Wahrheit der Dinge liegt darin, dass sie durch den göttlichen Intellekt bemessend festgesetzt sind.

Das vierte Axiom überträgt die Konsequenzen der 'Setzungsaussage' von Axiom drei auf den menschlichen Intellekt. Axiom 4 lautet: Unser Intellekt wird von den Res bemessen und nicht bemisst er sie.

Wie die Res ihr Sein, so haben sie auch ihre Wahrheit nicht von unserem Intellekt, sondern sie sind wahr, insofern sie mit dem göttlichen Geist übereinstimmen und so beschaffen sind, wie Gott sie wollte. Es muss eine unfehlbare Norm für die Natur der Dinge geben und diese ist Gott. Unser menschlicher Intellekt ist nur insofern wahr, als er mit dem göttlichen Intellekt übereinstimmt. Nach der Weise der Begründung ist daher das Maß aller Wahrheit der göttliche Intellekt, nach der Weise des Erfassens und der menschlichen Erkenntnis sind dieses Maß die Res selbst, die erkannt werden müssen, wie sie sind.

Die Res sind wahr, insofern sie (in der Schöpfung) die Gestalt (forma)²³⁹⁷ ihrer eigentümlichen Natur zugeteilt bekommen; der menschliche Intellekt ist dann wahr, wenn er eine Gleichförmigkeit mit der erkannten Res besitzt²³⁹⁸.

Der menschliche Intellekt konstituiert also nicht die Wahrheit der Dinge, sondern fasst das "So-Sein" eines Dings als Übereinstimmung mit dem göttlichen "als solches Setzen" nur auf.

Axiom 9: Man darf sich nicht einen Widerspruch zwischen den Begriffen einbilden, wo unser Geist denselben nicht in klarster Weise durchschaut.

Es geschieht häufig, dass Kontradiktionen als notwendiges Implikat angenommen werden, wo unser Verstand eine Sache nicht so gründlich

²³⁹⁶ Axioma III: "Veritas quaedam ad se ipsam refertur & ad eandem omnia. // Cum verum, affinitatem consideramus, deprehendimus, *intellectum quendam mensurantem omnia, & a nulla re mensuratum* : cum necessario sistendum sit in veritate prima & mente infallibili, & concedendum aliquid, quod prorsus infallibile sit, & a quo alia infallibilitatem suam habeant; *Intellectus nempe divinus* omnia quidem mensurat, sed a nulla re mensuratur, quia infinite perfectus & a nulla dependet; *Mens divina prima est & independens veritas*. Quae vera est, qua ad se ipsam refertur; & *res aliae verae*, qua ad eandem referuntur, eique congruunt." SPh I, S. 71-72.

²³⁹⁷ 'Form' (gr. μορφή oder εἶδος, lt. forma) ist einer der Hauptbegriffe der aristotelischen Seinslehre. Der Ausdruck bezeichnet, in aller Kürze gesagt, das Wesensbestimmende und Wesenssetzende an einer Res.

²³⁹⁸ Axioma IV: "Intellectus noster mensuratur a rebus, non v. mensurat easdem. Res n. ut suum esse, ita & veritatem suam non habent ab intellectu nostro, sed verae sunt, qua congruunt menti divinae & tales sunt, quales DEUS eas esse voluit : Norma debet esse *infallibilis* : noster vero intellectus eatenus tantum verus est, quatenus congruit *intellectui divino*. Unde mensura quidem omnis veritatis ratione constitutionis est *intellectus divinus*, ratione apprehensionis vero & cognitionis humanae mensura sunt *res ipsae*, quae cognoscendae ut sunt. Res n. verae sunt, quatenus propriae naturae formam sortiuntur, ideoque intellectus noster cognoscens verus est, in quantum habet conformitatem rei cognitae." SPh I, S. 72.

durchblickt, dass er die Kriterien für einen Widerspruch anwenden könnte. Dieses Axiom hat seine besondere Anwendung in göttlichen Dingen, wo der menschliche Geist leichthin geneigt ist, Kontradiktionen anzunehmen, gleichwohl er doch die Res, in denen die Widersprüche angenommen werden, nicht ausreichend versteht; denn die res divinae sind über das Fassungsvermögen des menschlichen Geistes und jeder Kreatur gesetzt. Daraus ergibt sich ein anderes Axiom: Vieles kann geschehen, was den Anschein hat, es könne nicht geschehen. Denn Gott vermag mehr Dinge herbeizuführen, als wir verstehen; und die unendliche Macht darf nicht durch die Fassungskraft unseres Intellekts bemessen werden²³⁹⁹.

'Über eine Sache Urteilen' bedeutet für Calov eine Sache in ihrem 'So-Sein' zu erfassen und an Erkenntnisprinzipien bemessend abzugleichen. Besteht hinsichtlich des erkennenden Zugriffs ein Hiat zwischen den Erkenntnisprinzipien und der zu erkennenden Sache, darf die Geltung der Prinzipien nicht auf die zu verstehende Sache ausgeweitet und ohne Einsicht in die Sache selbst über diese geurteilt werden. Ein solches Urteil hätte, gegen Axiom 2, kein Fundament in der Res. Unbeschadet dieser Aufforderung zur Epoché gelten aber die noologischen Fundamentalprinzipien auch in divinis.

Axiom 10: Zweite Begriffe dürfen den Dingen nicht gegen ihre Natur beigelegt werden.

Zwar sind sie nicht als begründet Entgegentretende (objective fundamentaliter) in der Res gegeben, dennoch setzen sie die gehorsame Nicht-Widerständigkeit voraus und dürfen entsprechend einer Res nicht so beigelegt werden, dass sie der Natur der Dinge widersprechen. Wenn beispielsweise die Gerechtigkeit Gottes als Akzidens bezeichnet würde oder der Mensch als Gattung, werden die zweiten Begriffe falsch angewendet, weil eine solche Benennung gegen die Natur der Dinge geschieht²⁴⁰⁰. Das Sein der Dinge ist die der sprachlichen Abbildung vorgängige Norm.

3.5 Über die Eignung zur Idee

Die Eignung zur Idee ist das zweite einfache Attribut der affinitas rerum; sie setzt in der Ordnung der Erkenntnis die Wahrheit durch Vergegenwärtigung voraus. Während die veritas per repraesentationem die prinzipielle Wahrheitsfähigkeit der geistig erfassten verschiedenartigen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen den Dingen behandelt hatte, geht es nun um deren begriffliche Fasslichkeit.

²³⁹⁹ Axioma IX: "Non fingenda est terminorum repugnantia, ubi mens nostra non perspicit eandem luculentissime. Saepe fit, ut contradictiones involvi censeantur, ubi mens nostra non perspicit ullam, ideoque per opus est hujus principii utilissimi observatione, in rebus praesertim divinis, ubi mens humana prona ac facilis est, ad contradictiones, cum tamen res non intelligat, in quibus eae finguntur : quippe quae supra captum mentis humanae, & cujusvis creaturae positae sunt. Unde consequens est aliud axioma : *multa fieri posse, quae fieri non posse videntur* : quia DEUS plura prae//stare potest, quam nos intelligere, nec *immensa potentia mensuranda est intellectus nostri capacitate*." SPh I, S. 73-74.

²⁴⁰⁰ Axioma X: "Notiones secundae rebus non sunt applicandae contra naturam rerum. Non dantur quidem *objective fundamentaliter in re*, at praesupponunt tamen *non repugnantiam obedientialem*, proinde nec applicandae sunt, ita ut rerum naturae repugnent. Ita si ... *DEI justitiam dicas accidens DEI, hominem dicas genus esse* ... notiones falso applicantur, quia *contra naturam rerum* talis fit applicatio." SPh I, S. 74.

Die Eignung zur Idee (*aptitudo ad ideam*) definiert Calov als dasjenige Attribut der *affinitas rerum*, durch das beim Vergleich der Dinge eine solche Verwandtschaft deutlich wird (*elucescit*), kraft deren die Dinge (*Res*), mit Hilfe der Abstraktion, von Natur geeignet beschaffen sind (*aptae natae sunt*)²⁴⁰¹, durch einen bestimmten Begriff vor dem Geist vergegenwärtigt zu werden²⁴⁰². Das bedeutet: Im Vergleichen der Dinge zeigt sich eine solche Verwandtschaft zwischen den Dingen, die das Erfassen der Dinge unter dem ihnen jeweils eigentümlichen Begriff nicht nur zulässt und trägt, sondern allererst ermöglicht. 'Idea' ist, wie in der Gnostologie ausgeführt, gleichsinnig zu *conceptus*.

Mit den Worten von Gutke handelt es sich bei der '*aptitudo ad ideam*' und zum allgemeingültigen Begriff (*universalis conceptus*) um eine solche Eigenschaft der *affinitas rerum*, durch die genau eröffnet wird, auf welche Weise unser Verstand, wenn er durch ein Erwägen des bereits geistig Erfassten (*per actum reflexum*) erkennt – eine Fundierung in der wirklichen *Res* immer zugrunde gelegt –, nach den Gesetzen des Erkennens von den Dingen bemessen wird²⁴⁰³.

Was unter Abstraktion und Begriff zu verstehen ist, wurde in der Gnostologie geklärt²⁴⁰⁴. Noologisch wird die '*aptitudo ad ideam*' als Attribut der *affinitas rerum* betrachtet, indem sich aus diesem Abstraktions- und Begriffsbildungsvorgang Prinzipien des Erkennens ergeben²⁴⁰⁵. Dabei ist zu beachten, dass die 'Eignung zur Idee' auf bestimmte Weise auch bei solchen Dingen gegeben ist, von denen ein Universalbegriff nicht abstrahiert werden kann²⁴⁰⁶.

Verwirklicht (*in actum deducitur*) wird die '*aptitudo ad ideam*' mittels (*medium quo*) der Abstraktion des Verstandes, nicht durch die abstrahierende Sonderung der Sinnesdata, auch wenn jene erstgenannte diese voraussetzt; dies ist nebenbei bemerkt eine Aussage, die sich aufgrund der zentralen Stellung des 'Erkenntnisorgans' als in Richtung Kantweisend und damit als Stützung für Wundts These verstehen lässt. Die gültigen und zulässigen Modi der Abtrennung übernimmt Calov aus der Gnostologie als dem *Habitus* der ersten Geistestätigkeit (*prima mentis operationis*): Diese sind die Abtrennung der grundlegenden von den begleitenden, der wesenhaften von den äußerlichen Merkmalen, der Natur von ihren gestalthaften Ausprägungen, des Wesens von beiläufigen Mängeln, allgemeiner sowie arttypischer von eigentümlichen und auf die individuellen Bedingungen bezogenen Merkmalen; dazu gehört auch die 'Überführung' einer Sache aus ihrem Stand als Einzelne in den umfassend-

²⁴⁰¹ *aptus natus* übersetzt gr. *πέφυκε* (terminus technicus der aristotelischen Ontologie) und bezeichnet zum einen die *Eignung* zur Prädikation, die in der Übereinkunft der Dinge liegt (*aptitudo*), zum anderen die *Abkunft* aus menschlicher Einsetzung (*nativitas*). Vgl. H.M. Baumgartner/P. Kolmer: Art. Prädikabilien, HWP 7, Sp. 1178-1186.

²⁴⁰² "Aptitudo ad ideam est ejus modi attributum affinitatis rerum, quo in rerum collatione elucescit ejusmodi cognatio, vi cujus, abstractionis beneficio res sub conceptu proprio coram mente representandi aptae natae sunt." SPh I, S. 74.

²⁴⁰³ "Gutkuis ita definit: *Aptitudo ad ideam & universalem conceptum est ejusmodi subtilitatis attributum, quo fundamento in re supposito accurate ostenditur, quomodo intellectus noster per actum reflexum cognoscens legitime a rebus mensuretur.*" SPh I, S. 74.

²⁴⁰⁴ Vgl. oben die Abschnitte 'Abstraktion' (S. 434 – 439) und 'Begriff' (S. 439 – 442).

²⁴⁰⁵ "Quid *abstractio* sit, quid *conceptus* in Gnostologia ceu propria sede explicatum fuit: *hic aptitudo ad ideam ceu attributum objecti nostri consideranda, qua principia cognoscendi exinde redundant.*" SPh I, S. 74.

²⁴⁰⁶ "Notandum a. quod *aptitudo ad ideam* suo modo, *certo respectu*, etiam locum habeat in iis, a quibus *universalis conceptus* abstrahi non potest." SPh I, S. 74.

allgemeingültigen Stand oder auch den der Hervorragendheit qua Unverwechselbarkeit²⁴⁰⁷.

Das Ende (terminus) dieses Abstraktionsganges ist der Begriff oder die Idee, unter dem die Res dem Geist vorgestellt wird. Er ist in der Regel allgemein und umfassend (universalis), indem er von den Einzelvorkommen (singulares), in denen er vielfältig vorliegt, abtrennt; einen 'Sonderfall' stellt ein Begriff von Gott dar. Hier ist der Begriff in höchstem Maße einzeln und ausgezeichnet, da ihm bzw. der ausgesagten 'Res' eine gemeinschaftliche Teilhabe, die sich auf Vieles erstrecken würde, widerspricht²⁴⁰⁸.

Den Grund für dieses quantitativ verschiedene Umgreifen wahrheitswertiger Begriffe erläutert Calov wie folgt: Wenn wir aus der affinitas rerum durch die Abstraktion und die im breitesten angelegte Aufsuchung der ratio formalis durch einen weiten und angemessenen Begriff eine Idee auffassen (ideam eruimus), damit wir eine Res mit dem ihr angemessenen Begriff dem Verstand vorstellen, bemerken wir, dass von vielen Dingen ein umfassender Begriff (universalis conceptus) ausgebildet werden kann. Es gibt jedoch auch eine in höchstem Maße einfache Res, der die Gemeinsamkeit mit Vielem schlechthin widerspricht, die jedoch trotzdem durch irgendeinen Begriff zum Ausdruck gebracht werden muss. Diese 'Sache', philosophisch-abstrakt gesprochen, ist Gott, der eine höchst einfache Res ist und dem es wegen seiner Unbegrenztheit widerspricht, dass er einer Vielzahl begrenzter Einzelner gemeinsam ist. Dennoch sollen die Menschen als Geschöpfe seine Natur erkennen; nicht bloß, um dem erkenntnisthungrigen Verstand Genüge zu tun, sondern auch und gerade, weil das Geschöpf seinen Schöpfer kennen muss²⁴⁰⁹.

Das bedeutet: Anders als bei Gutke gilt die 'aptitudo ad ideam' nicht nur für Dinge im status universalis, sondern auch für solche im status idealis; umfasst also wie erwähnt auch solche Dinge, von denen ein Universalbegriff nicht abstrahiert werden kann.

Was in der Noologie unter Begriff (conceptus) zu verstehen ist, gilt es in zwei Hinsichten zu erwägen, nämlich in allgemeiner wie in besonderer Hinsicht. Das Kapitel über die Eignung zur Idee behandelt das Verständnis im Allgemeinen, während die Untersuchung des Begriffs im Besonderen

²⁴⁰⁷ "Medium ergo quo aptitudo haec in actum deducitur, est abstractio, non sensualis, sed intellectualis, licet haec illam praesupponere soleat : ad quam faciunt (1) Substantialium ab accidentalibus (2) Essentialium a circumstantialibus (3) naturae a modis (4) Essentiae ab adventitiis defectibus (5) Generalium & specialium a singularibus & conditionibus individuantiis praecisio (6) Rei e statu singularitatis in universalem vel (7) in statum eminentem deductio." SPh I, S. 75.

"Ea omnia hic supponimus ex habitu *Gnostologiae*. Ut n. *secunda mentis operatio praesupponit primam*, ita habitus *Noologiae* secundam perficiens, habitum *Gnostologiae*, qui perfectio quaedam *primae* mentis operationis." SPh I, S. 75.

Im Text der Noologie folgt Calovs materiale Auseinandersetzung mit Gutke, der Gnostologie und Noologie noch nicht getrennt hatte (SPh I, S. 75).

²⁴⁰⁸ "Terminus est conceptus, vel idea, sub qua res menti sistitur : quae vel universalis est, praescindens a singularibus, in quibus multiplicatur : vel singularissima, cum repugnantia communitatis ad multa." SPh I, S. 76.

²⁴⁰⁹ "Cum ex affinitate rerum per abstractionem & inquisitionem formalis rationis in latissimo lato & adaequato conceptu, ideam eruimus, ut rem sub proprio conceptu sistamus, deprehendimus a plerisque abstrahi posse *universalem conceptum* : sed dari tamen *rem maxime singularem*, cui repugnet ἀπλῶς *communitas ad plura*, quae nihilosecius sit aliquo *conceptu* exprimenda. Ea DEUS est, qui summe singularis est, & cui prorsus repugnat *communitas ad plura singularia* ob *infinitatem*, cujus tamen naturam cognoscere oportet, non solum ut intellectus omnia scire desiderantis, satisfiat desiderio, sed ut creatura etiam suum Creatorem non ignoret." SPh I, S. 76.

thematisiert, unter welchen Bedingungen ein Begriff einen Gegenstand einer Wissenschaft begründet²⁴¹⁰.

Die folgenden Axiome beziehen sich auf die Durchführungsweisen der Abstraktion im Erkenntnisgang und präzisieren sie als *principia cognoscendi*. Interessant sind für uns nur diejenigen Axiome, die die Verklammerung der *res infinita* mit *rebus finitis* betreffen.

Axiom 10: Durch die Überführung einer einzelnen *Res* in den *status eminentis* lässt sich ein gewisser Begriff (*idea*) auffassen²⁴¹¹.

Dieses trifft bei der Erkenntnis des *ens infinitum* zu. Dort wird ein Begriff oder eine Idee vor den Geist gebracht, obwohl es nicht möglich ist, jene besondere, vielmehr einzigartige Natur unter einer allgemeinen Idee (*sub universali quadam idea*) darzustellen. Daher überführen wir sie in den *status eminentis* nach der Art der intellektuellen Vergegenwärtigung (*ratione repraesentationis intellectualis*)²⁴¹², wodurch wir dieselbe, wie sie von jeder Unvollkommenheit befreit ist, alle Vollkommenheiten in hervorragendster Weise umfassend, vor den Geist stellen.

Man sagt überhaupt, das *Ens infinitum* pflege auf drei Wegen erkannt zu werden: auf dem Weg der Verneinung (*via negationis*), der 'Hervorragendheit' (*via eminentiae*) und der Verursachung (*via causalitatis*). Aber wie die Verneinung und Zurückweisung aller Unvollkommenheit hier sich auf die 'Hervorragendheit' qua Unverwechselbarkeit (*ad eminentiam*) bezieht – da es ebenso Sache der Vollkommenheit ist, jede Unvollkommenheit zurückzuweisen, und schließlich auch der Weg der Verursachung auf den Hauptpunkt aller Vollkommenheiten zurückgeführt wird – können alle diese Wege des Erkennens mit dieser einen Bezeichnung 'Hervorragendheit' qua Unverwechselbarkeit (*eminentia*) gattungsmäßig zusammengefasst werden und sind so etwas wie deren Entfaltungen²⁴¹³. Im Kern der natürlichen Gotteskenntnis steht also nach Calov die Aussage der Hervorragendheit Gottes.

Axiom 11: Bei jedem Begriff muss betrachtet werden, was zur formalen Erfassungsweise beiträgt²⁴¹⁴.

In den eigentümlichen Begriff der *Res* selbst dürfen keine materialen oder besonderen Gesichtspunkte eingetragen werden. Umgekehrt ist darauf zu achten, was eine *Res* im *status formalis* 'mit sich bringt' (*inferat*). Im Beispiel: Betrachtet man (den Begriff vom) Geschehen der Zeugung, insofern dieser von der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes absieht; das

²⁴¹⁰ "Conceptus tum in genere consideratur, tum in specie, qua objectum disciplinare constituit." SPh I, S. 76.

²⁴¹¹ Axioma X: "Concipienda est idea quaedam per rei singularis in statum eminentem deductionem." SPh I, S. 79.

²⁴¹² Vgl. dazu in der Gnostologie S. 447 – 450.

²⁴¹³ "Fit hoc in *cognitione Entis infiniti*, ubi *conceptum* vel *ideam* ejus menti sistimus, dum naturam istam *singularem*, imo *singularissimam* non licet sub *universali* quadam *idea* exhibere, ideoque in statum eminentem eandem ratione repraesentationis intellectualis deducimus, quo eandem ut ab omni imperfectione prorsus immunem, omnes a. perfectiones eminentissime comprehendentem coram mente sistimus. Dicitur alioquin solet *Ens infinitum* cognosci *triplici via*, *negationis*, *eminentiae*, & *causalitatis* : sed uti *negatio* ac *remotio omnium imperfectionis* hic ad *eminentiam* spectat, cum *perfectionis* etiam hoc sit omnem respuere imperfectionem, ac *via causalitatis* itidem ad *perfectionem omnium continentiam* reducatur, omnes illae cognoscendi viae, hac una *eminentiae* voce γενικῶς comprehendi possunt, ejusque *explicatiores quadam rationes* sunt." SPh I, S. 79.

²⁴¹⁴ Axioma XI: "Omni in conceptu considerandum est, quid in formali importet." SPh I, S. 80.

Essen mit dem Munde, soweit dieses absieht vom Essen des Leibes Christi im Sakrament; so ist nicht *das* in den Formalbegriff und die Definition von Zeugung und mündlicher Speisung einzutragen, was sich auf die besondere Bedingung der physischen Zeugung und Speisung bezieht, sondern was Zeugung und mündliche Speisung in formaler Hinsicht 'mit sich bringt' (importat). Calov betont selbst den besonderen Nutzen dieses Axioms in der theologischen Argumentation²⁴¹⁵. Um das Gesagte an den von Calov angeführten Beispielen zu verdeutlichen: Konstitutiva der physischen Zeugung wie das Früher-Später bzw. Vorhandensein-Nichtvorhandensein der Zeit nach betrachtet oder das ontologische Unterschiedensein der individuellen Essenzen von Zeugendem und Gezeugtem gehören dem Formalbegriff von Zeugung nicht zu; ebenso wenig wie das räumliche Umschlossensein bzw. Begrenztsein der Speise oder des Verspeisten in die *ratio formalis* der sakramentalen Speisung eingeht.

Axiom 12: Die Abstraktion muss alle Einzelvorkommen berücksichtigen, die schließlich unter dem Begriff enthalten sind; die Einzelvorkommen sind in ihren Eigenarten jeweils sorgfältig zu erwägen²⁴¹⁶.

Dieses Axiom formuliert eine der theoretischen Grundlagen, auf denen die Begriffsbildung in der *Metaphysica Divina* beruht. Da die *ratio abstracta* an allen Einzelvorkommen Anteil hat, 'über' die die Abstraktion geschieht, so kann diese nicht aufgefasst werden, wenn nur einige dieser Einzelvorkommen erwogen werden, von denen her die *ratio abstracta* 'aufgefunden' (*invenitur*) wird, sondern erst, wenn alle Einzelvorkommen angemessen erwogen sind. "Alle" meint hier nicht alle als Individuen, da niemand alle Einzelnen erkennen kann, sondern 'alle', soweit wir mit einer angemessenen *ratio formalis* 'durchdringen' (*penetremus*). Wenn man also im Abstrakten unter einem angemessenen Begriff feststellen (*sistere*) wollte, was Person bedeutet, darf man nicht nur auf das den 'umgrenzten Personen' (*personas finitas*) Gemeinsame achtgeben; sondern um die *ratio communis* von 'Person' 'herauszuschälen' (*praescindere*), muss man auch die göttlichen Personen betrachten. Das trifft natürlich auch für alle übrigen derartigen Fälle zu, wie im Vorwort zur *Metaphysica Divina* näher ausgeführt ist²⁴¹⁷.

²⁴¹⁵ "Non n. *materiales vel speciales rationes inferendae sunt in ipsum rei conceptum proprium; sed spectandum, quid res in formali ratione inferat. Ita cum generationem aspicias, prout ea praescindit a generatione etiam aeterna Filii DEI, manducationem oralem, prout ea abstrahit a manducatione Sacramentali Corporis Christi non sunt ea inferenda in conceptum & definitionem generationis & manducationis oralis, quae ad specialem conditionem spectant generationis ac manducationis Physicae &c. sed quae formaliter importat generatio & oralis manducatio, cujus principii usus longe uberrimus est in Theologia." SPh I, S. 80. 'praescindere' und 'abstrahere' bezeichnen das Absehen von den 'Sonderbedingungen' der göttlichen Zeugung für den Formalbegriff; sie sind keine termini technici, mit welchen Calov die Vorgänge im Prozeß der Begriffsbildung beschreibt.*

²⁴¹⁶ Axioma XII: "Abstractio fieri debet ab omnibus inferioribus, iisdem omnibus accurate consideratis." SPh I, S. 80.

²⁴¹⁷ "Cum n. abstracta ratio particeps ab inferioribus, non possumus sane nec debemus eandem concipere, pensi habitis tantum *quibusdam* inferioribus, in quibus eadem invenitur; sed *omnibus* accurate consideratis, non quidem secundum *individua*, (quis n. *omnia singularia* cognoscere potest) sed quoad usque *penetremus adaequatam formalem rationem*; ita si quis in abstracto *sistere* velit sub *proprio conceptu*, quidnam sit *persona*, non tantum attendere debet *personas finitas*, utpote *angelicas & humanas*, quae illis communia sunt, sed *communem rationem* praescindere oportet, intuitu quoque *personarum* divinarum, & sic in coeteris, Conf. *praef. Metaph.* ubi hae & probate & exemplis declarata uberius." SPh I, S. 80.

Axiom 14: Wenn sich die Anzahl der zu erkennenden Dinge (Res) vergrößert, können auch die Begriffe, welche diese bezeichnen, vermehrt werden²⁴¹⁸.

Die Begriffe dienen dazu, die Res zum Ausdruck zu bringen (exprimere) und müssen ihnen daher in Entsprechung zukommen. Fehlen sie aber, ist es daher erlaubt, neue Begriffe zu ersinnen. Im Beispiel: Wenn die üblichen, aus der Betrachtung natürlicher Res gewonnenen Modi der *distinctio realis* nicht ausreichen, um das ontologisch Vorgegebene in angemessener Weise zu beschreiben, so sind diese Modi, etwa wegen des Mysteriums der Trinität, um die *distinctio personalis* zu vermehren; dasselbe gilt für typgleiche Fälle²⁴¹⁹.

Die Axiome 12 und 14 sind hochinteressante Axiome, weil aus ihnen die Zielsetzung und Methode aber auch die Schwierigkeiten dieser Erkenntnistheorie und Metaphysik deutlich werden: Der Ansatz des erkenntnistheoretischen Realismus erlaubt es zum Beispiel, natürliche Personen und die göttlichen Personen unter derselben *ratio formalis* 'zusammenzufassen'; das 'neue' Vorhandensein der offenbarten Entitäten erfordert die Erweiterung der Erkenntnis leitenden Prinzipien, hier der Realdistinktion. Die Entitäten des 'natürlich-vernünftigen' und des offenbart-vernünftigen Erkenntnisbereiches stehen aber in einem problematischen Verhältnis zueinander: Calov versucht die Quadratur des Kreises. Das *per revelatio* Gewusste und Erkannte soll zugleich allgemeinen Bedingungen alles Seienden entsprechen und dann doch ein Besonderes sein. Das naturaliter Erkannte und Gewusste soll limitiert sein durch Offenbarung, aber dennoch die Grundbedingungen des Offenbarten auch klärend bestimmen und aussagbar machen, wiederum aber nicht restringierend auf das Niveau des Rationalen absenken²⁴²⁰.

3.6 Über die Eignung zum Objekt einer Wissenschaft

Die Eignung zum Objekt ist dasjenige Attribut der *affinitas rerum*, durch das ein Begriff irgendeine Disziplin zu begründen gebildet und geeignet ist (*aptus natus est*)²⁴²¹.

Unter der enormen Vielfalt von Begriffen erfassen wir in der Betrachtung der *affinitas rerum* eine solche Ordnung, ein solches Bezogensein und Verhältnis der Begriffe zueinander, dass viele Begriffe auf einen bestimmten Begriff, verstanden als Grundlage (*basis*), zurückbezogen werden können. Wenn dieser Rückbezug geschehen ist, wenn einzelne Begriffe zu ihrer, wenn man es so nennen will, Grundlage (*fundamentum*) zurückgeführt worden sind, dann kann in den verschiedenen Wissenschaften alles (*omnes*) in der ihm angemessen-bestimmten (*distincte*) Weise

²⁴¹⁸ Axioma XIV: "Multiplicatis rebus termini multiplicari possunt." SPh I, S. 81.

²⁴¹⁹ "Hi n. inserviunt ad *res exprimendas* : adeoque iisdem convenire debent : proinde si deficient, invenire novos licet; ut res sufficienter repraesentetur : ita cum non sufficiant vulgares modi *distinctio realis*; addenda illis *distinctio personalis* ob mysterium Trinitatis, & sic in aliis." SPh I, S. 81.

²⁴²⁰ Vgl. die entsprechenden Aussagen in der Untersuchung von Calovs metaphysischer Methode (dazu unten S. 531 – 537 und S. 540 – 545).

²⁴²¹ "Aptitudo ad objectum est tale attributum *affinitatis rerum*, vi cuius conceptus aliquis disciplinam quandam constituere aptus natus est." SPh I, S. 81.

erschlossen werden, so dass wir ohne Verwirrung zur Kenntnis von allem (in omnium notitiam) gelangen.

Eine solche Grundlage ist nun das disziplin-konstitutive Objekt, zu dem alles Übrige zurückbezogen wird, das zu diesem bestimmten Objekt irgendeinen Bezug hat. Dieses Übrige wird auf die Wissenschaft (disciplina) von diesem Objekt als dem eigentlichen Sitz (sedes propria) der genaueren Erkenntnis wegen zurückbezogen. So werden durch jene Objekte die Wissenschaften (disciplinae) begründet, die nichts anderes sind als die angemessene Vergegenwärtigung des Objektes vor dem Verstand.

Aus der Gnostologie ist bekannt, was unter Objekt und Disziplin zu verstehen und was zu ihrem Zustandekommen erforderlich ist; es muss daher nicht wiederholt, sondern kann vorausgesetzt werden. Hier ist es freilich geraten, diejenigen allgemeinen Erkenntnisprinzipien beizufügen, die zum wissenschaftskonstitutiven Gegenstand und zur Disziplin beitragen (faciunt)²⁴²².

Axiom 1: Grundsätzlich gilt eine eindeutige Zuordnung von Scibilia zu ihren Wissenschaften. Manches Scibile kann sich freilich unter verschiedenen Hinsichten auf mehrere Wissenschaften beziehen. Calov meint hier einzelne Scibilia, keinesfalls aber wissenschaftskonstitutive Gegenstände. Notwendigerweise aber haben diese, wenn man den Modus der Betrachtung berücksichtigt, *einen* ihnen angemessenen bestimmten Sitz²⁴²³.

Die große wissenschaftssystematische Bedeutung der Neugründung der Gnostologie wird aus den Axiomen 5 und 6 deutlich. Axiom 5 schränkt ein: Die Disziplinen dürfen nicht ohne Notwendigkeit vermehrt werden²⁴²⁴. Axiom 6 legitimiert hingegen die Neugründung von Wissenschaften im Verlauf fortschreitenden Erkennens: 'Wo ein eigenes Objekt gegeben ist, dort muss notwendigerweise auch eine eigene Disziplin begründet werden'²⁴²⁵. Das Auffinden eines Disziplin begründenden Objektes bzw. die Neubegründung einer Disziplin muss der natürlichen Ordnung der Dinge folgen. Dies schränkt ein, wie in Axiom 5 gesagt, legitimiert aber auch ausdrücklich: Wenn ein in seiner Art eigenes Objekt erfasst wird, dann ist zu Recht eine eigene Wissenschaft erforderlich, auch wenn andere diesen Gegenstand zufällig nicht wahrnehmen. Denn es wäre ja widersinnig, dass irgendetwas gewusst werden kann und in keiner Wissenschaft ausgeführt

²⁴²² "Cum n. *summa varietas conceptuum* sit, deprehendimus in consideratione affinitatis rerum ejusmodi conceptuum ad se invicem *ordinem, respectum ac proportionem*, ut plures possint ad unum quendam conceptum ceu basin aliquam reduci, qua reductione facta, si singuli ad suum revocentur, ut ita vocamus, *fundamentum*, distinctis scientiis omnes distincte concludi queant, ut absque confusione in omnium notitiam provehamur. Ejusmodi vero basis *objectum* est *disciplinare*, ad quod revocantur coetera, quae ad objectum istud aliquem habent respectum : quae ad *disciplinam* ejusdem, ceu sedem propriam accuratioris cognitionis gratia reducuntur : atque ita constituuntur per objecta illa *disciplinae*, quae nihil aliud sunt quam *adaequata objecti coram mente repraesentatio*, quae omnia cum e *Gnostologia*, explicante *quidnam* sit *objectum, quid disciplina, & quae ad illud requirantur*, pateant, hic non repetenda quidem, sed exinde *praesupponenda* sunt. Opus saltim est, ut hic adjiciamus generalia, quae ad *objectum & disciplinam* faciunt, cognoscendi principia." SPh I, S. 81-82.

²⁴²³ Axioma I: "Omne scibile ad aliquam scientiam referri debet. ... Possunt quidem nonnulla sub diversis respectibus ad plures spectare disciplinas, at in aliqua tamen, si modum considerandi proprium spectes, suam sedem propriam habere necessum est." SPh I, S. 82.

²⁴²⁴ Axioma V: "Disciplinae multiplicandae non sunt praeter necessitatem." SPh I, S. 83.

²⁴²⁵ Axioma VI: "Ubi peculiare objectum datur, ibi peculiaris necessario constituenda disciplina." SPh I, S. 83.

wird. Aufgrund dieses Prinzips wird die Gnostologie zu Recht als eigene Disziplin begründet auch wenn viele sie nicht anerkennen²⁴²⁶.

Axiom 11: Die Axiome der Disziplinen dürfen über ihr spezifisches Objekt hinaus nicht ausgedehnt werden²⁴²⁷.

Dies gilt, weil die Axiome nach einem Objekt eingerichtet worden sind (revocantur) und von ihm als Norm ihr Maß haben. Über das Objekt, von dem sie bewahrheitet werden, oder über seine Gattungen hinaus, dürfen die Axiome daher nicht ausgedehnt werden. Was zum Beispiel von den natürlichen Körpern an Axiomen in der Physik behandelt wird, darf nicht auf die Engel übertragen werden, die keine (natürlichen) Körper sondern spirituale Essenzen sind. Ähnlich wird das Axiom der Physik 'aus nichts wird nichts' zu Unrecht auf die Schöpfung übertragen, da diese keine physikalische Tätigkeit ist²⁴²⁸.

3.7 Über die entstandenenen und disjunkten Bestimmtheiten der *affinitas rerum*²⁴²⁹

Die disjunkten Bestimmtheiten des Objektes der Noologie, der *affinitas rerum*, sind Univokation (*univocatio*), Analogie (*analogia*), aussagbare Benennbarkeit (*praedicamentalitas*) und 'Hervorragendheit' qua Unverwechselbarkeit (*eminentia*).

Diese Affektionen sind dieselben, die auch das Objekt der Gnostologie, das *Cognoscibile*, besitzt. Nachdem Calov über Gutke hinausgehend die Gnostologie von der Noologie als eigenständige Wissenschaft unterschieden hatte, muss er erklären, warum diese Bestimmtheiten sowohl die Gnostologie als auch die Noologie als Ort ihrer wissenschaftlichen Behandlung besitzen.

Die Gnostologie behandelt *univocatio*, *analogia*, *praedicamentalitas* und *eminentia* als Affektionen des *Scibile*; ihre Behandlung geschieht im Hinblick darauf, dass das einfache Erfassen der *Res* im Begriff durch sie gesteuert wird. Aus diesem Grund werden sie in der Gnostologie auch definiert.

In der Noologie dagegen werden *univocatio*, *analogia*, *praedicamentalitas* und *eminentia* als Bestimmtheiten behandelt, die genau und ausschließlich der Verwandtschaft der Dinge zukommen, indem daraus Erkenntnisprinzipien hervorgehen. Ihrer systematischen Funktion im Erkenntnisgang nach gehören sie der zweiten Tätigkeit des Geistes zu und haben somit in der Noologie den angestammten Ort der Untersuchung. Der Sache nach geht es präziser gefasst darum zu bemerken (*advertere*), welche Axiome sich aus der Betrachtung der Bestimmtheiten der *affinitas* ergeben,

²⁴²⁶ "hic respiciendum ... ad *rerum naturam*. Cum ergo objectum deprehenditur peculiare, tametsi alii forte id non observarint, peculiaris sane disciplina requiretur; quandoquidem *absurdum sit, aliquid sciri posse & in nulla scientia expendi*. Vi hujus principii recte constituitur *Gnostologia* ... peculiaris disciplina, etsi plurimi neutram agnoscant." SPh I, S. 84.

²⁴²⁷ Axioma XI: "Axiomata disciplinarum ultra objectum extendenda non sunt." SPh I, S. 85

²⁴²⁸ "Quia Axiomata illa revocantur ad objectum & ab illo ceu *norma mensuram* suam habent; *Ulterius ergo extendere eadem non oportet* : nimirum *ultra objectum*, quo de verificantur vel objecti species : Ita quae de *Corpore naturali* traduntur a Physicis axiomata, fas non est extendere ad *Angelos*, qui non sunt corpora, sed spirituales essentiae : Similiter principium illud Physicum *ex nihilo nihil fit* perperam transfertur ad *creationem* : cum haec non sit *actio Physica*." SPh I, S. 85.

²⁴²⁹ "De Affectionibus ortis, et disjunctis affinitatis." SPh I, S. 87.

die zur Lenkung unseres Geistes führen – hin zur unterscheidenden (distincta) Erkenntnis der Dinge²⁴³⁰.

Die Axiome 1 und 2 behandeln die Bedingungen, welche die korrekte Begriffsbeilegung erfüllen muss. Erstens gilt: In der Beilegung (applicatio) der eigentlichen Wesensbestimmtheit (formalitas) muss genau beachtet werden, welcher Art die Verwandtschaft oder Affinitas der Dinge ist²⁴³¹.

Die Applikation der Begriffe darf nicht geschehen, wenn nicht die wechselseitige Affinität der Dinge vernünftig erschlossen ist, d.h. auf welche Weise sich das, was zu applizieren ist, zu dem, welchem es appliziert wird, verhält; wobei der Bezug genau zu unterscheiden ist, den die wesenhaft niederrangigen zu den wesenhaft höherrangigen Gegenständen haben; und ebenso wie der Bezug der Essenz zu den Bestimmtheiten der Essenz beschaffen ist. So nehmen freilich auf ihre Weise die Modi der Essenz (Suppositum, Person) die Essenz in sich auf (imbibunt). Dennoch haben sie nicht in derselben Weise Anteil an ihr, in der die wesenhaft Niederrangigen an den Höherrangigen teilhaben, da diese 'Höheren' in den 'Niedrigeren' vervielfältigt werden. Und so verhält sich auch nicht eine Natur in der Ordnung zu ihren Modi, da eine Natur in vielen Modi darin sein kann. Wird die Art der Teilhabe nicht genau beachtet, geschehen leicht Fehler in der Anwendung der allgemeinen Termini oder Begriffe²⁴³².

Zweitens muss bei der Applikation von Allgemeinbegriffen genau darauf geachtet werden, ob diese univok oder analog geschieht²⁴³³. Die allgemeinen Begriffe geben nämlich nicht in derselben Weise denjenigen Res Anteil an sich, die unter ihnen sind und die Allgemeinbegriffe nicht in essentieller Hinsicht in sich aufnehmen. Sondern gewisse Inferiora haben in gleicher Weise (ex aequo) und univok (univoce) Anteil an den Allgemeinbegriffen, andere in ungleicher Weise (inaequaliter) und analog (analogice) durch jene Beilegung (per attributionem), die in der philosophischen Tradition als $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\phi'\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ ²⁴³⁴ bezeichnet wird. Aus diesem Grund ist die Weise der Teilhabe besonders zu beachten. Im Beispiel: Substanz und Akzidens haben beide Anteil an der Natur des Ens, aber auf analoge Weise, da die Substanz in erster Linie an der Natur des Ens

²⁴³⁰ "affectiones ortae & disjunctae, quae sunt univocatio & analogia : ut praedicamentalitas & eminentia, quatenus ea principia cognoscendi gignunt. Considerantur illae tum ut *affectiones scibilis*, atque ita suum habent locum in *Gnostologia*, qua sc. *apprehensio simplex* dirigitur : tum ut *affectiones ipsius rerum affinitatis* : quatenus inde redundant cognoscendi principia, adeoque prout ad *secundam* mentis operationem pertinent ... ubi quidem opus non est definire ... sed *advertere, quatenam inde fluant axiomata, quae faciunt ad directionem mentis nostrae in rerum cognitione distincta. Qualia sunt potissimum sequentia.*" SPh I, S. 87.

²⁴³¹ Axioma I: "Sedulo attendere oportet in applicatione formalitatis, qualis sit rerum cognatio vel affinitas." SPh I, S. 88.

²⁴³² "Hic solliciti jam sumus de applicatione conceptuum, quae fieri non debet, nisi cognita rerum mutua affinitate, quomodo nempe ea, quae applicanda sunt ad ea, quibus applicantur, sese habeant : ubi respectus accurate distinguere oportet *essentialiter inferiorum ac superiorum*, itemque *essentiae ac modorum essentiae* : Ita imbibunt quidem suo modo essentiam *modi* v.g. *supposita ac persona*; non a. participant eandem sub ea ratione, qua *superiora* participantur *ab essentialiter inferioribus*, cum illa in his multiplicentur : Neque n. sese ita habet natura in ordine ad modos suos, cum *una natura pluribus modis substare possit*. Nisi hic participationis ratio probe observetur, facilis lapsus erit in applicatione terminorum vel conceptuum generalium." SPh I, S. 88.

²⁴³³ Axioma II: "Videndum accurate in applicatione conceptuum generalium, num ea fiat univoce, an v. analogice." SPh I, S. 88.

²⁴³⁴ Vgl. dazu oben die Definition des Cognoscibile S. 423f.

Anteil hat, das Akzidens erst in zweiter Hinsicht, wenn man es zur Substanz in ein Rangverhältnis setzt²⁴³⁵.

Die Axiome 3 und 4 behandeln die Gott beigelegten Attribute: Das Göttliche darf nicht gemäß der niedrigen Verfassung der Kreatur bewertet werden²⁴³⁶. Denn Gott und die Natur liegen unendlich weit auseinander. Daher dürfen die Unvollkommenheiten der Kreaturen nicht Gott als dem unbegrenzten und vollkommensten Seienden (*Enti infinito ac perfectissimo*) zugeschrieben werden. Und noch ein anderes ist verwehrt: Es gibt den Fall, dass etwas, das unter den Kreaturen erkennend aufgefunden wird, begrifflich und in gewisser Hinsicht der Sache nach dasselbe ist, was auch in Gott seinen Ort hat; dann darf aber nicht dasjenige, was in Gott ist, nach dem Gesichtspunkt der niedrigen Kreatur beurteilt werden. So gibt es in der Natur 'Zeugung', und es gibt sie auch in Gott; es gibt im Menschen Verstand und Willen, und es gibt sie auch in Gott. Aber die göttliche Zeugung darf nicht aus der Bedingung der physischen Zeugung bewertet werden; das Entsprechende gilt für das Urteil über Verstand und Willen Gottes²⁴³⁷.

Ebenso ist in der Applikation die Schwäche dem Schwachen zuzuweisen und die Hervorragendheit dem Hervorragenden zuzuschreiben²⁴³⁸.

Der Sache nach geht es um die Frage, in welcher Weise von unvollkommenen Attributen der Kreaturen her Eigenschaften Gottes erschlossen werden können. Unter Berücksichtigung der Forderung von Axiom 3 kann in gleicher Weise auf die göttlichen Dinge wie die geschaffenen eine Applikation der Dinge geschehen, die in Gott wie in den Kreaturen entdeckt werden. Wenn nun solches gemeinsames Gott beigelegt wird, so ist der Gesichtspunkt der Einzigartigkeit (*eminentiae*) zu beachten oder auch jene Analogie, die als Zurückweisung der Unvollkommenheit und Beilegung der Vollkommenheit bezeichnet wird. Somit ist fortzulassen, was immer von den Kreaturen an Unvollkommenheit und Schwäche vorliegt und Gott allein beizulegen, was immer an Vollkommenheit und Besonderheit vorhanden ist. Dieses ist zudem ein allgemeines Gesetz, das für jede andere Erkenntnis gilt: immer ist die Unvollkommenheit beim Unvollkommenen zu belassen; immer ist dem Besonderen das Besondere zuzuschreiben. Denn unser Intellekt schreckt vor jeder Vermischung zurück und jeder Begriff muss wahr sein durch Vergegenwärtigung; und die Applikation muss in der

²⁴³⁵ "Cum n. non eadem ratione participant generales conceptus ea, quae sub ipsis sunt, eosdemque essentialiter imbibant, sed quaedam inferiora *ex aequo & univoce* participant, eosdem, quaedam *inaequaliter, & analogice per attributionem*, quam vocant $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\phi'\ \acute{\epsilon}\nu\acute{\omicron}\varsigma$, exquisite eam participationis rationem advertere oportet: quomodo v.g. *Substantia & accidens* naturam quidem *Entis* participant, sed *analogice*, cum eandem $\pi\rho\acute{\omicron}\acute{\omega}\tau\omega\varsigma$ participet *substantia*, $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma$ *accidens* in ordine ad substantiam: qua *analogica attributione* pensi habita saepe // plures in rerum cognatione, & quae inde habetur, cognitione difficultates expedire, errores evitari possunt." SPh I, S. 88-89.

²⁴³⁶ Axioma III: "Divina ex abjecta creaturae conditione non sunt aestimanda." SPh I, S. 89.

²⁴³⁷ "Quia *DEUS & natura* in infinitum distant: ideoque non sunt imperfectiones creaturarum DEO tribuendae *Enti infinito, ac perfectissimo*, nec si quae in creaturis reperiuntur eadem, in DEO quoque locum habeant, quae in DEO sunt, ex abjectae creaturae ratione dijudicare fas est. Sic datur in natura *generatio*, datur & in DEO: datur in *homine intellectus & voluntas*: datur & in DEO: sed *generatio divina* non aestimanda e *conditione Physicae generationis*, nec *intellectus & voluntas*, vel *intellectio & volitio divina* iudicari debet ex *humana intellectione ac volitione*." SPh I, S. 89.

²⁴³⁸ Axioma IV: "In applicatione relinquenda est imbecillitas imbecilli, eminentia eminenti vindicanda." SPh I, S. 89.

Art und Weise geschehen, gemäß der die Res selbst in der Natur dargeboten werden²⁴³⁹.

Die Axiome 5 und 6 behandeln bestimmte ontologische Ordnungsbegriffe, die Transzendentalien. Axiom 5 und die von Calov beigefügte Erklärung lauten: "Transzendentalien dürfen nicht mit den Prädikamenten verwechselt werden"²⁴⁴⁰. Denn den Transzendentalien kommt es zu, wegen der Einfachheit der Ununterschiedenheit qua Unverwechselbarkeit hervorzuragen (eminent); die Prädikamente hingegen werden wegen ihres Zusammengesetztheits in einer geschaffenen Gattung der Dinge erfasst. Der Modus des Erkennens muss dem Modus des Seins folgen²⁴⁴¹.

Calov sagt damit: Das natürliche Erkennen stellt in der Zusammenordnung erfasster Res zu Gattungen fest, dass geschaffenes Seiendes zusammengesetzt ist; im Hintergrund dieser Auffassung steht die aristotelische Ontologie mit ihren Klassifizierungsbegriffen wie Gattung-Art, Akt-Potenz usw. Im Gang des abstrahierenden Erkennens erfasst der Verstand eine 'allgemeingültigere Ebene' des Seienden, deren Beschreibungsbegriffe so beschaffen sind, dass für ihre Einheit als Begriff nicht die Zusammensetzung Unterschiedener konstitutiv ist - dies gilt auch für die disjunkten Affektionen der Metaphysik wie Ungeschaffen-Geschaffen, Unabhängig-Abhängig usw.²⁴⁴². Mit anderen Worten: Es gibt eine gestufte Ordnung des Seienden, in der 'Unteres' zusammengesetzt, 'Höheres' einfach qua Unzusammengesetztheit ist. Dieser Beschaffenheit des Seienden entsprechen die Begriffe, welche es beschreiben. Bezogen auf die Transzendentalien besagt das: Die Transzendentalien ragen dadurch ausgezeichnet hervor (eminent), dass sie Seiendem über die Grenzen der verschiedenen Genera hinweg zukommen und dennoch ununterschieden Dieselben bleiben.

Die Transzendentalien verhalten sich im weiteren derart, dass sie Gott und den Kreaturen beigelegt werden können²⁴⁴³; wenn das auch nicht für die generische Gleichartigkeit voraussetzende univoke Applikation zutrifft, so doch aber für die Seiendes in Entsprechungsverhältnissen erfassende analoge Applikation: Weil nämlich jene, die Transzendentalien, (im Vorgang der Begriffsbildung) von Gott und den geschaffenen Dingen, vom Endlichen und Unendlichen hervorgehen. Damit dies geschieht, muss man durch Abstraktion die *gemeinsame* Wesensbestimmung (*communis ratio*) der Transzendentalien gewinnen, nicht nur durch Erwägung der Naturdinge, sondern auch der in der Schrift eröffneten Dinge. Die Vernachlässigung

²⁴³⁹ "Fieri equidem potest applicatio eorum, quae & in DEO & in creaturis deprehenduntur, ad res divinas pariter, & res creatas, sed observata eminentiae ratione, vel analogia ea, quae dicitur per *remotionem imperfectionis* & *attributionem perfectionis*, cum ad DEUM talia applicantur. Proinde *relinquendum creaturis*, quicquid *imperfectionis* est & imbecillitatis, DEOque unice vindicandum, quicquid est *perfectionis*, & *eminentiae*. Et in universum in quacunq; alia cognitione semper *imbecillitas relinquenda imbecilli*, *eminentia tribuenda eminenti*, quia *intellectus noster abhorret ab omni confusione*, ac, *omnis conceptus verus esse debet per repraesentationem, eaque ratione applicatio fieri debet, uti res ipsae repraesentantur in natura.*" SPh I, S. 89.

²⁴⁴⁰ Axioma V: "Transcendentia nequaquam confundenda sunt cum praedicamentalibus." SPh I, S. 89.

Zu den Begriffen 'transcendentia' und 'praedicamenta' s. unten den Exkurs (S. 532 – 534).

²⁴⁴¹ "Quia *illa* ob simplicitatem indifferentiae eminent, *haec* a. ob compositionem cerato (lies: creato) rerum genere comprehenduntur. Modus n. cognoscendi sequi debet modum essendi." SPh I, S. 90.

²⁴⁴² Vgl. dazu den erwähnten Exkurs (S. 532 – 534).

²⁴⁴³ Axioma VI: "Transcendentia ita sese habeant, ut & DEO, & creaturis applicari queant." SPh I, S. 90.

dieses Prinzips fördert verschiedene schwerste Irrtümer in der Theologie, wie in der Einleitung zur *Metaphysica Divina* dann ausgeführt ist²⁴⁴⁴.

Axiom 7 bündelt das in den Axiomen 1-6 Ausgeführte bezüglich der Fähigkeit zu entsprechend-passender Applikation: Die zutreffende Beilegung von Begriffen (*accurata applicatio*) kann nur derjenige vollziehen, der von den Dingen, welchen die Begriffe beigelegt werden sollen, zureichende Kenntnis besitzt²⁴⁴⁵. Calov erkennt ein Spiegelverhältnis zwischen Begriffsgewinn und Begriffsbeilegung: Für die genaue Einsicht in die Verwandtschaft der Dinge ist es nötig, dass in der Abstraktion in ausreichendem Maße alle 'untergeordneten' zu erwägen sind, von denen die Abstraktion geschehen muss; genauso müssen auch bei der Applikation alle diejenigen Res betrachtet werden, auf die hin die Applikation geschieht, damit sie nicht gegen die Natur der Dinge ergeht. Diese 'Selbstverständlichkeit' hat grundlegende Konsequenzen für die Urteilsfähigkeit über vollständige Erkenntnisbereiche: Daher kann eine ausreichende Applikation der Begriffe von dem nicht verlangt werden, der über die Objekte der Disziplinen, in denen die Anwendung (*applicatio*) geschieht, nicht als bekannte verfügt.

Der hauptsächliche Anwendungsfall dieses in abstrakten Aussagen geschilderten Sachverhaltes ist natürlich das Urteil der natürlichen Vernunft in theologischen Fragen. 'Der Philosoph' ist exkulpiert: So ist von Aristoteles keine ausreichende Applikation der transzendentalen Begriffe zu fordern, da er von vielen derjenigen Dinge, auf die die Applikation anzuwenden ist, nämlich den göttlichen Dingen, keine Kenntnis besaß. Wie der Begriff (*terminus*) 'Person' oder die *distinctio realis* zu applizieren ist, kann der nicht wissen, der nicht weiß, auf welche Weise sich die Personen in Gott verhalten oder was die *distinctio realis* in Gott ist.

Was Aristoteles in dieser Sache entschuldigt, ist gegenüber denjenigen, die in ausschließlicher Anwendung seiner Einsichten in theologischen Fragen argumentieren, ein Vorwurf: "Wenn du also in diesen Dingen lieber der Autorität des Philosophen folgen als die Darbietung der Res in der Natur und in der Schrift beachten wolltest, wirst du um so sicherer irren; das lässt sich am Beispiel der Photinianer belegen, wie man an einer Vielzahl von Belegen immer wieder in unserer Metaphysik einsehen kann"²⁴⁴⁶.

Calov weist damit eine unaufgeklärte Übertragbarkeit aristotelischer Einsichten auf theologische Sachfragen am Maßstab seiner 'metaphysischen

²⁴⁴⁴ "Etsi non *univoca applicatione*, tamen *analogica* : quandoquidem *illa* praescindant a *DEO & rebus creatis, finito & infinito*. Quod ut fiat, abstrahere oportet *communem* transcendentium rationem, non tantum *intuitu eorum, quae sunt in natura*, sed etiam eorum, *quae patefacta sunt in Scriptura* : cujus principii neglectu varii in Theologia gravissimique foventur errores, quo de videri possunt, quae in *praef. de Metaph. divin. constitutione* diximus." SPh I, S. 90.

²⁴⁴⁵ Axioma VII: "Applicatio accurata fieri non potest nisi ab eo, qui rerum, quibus fit applicatio, cognitionem habet." SPh I, S. 90.

²⁴⁴⁶ "Accurata cognitione affinitatis rerum opus est ut in *abstractione*, quo eadem fiat *adaequata ac sufficienter* pensi habitis omnibus inferioribus, a quibus eadem fieri debet; ita & in *applicatione* consideratis iis, ad quae facienda est applicatio, ne fiat *contra rerum naturam*. Quocirca *sufficiens terminorum applicatio requiri non potest ab eo, qui disciplinarum, in quibus fit applicatio, cognita non habet objecta*. Ita ab Aristotele requirenda non est *sufficiens applicatio terminorum transcendentium*, quandoquidem is plerorumque eorum, ad quae instituenda est applicatio, utpote *rerum divinarum* nullam habuit cognitionem. Sic *quomodo terminus personae*, vel *terminus realis distinctionis* applicandus sit, is novisse non potest, qui quomodo se habeant *persona, quae sit ratio realis distinctionis in DEO*, ignorat. Si ergo in his potius Philosophi autori-//tatem sequi, quam repraesentationem rerum in natura & Scriptura attendere volueris, certo certius errabis, quod quomodo *Photinianorum* exemplo comprobetur, passim in *Metaphysica nostra* videre est." SPh I, S. 90f.

Methode' zurück; die photinianische Aristoteles-Repristinatio kann aber nicht mehr als aus der Natur der Sache, sprich mangelnder Kenntnis, begründeter Irrtum entschuldigt werden, sondern sie ist eine 'Gefolgschaft wider besseres Wissen', da den Photinianern, anders als Aristoteles, die theologischen Res als 'Denkstoff' qua Offenbarung zugänglich sind.

3.8 Über die Einteilung der *affinitas rerum* - näherhin über die Verwandtschaft der notwendigen Dinge und die theoretischen Prinzipien²⁴⁴⁷

Im besonderen Teil der Noologie erfolgt die Betrachtung der *affinitas rerum* in ihrer Spezifizierung²⁴⁴⁸, d.h. der Verwandtschaft der notwendigen und kontingenten Dinge, jeweils untereinander, dann aber auch in der Ordnung zum Verstand des Menschen, sofern jeweils aus diesen Bezügen der Verwandtschaft Erkenntnisprinzipien hervorgehen²⁴⁴⁹.

Die Gliederung übernimmt Ergebnisse der Gnostologie. Das Erkennbare insgesamt (τὰ γνωστά) war dort nach seinen Modalitäten in zwei Gruppen eingeteilt worden, in Erkennbares von notwendiger und Erkennbares von zufälliger Natur; demzufolge ist die Verwandtschaft der notwendigen und zufälligen Dinge untereinander differenziert abzuwägen, sofern sich daraus Prinzipien ausfindig machen lassen, welche jeweils die Erkenntnis der notwendigen und zufälligen Dinge lenken²⁴⁵⁰.

Dass die Darstellung jener 'Erkenntnis leitenden' Prinzipien in die Noologie aufzunehmen ist, erklärt die doppelte erkenntnisrelevante Bezogenheit, welche das Erkennbare besitzt: Es wird zum einen in sich, dann auch in seiner Ordnung auf unseren Verstand hin betrachtet. Diese zweite Betrachtungsweise bringt die Prinzipien hervor, die dazu beitragen, dass unser Erkennen erleichtert wird, sofern man freilich das Verhältnis (*proportio*) unseres Verstandes in der Ordnung (*in ordine*) zu den zu erkennenden Dingen beachtet. Daher ist zur vollständigen Vergegenwärtigung des Objektes der Noologie notwendig, dass auch diese 'Bezogenheit auf den erkennenden Verstand' in ihrer Verschiedenheit nachvollzogen wird²⁴⁵¹.

Die Verwandtschaft der notwendigen Dinge definiert Calov wie folgt: "Unter der Verwandtschaft der notwendigen Dinge (*affinitas rerum necessariorum*) ist hier derjenige Zusammenhang (*ea cognatio*) zu verstehen, den wir im gegenseitigen Vergleich derjenigen Dinge erfassen, die nicht von unserem Intellekt und unserem Willen abhängen und durch deren Erkenntnis unser Intellekt stark vervollkommen wird, wodurch die Wahrheit der Dinge

²⁴⁴⁷ "De distributione affinitatis rerum, & speciatim de rerum necessarium convenientia." SPh I, S. 91

²⁴⁴⁸ PARS ALTERA SPECIALIS DE AFFINITATE RERUM IN SPECIE; SPh I, S. 91

²⁴⁴⁹ "superest, ut consideremus affinitatem in specie rerum necessarium itemque contingentium, qua tum rerum necessarium mutua inter se affinitas attenditur, atque ita similiter rerum contingentium affinitas mutua inter sese, tum utraque in ordine ad mentem nostram spectatur, quatenus ex ista affinitate fluunt cognoscendi principia." SPh I, S. 91.

²⁴⁵⁰ "Ut n. τὰ γνωστά alia sunt *necessaria*, alia *contingentia*, ita etiam distinctim expendenda venit *rerum necessariorum & contingentium mutua affinitas*, quo principia dirigentia cognitionem eorum eruantur." SPh I, S. 92.

²⁴⁵¹ "Coeterum quia duplex habitudo earum est, tum qua *in sese*, tum qua *in ordine ad mentem nostram* spectantur, & haec posterior gignit principia ad cognitionem nostram facilitandam conferentia, observata nempe intellectus nostri in ordine ad res cognoscendas proportione, idcirco ad objecti nostri plenam representationem necessum est haec distincte ex equi." SPh I, S. 92.

betrachtet wird insofern daraus theoretische Prinzipien des Erkennens fließen"²⁴⁵².

Die Definition lässt sich an der tatsächlichen Betrachtung der notwendigen Dinge verifizieren: Wenn wir die notwendigen Dinge (*res necessariae*) betrachten, erfassen wir, dass dieselben miteinander eine bestimmte Verwandtschaft haben, deren Beobachtung über die Wahrheit der Dinge theoretische Prinzipien hervorbringt, die zur kräftig gegründeten Vollkommenheit unseres Verstandes beitragen²⁴⁵³.

Zu betrachten ist, so präzisiert Calov die Fragestellung, (1) das Objekt (*res necessariae*), (2) der Modus des Objektes (*veritas rerum*), (3) die besondere Verfasstheit des Objektes (*res necessariae attendantur qua mutuum cognationem*), (4) die formale Betrachtungsperspektive, weil die *affinitas rerum necessariarum* betrachtet wird, insofern aus dieser Verfasstheit jene theoretischen Prinzipien fließen, die die betrachtenden (*contemplativae*) Habitus und Disziplinen lenken, (5) das Ziel, die kraftvolle Vervollkommnung des Verstandes, sofern dieser in der alleinigen Erkenntnis des Objektes ruht (*acquiescit*); diese ist nach ihrer Natur nicht auf Tätigkeit oder Handeln ausgerichtet²⁴⁵⁴ - 'nicht auf 'Aktivität' ausgerichtet' bedeutet, dass das Ziel des Erkennens rein im Erkennen der Gegenstände zum Zweck der Vervollkommnung des Verstandes liegt. Calov spricht vom Erkenntnis-vorgang unabhängig von möglichen handlungsleitenden Implikaten der betrachteten Inhalte²⁴⁵⁵.

Wir stellen in der Folge diejenigen der angekündigten theoretischen Axiome vor, die einen Bezug zur theologischen Erkenntnis besitzen.

Axiom 1 bringt den erkenntnistheoretischen Realismus der Orthodoxie zum Ausdruck: Das Maß der Betrachtung sind die notwendigen Dinge, also solche, die jegliche Art von Tätigkeit (*actio*) und Bewirken (*effectio*) hinter sich lassen²⁴⁵⁶. Anders als bei der Angabe des Erkenntniszieles in der Erläuterung der Fragestellung handelt Calov nun nicht über den Erkenntnisakt, sondern über die *Gegenstände des Erkennens*. In der Sprache der Gnostologie sind beide Arten des *Cognoscibile liberale*, neben dem hier als selbstverständlich vorausgesetzten und daher nicht genannten C.

²⁴⁵² "Affinitas rerum necessariarum hic est ea cognatio, quam deprehendimus in collatione mutua eorum, quae (non!) dependent ab intellectu vel voluntate nostra, quorum cognitione intellectus noster intensive perficitur, qua rerum veritas spectatur, quatenus exinde fluunt cognoscendi principia theoretica." SPh I, S. 92. Zum Beleg dafür, dass an dieser Stelle eine Verneinung stehen muss, vgl. die gnostologische Bestimmung des *Cognoscibile necessarium* (SPh I, S. 36, Canon I): Das notwendig Erkennbare hatte Calov in der Gnostologie (vgl. oben S. 465f.) als dasjenige bestimmt, dessen Existenz oder Vorhandensein nicht vom Verstand oder Willen des Erkennenden abhängt; dazu zählt das unveränderlich-ewige Seiende ebenso wie das der Veränderung in der Zeit unterworfenen Seiende, das insofern notwendige Ursachen hat, als es existieren muss, wenn diese Ursachen vorhanden sind. Richtig später in der Noologie auf SPh I, S. 95, Axiom 7 (vgl. unten S. 511, Anm. 2460).

²⁴⁵³ "Cum n. observamus *res necessarias*, deprehendimus easdem inter sese habere cognationem aliquam, cujus animadvertentia *de rerum veritate* gignat *principia theoretica*, ad intensivam mentis nostrae perfectionem facientia." SPh I, S. 92.

²⁴⁵⁴ "respicendum hic (1) ad *objectum*; quod hic sunt *res necessariae* : (2) ad *objecti modum* : quod nempe *rerum veritas* hic spectatur : (3) ad *specialem habitudinem* ejusdem, quod *res necessariae attendantur qua mutuum cognationem* : (4) ad *formalem rationem*, quod *affinitas rerum necessariarum* hic attendatur; *in quantum ex habitudine illa fluunt principia theoretica, dirigentia habitus & disciplinas contemplativas*, (5) ad *finem* : qui est *intensiva nostri // intellectus perfectio*, qua acquiescit is in *sola objecti cognitione*, neque ea directa est *natura sua ad praxin, vel operationem*." SPh I, S. 92-93.

²⁴⁵⁵ Vgl. dazu auch oben S. 466f. die Zusammenstellung der verschiedenen Arten des *Scibile contemplabile*.

²⁴⁵⁶ Axioma I: "Mensura contemplationis sunt *res necessariae*, vel quae actionem & effectionem respiciunt." SPh I, S. 93.

contemplabile auch das Cognoscibile operabile und sogar das C. illiberale (c. effectivum) in die Betrachtung einzubeziehen.

Für alle Arten von notwendigen Dingen, auch für jene, die einen Bezug zu kontingentem Seienden haben, gilt das erkenntnistheoretische Prae der Dinge: Wie im Allgemeinen die menschliche Erkenntnis von den Dingen 'bemessen' wird, nicht aber die Dinge vom erkennenden Verstand, so wird die Theorie oder die Betrachtung von den notwendigen Dingen bemessen. Wahrheit der Betrachtung liegt nur dann vor, wenn etwas als in den Dingen außerhalb unseres Intellekts und der Tätigkeit unseres Willens begründet erfaßt wird und diesen gleichgestaltet ist²⁴⁵⁷.

Nach Axiom 2 gibt es ein bestimmtes, in höchstem Maße Notwendiges, das als Erkenntnisrelevantes für die vernünftige Weltdurchdringung und das Feststellen einer moralischen und ontologischen Ordnung qua anthropologischer 'Grundausrüstung' auch den vernünftigen Heiden zugänglich ist: Beim Betrachten der notwendigen Dinge erfassen wir, dass man zu einem höchst-notwendigen Ens hinaufsteigen müsse, welches *sein muss*. Dieses ist auch notwendig das höchste und beste Gute, von dem alles seine 'Gutheit' und Vollkommenheit hat und das in umfassendstem Verständnis den höchsten Grad der Notwendigkeit besitzt. Ein solches Seiendes von höchster Notwendigkeit, von dem her sich die moralische und 'ontologische' 'Vollkommenheit' des anderen Seienden begründet, haben aus dem Licht der Natur, d.h. durch allgemeine Ideen (*notiones communes*) auch Heiden wie etwa Plato, Iamblich oder Proclus erkannt²⁴⁵⁸.

Nach Axiom 3 ist die Grundlage aller Theorie und der Wahrheit der Dinge das Achthaben (*advertentia*) auf dasjenige Verhältnis, in dem jede Res auf den göttlichen Intellekt bezogen ist. Insofern werden nämlich Dinge als wahr bezeichnet, soweit sie mit dem göttlichen Intellekt übereinstimmen; und so trägt jene Beobachtung der Verhältnishaftigkeit – im Sinn einer eigenschaftlichen Bestimmung –, welche die Kreaturen in der Ausrichtung auf Gott, den Schöpfer, haben, zum Hervorbringen der Wahrheit über die Dinge bei²⁴⁵⁹.

Beim Vergleich der notwendigen Dinge untereinander muss auf die Verfasstheit (*habitus*) geachtet werden, die alle übrigen (notwendigen) Dinge in der Hinordnung auf das höchst notwendige Seiende haben (Axiom 4)²⁴⁶⁰.

Wie aus dem Vergleich der Kreaturen mit Gott dem Schöpfer und wiederum im Vergleich der Kreaturen untereinander die ausgezeichnete (*insignis*) *affinitas rerum* deutlich wird, so muss diese Verwandtschaft sorgfältig

²⁴⁵⁷ "Ut n. cognitio nostra mensuratur a rebus, non res a nostro intellectu, ita a rebus *necessariis* mensuratur *theoria* vel *contemplatio*, adeo ut nihil in contemplatione nostra verum sit, nisi quod in rebus extra intellectum ac voluntatis nostrae operationem constitutis deprehenditur, iisque conforme est." SPh I, S. 93.

²⁴⁵⁸ Axioma II: "Datur quoddam summe necessarium. In advertentia n. rerum *necessariorum* deprehendimus, adscendendum esse, *ad Ens quoddam summe necessarium, quod non potest non esse* : quodque necessario summum & optimum bonum est, a quo sc. omnia, suam bonitatem & perfectionem, quod *summum necessitatis gradum* obtinet. Agnoverunt id e lumine naturae per *κοινὰς ἐννοίας* etiam gentiles : *Plato, Iamblichus & Proclus* (und andere)". SPh I, S. 93.

²⁴⁵⁹ Axioma III: Fundamentum theoriae & veritatis rerum est advertentia relationis, qua qualibet res ad intellectum divinum refertur. Eatenus n. *res verae* dicuntur, quatenus congruunt *cum intellectu divino*, ideoque observatio illa *proportionalitatis, quam creaturae habent in ordine ad DEUM creatorem*, facit ad eruendam de rebus *veritatem*." SPh I, S. 94.

²⁴⁶⁰ Axioma IV: "In rerum necessarium collatione mutua, animadvertendum ad habitudinem, quam obtinent res coeterae in ordine ad Ens summe necessarium." SPh I, S. 94.

erwogen werden, damit über die Wahrheit der Dinge Genaueres bestimmt werden kann. Ein solches Vergleichen Gottes mit den Kreaturen liefert das, was zur Theorie der Transzendentalien dient; genauer gesagt, das, was Gott und den Kreaturen gemeinsam ist und sich aus einer solchen wechselseitigen Ausrichtung (*habitus*) ermitteln lässt. Solches ist somit für das 'Aufstöbern' der metaphysischen Theoremata höchst notwendig, sogar in solchem Umfang, dass sich beinahe alle Schlussätze der ersten Philosophie auf dieses Axiom stützen²⁴⁶¹.

Der Vergleich der geschaffenen Dinge miteinander ist in gesondert-bestimmter Weise (*distincte*) durchzuführen, damit Substanz mit Substanz, und wiederum geisthafte Substanzen und körperliche Substanzen jeweils miteinander verglichen werden; Entsprechendes gilt für Quantitäten und Qualitäten (Axiom 5)²⁴⁶².

Diejenigen *res necessariae*, die zuerst unter diese Theorie fallen, sind Substanz, Quantität, Qualität. Bei diesen muss man so vorgehen, dass die wechselseitige Proportion und Analogie jedweder geschaffenen Substanzen, und hier wieder im Besonderen der geisthaften und auch der körperlichen Substanzen, beachtet wird. So ist in der Pneumatik zu erwägen, was den geisthaften Substanzen gemeinsam ist, was den Engeln und den Seelen zukommt; in der Physik hingegen ist die Verwandtschaft der natürlichen Körper untereinander zu betrachten, in der Mathematik die Verhältnisbestimmung (*habitus*) der Quantität²⁴⁶³.

Die Abstraktion in den spekulativen Disziplinen geschieht von denjenigen Dingen, die von unserem Intellekt und Willen nicht abhängen (Axiom 7)²⁴⁶⁴. Manche dieser Dinge sind von der Materie frei, andere bestehen aus Materie, einige (Axiome) sind den materiellen und immateriellen Dingen gemeinsam. Aus diesem Grund setzen manche Philosophien verschiedene Gattungen der Abstraktion an; so etwa eine Abstraktion gemäß der Ununterschiedenheit, die das, was den materiellen und immateriellen Dingen gemeinsam ist, umfasst (wie es die Transzendentalien sind); oder die Abstraktion gemäß der Sache, nach welchem Gesichtspunkt die geisthaften Substanzen (*spiritus*) von der Materie entfernt (*abstracti*) sind; drittens die Abstraktion nach der Vernunft, die sowohl von der sichtbaren als auch von der mit den Sinnen erfassbaren Materie absieht; hiervon geschieht die eine in der Physik, die andere in der Mathesis, wenn abstrakt die Mengenverhältnisse betrachtet werden.

²⁴⁶¹ "Ut n. e *collatione creaturarum cum DEO creatore*, ac vicissim *in collatione creaturarum inter sese mutua* elucescit insignis rerum affinitas, ita eadem accurate pensitanda est, ut de *rerum veritate* constitui queat exactius. *Collatio talis DEI cum creaturis* suggerit ea, quae ad *theoriam transcendentium* faciunt, quippe quae *communia sunt DEO & creaturis*, & e mutua ejusmodi *habitudine* eruenda, ideoque in *Metaphysicis* theorematibus eruendis maximopere necessaria est, adeo, ut universae pene *Conclusiones primo-Philosophicae* huic axiomati innitantur." SPh I, S. 94.

²⁴⁶² Axioma V: "Comparatio rerum creaturarum inter sese *distincte* instituat, ut *substantiae cum substantiis*, ac *spirituales substantiae* itemque *corporeae* inter se mutuo componantur, ac similiter *quantitates & qualitates*." SPh I, S. 94.

²⁴⁶³ "Hae sc. sunt *res necessariae*, quae πρώτως sub θεωρίαν cadunt *substantia, quantitas, qualitas* : in his itaque ita versari oportet, ut observetur mutua tum *substantiarum* quarumvis *creatarum* inter sese *proportio & analogia*, tum etiam speciatim *substantiarum spiritualium*, itemque *corporearum* : Ita in *Pneumaticis* respiciendum ad ea, quae *substantiis spiritualibus*, communia sunt, vel quae *Angelis*, quae *animabus* competunt; in *Physicis corporum naturalium* affinitas inter se spectanda est : ac similiter in *Mathematicis quantitatis* *habitus*." SPh I, S. 95.

²⁴⁶⁴ Axioma VII: "Abstractio in speculativis fit a rebus ab intellectu, & voluntate nostra non dependentibus." SPh I, S. 95. Zur Frage der Negation vgl. oben S. 508, Anm. 2448.

So ist es also notwendig, dass wir jene Res, von denen der gemeinsame Begriff durch Abstraktion gewonnen werden muss, unter ihrer jeweiligen Verfasstheit betrachten, und (dem Vorgang der Abstraktion) nicht irgendetwas von dem vorausschicken, von dem die Abstraktion geschieht. So muss in der Metaphysik durch die Betrachtung aller, die sind, der allgemeine-umfassende Begriff (*communis ratio*) der Transzendentalien abstrahiert werden²⁴⁶⁵.

Dass Calov dieses Axiom am Beispiel der Ausbildung metaphysischer Begriffe illustriert, weist auf seinen Relevanzbereich hin. Alle Dinge, von denen abstrahiert wird, sind ohne kritischen Vorbehalt, der nach den Kriterien des Seinsmöglichen sortiert, in ihren ontologischen Merkmalen auszusagen. Nur wenn alle Entia, von denen abstrahiert wird, im Vollgehalt ihres Seins, der qua Vernunft oder qua Offenbarung bekannt sein kann – also ihrer *habitus* gemäß –, der Abstraktion zur Verfügung stehen, kann die ausgebildete *ratio formalis* den Anspruch erheben, allgemeingültig und zutreffend zu sein.

3.9 Über die Verwandtschaft der zufälligen Dinge und die praktischen Prinzipien²⁴⁶⁶

Calovs definierende Erläuterung lautet: Die Bezogenheit der zufälligen Dinge ist hier jene *cognatio*, die wir in menschlichen Handlungen, die unter dem Aspekt der Gutheit betrachtet werden, wahrnehmen, insofern dabei praktische Prinzipien, die der außenbezogenen Vervollkommnung unseres Verstandes dienen, entdeckt werden²⁴⁶⁷.

Zu betrachten sind (1) der Gegenstand (*objectum*), die als *actiones humanae* gefassten *res contingentes*, (2) die hinsichtlich der Gutheit angesehen werden, d.h. insofern "die Gutheit in ihnen aufstrahlt" (*Modus*), (3) jedoch nicht als isolierte, sondern in ihrem wechselseitigen Bezug und Vergleich, (4) schließlich im Blick auf die eigentliche Bestimmtheit (dieser Handlungen), insofern daraus praktische Prinzipien hervorgehen. (5) Ziel und Endzweck ist die außenbezogene Vervollkommnung des Geistes²⁴⁶⁸.

Die präzisierende Näherbestimmung wiederholt und vertieft in der Folge die Zuordnung von *affinitas*, *bonitas* und *principia practica*: "jetzt ist die Aufmerksamkeit auf die Verwandtschaft der Dinge in der Perspektive der Gutheit zu richten, und zwar insofern praktische Prinzipien daraus gewonnen werden. Wird dies hinlänglich beachtet, dann nehmen wir wahr, dass aus der genauen Betrachtung der Dinge in der Perspektive der Gutheit etwas schlechthin Gutes entdeckt wird, das ledig alles Bösen ist und nur gut

²⁴⁶⁵ "Quarum quaedam sunt a *materia immunes*, quaedam sunt *materiales*, nonnullae *materiatas* & *immaterialitas communes* sunt, unde nonnulli varia abstractionum genera faciunt, vel *secundum indifferentiam*, quae ea, quae *communia sunt materiatas & immaterialitas*, uti sunt *transcendentia*, vel *secundum rem*, quomodo a *materia abstracti* sunt *Spiritus* : vel *secundum rationem*, quae fit vel a *materia signata*, vel a *materia sensibili*, quo//rum alterum in *Physicis*, alterum in *Mathesi*, cum abstractivae *quantitas* consideratur, fieri dicitur. Tum ergo necessum est, ut res illas, a quibus abstrahenda est *communis ratio*, respiciamus sub mutua *habitudine*, nec quicquam praemittamus eorum, a quibus fit *abstractio*. Sic in *Metaphysicis* intuitu omnium, quae sunt, abstrahere oportet *transcendentium communem rationem*." SPh I, S. 95-96.

²⁴⁶⁶ "Caput VIII: De rerum contingentium *affinitate*." SPh I, S. 97.

²⁴⁶⁷ "Affinitas rerum contingentium hic est ea *cognatio*, quam deprehendimus in actionibus humanis qua *bonitatem* spectatis, in quantum eruuntur *principia Practica* ad *extensivam intellectus*, nostri *perfectionem*." SPh I, S. 97. Kantisch gesprochen ist das die Kritik der praktischen Vernunft.

²⁴⁶⁸ "Respiciendum ergo & hoc loco tum ad *objectum*, quod sunt *res contingentes* vel *actiones humanae* : tum (2) ad *modum*, qua spectantur *ratione bonitatis* : vel in quantum *bonitas* in iisdem refulget; tum (3) ad *mutuam* earum inter se *habitudinem*, & *collationem* : tum (4) ad *formalem rationem*, in quantum inde // fluunt *principia Practica*; tum denique (5) ad *finem* : qui est *extensiva mentis perfectio*." SPh I, S. 97-98.

sein kann, weil es durch das Wesen gut ist"; wir nehmen auch wahr, "dass andere (nur) in Bezug auf etwas oder zufällig und wechselhaft gut sind; diese können der Bosheit und Verkehrtheit verfallen, welche nämlich (nur) durch Teilhabe gut sind"²⁴⁶⁹.

Zur weiteren Klarstellung des Sachverhaltes macht Calov auf die Unterscheidung dieser Gutheit von der *bonitas transcendentalis vel perfectio Entis* aufmerksam, die den Affektionen des Seienden zuzuschreiben ist und anders als die disjunkte, durch die Gegenspannung zur *malitia* qualifizierte *bonitas moralis* als transzendente zugleich einfach (*simplex*) ist; die hier betrachtete Gutheit ist in praktischen Handlungen zu bemerken und heißt in Anwendung auf die Menschen moralische Gutheit²⁴⁷⁰.

Das Verhältnisgefüge der aufeinander bezogenen *Bona moralia* ist dreifach, "zuerst ist zu nennen die Beziehung, in der die durch Teilhabe Guten zueinander stehen, dann deren Zuordnung zu dem wesenhaft Guten, schließlich, wodurch von jenen ein allgemeiner Begriff abstrahiert wird. Diese genau beachteten Hinsichten geben verschiedene praktische Prinzipien an die Hand"²⁴⁷¹, die Calov in der Folge entwickelt.

Diese Ausbildung der Prinzipien moralischer Gutheit geschieht jedoch so, dass ihnen keine theoretischen Theoreme beigemischt werden, etwa der Art: 'Es gibt notwendigerweise ein höchstes und bestes Gut; was immer von Gott ist, ist gut'. Theoreme dieser Art lassen sich teils auf die betrachtenden Prinzipien des *cognoscibile philosophicum contemplabile* zurückführen²⁴⁷², teils beziehen sie sich auf die Metaphysik oder sind besser unter den besonderen Theoremen der Pneumatik zu entfalten²⁴⁷³. Hier gilt es aufzumerken: Calov konzipiert mit diesen Festlegungen eine sektoral autonome Provinz moralischer *bonitas*. Denn er schließt eine Herleitung der hier eruierten moralischen Prinzipien aus den Setzungen des 'höchsten Guten' aus; ebenso sieht er es als möglich an, dass auch unter der Totalherrschaft der Sünde in der gefallenen Welt in jenem Menschen, der dem theologischen Urteil nach doch als Ganzer fleischlich, also sündhaft, bestimmt ist, ein Bereich des Guten besteht, der frei ist von jenem vollständigen Durchgriff der sündhaften Perversion. Bevor wir diese überraschende, höchst emanzipatorisch klingende Entscheidung bewerten, sei die Konzeption Calovs weiter ausgeführt.

Calovs primäre Sorge, so scheint es, ist die Vermeidung der Konfusion theoretischer und praktischer Theoreme; deshalb schärft er erneut die

²⁴⁶⁹ "nunc attendenda rerum affinitas *in statu bonitatis*, quatenus inde eruuntur *principia practica*.

Hac vero pensi habita deprehendimus, ex accurata rerum *sub bonitatis statu* consideratione, quoddam reperiri *simpliciter bonum*, quod *expers est omnis mali*, nec esse potest, nisi *bonum*, quod scilicet *per essentiam bonum est*, alia esse *secundum quid vel contingenter ac mutabiliter bona*, quae *malitiae & pravitati* possunt esse *obnoxia*, quae sc. *per participationem bona* sunt." SPh I, S. 98.

²⁴⁷⁰ "Non n. hic *bonitatem transcendentalem vel perfectionem*, quae sunt affectiones Entis, respicimus, sed *bonitatem*, quae oppositam habet *malitiam*, quae in *practicis* attendenda venit : quae in nobis *moralis* dicitur." SPh I, S. 98.

²⁴⁷¹ "Sic ergo *Bona inter se collata* triplicem gignunt $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\tau\upsilon$ & *habitudinem* : primum, qua *inter se conferuntur ea*, quae *bonitate gaudent per participationem* : Deinde qua *illa componuntur cum bono per essentiam*; denique qua *ab illis generalis notio abstrahitur*, qui respectus accurate observati distincta suggerunt *principia Practica*, quae etiam hic subjungimus." SPh I, S. 98.

²⁴⁷² Vgl. zur Aufteilung der *Cognoscibilia* oben S. 422.

²⁴⁷³ "sed ita, ne admisceantur illis *theoremata theoretica*, cujusmodi videntur illa; *dari necessario unum quod summum, & optimum bonum* : *Quicquid est a DEO, id valde bonum est ...* quae partim ad *principia contemplativa* reducuntur, partim ad *Metaphysicam* spectant, partim ad *Pneumatica* theoremata specialia referuntur rectius." SPh I, S. 98.

Differenz der ethischen Fragestellung von den Aussagen im Kontext der Bonitas transcendentalis ein und fixiert noch einmal den Gegenstand der Untersuchung, nämlich die Verwandtschaft der zufälligen und 'zu behandelnden' Dinge unter dem Gesichtspunkt des Guten betrachtet, sofern rein praktische Prinzipien daraus erhoben werden; es ist also sonnenklar, dass jene Gutheit betrachtet werden muss, die bei den Menschen um der Unterscheidung willen als moralisch bezeichnet zu werden pflegt, eine Benennung, die wir in Ermangelung einer angemessenen auch auf die göttliche Gutheit ausdehnen.²⁴⁷⁴

Dass in dieser Bestimmung des Gutseins Abgrenzungsfragen bestehen, zeigt die alternative Position anderer Philosophen, mit der Calov sich kurz befasst: Einige führen hierher, also auf die Wissenschaft der Noologie, gewisse Prinzipien zurück, die aus dem Vergleich des Guten der Teilhabe nach mit dem Guten der Essenz nach wahrgenommen wurden, sofern jenes im Stand nach dem Fall betrachtet wird, teils als sich selbst Überlassenes, teils als vom Hl. Geist Gelenktes. So bilden sie etwa als Prinzipien aus: Die von Gott verlassene Kreatur kann auf keine Weise den Weg und die Art und Weise auffinden, wodurch Gott versöhnt wird; wir sind in Christus Erwählte.

Einen solchen Ansatz weist Calov im Rekurs auf die randscharfe Unterscheidung der Erkenntnisbereiche zurück: Für uns aber ist zwingend geboten, diese Axiome auf den Habitus der Intelligenz zurückzuführen. Denn jene sind rein theologische Theoreme, die allein aus göttlicher Offenbarung feststehen, nicht aber aus der Verwandtschaft der Dinge auch nicht von einem noch so scharfsinnigen Denker ohne Offenbarung ausfindig gemacht werden können. Vielmehr gilt: Wenn ein solches Vergleichen hierher zurückzubeziehen wäre und solche Prinzipien des Erkennens im Habitus der Noologie zu begründen wären, dann wären auch ganz andere, die bei Weitem mehr dem inneren Heiligtum der Theologie zugehören, in der Noologie zu behandeln. Berücksichtigt man also das Gesagte, sind nur die wenigen im Folgenden aufgeführten Axiome hier zu bedenken²⁴⁷⁵.

Die Frage ist nun, aus welchen Gründen Calov den Bereich des moralisch Guten nicht nur derart beschreibt, sondern auch so konzipiert, dass der Schein der atheologischen Autonomie entsteht. Sind es unaufgeklärt sich durchsetzende theologische Motive Calovs, die man hier zu fassen bekommt? Folgt der Entwurf einem Systemzwang, begründet in der sich

²⁴⁷⁴ "Quam theoreticorum & Practicorum theorematum confusionem merito evitari paulo ante tradita cautela docebit : quandoquidem hic non *Bonitas transcendentalis*, // vel *perfectio transcendentalis* aut *perfectio rerum* attendenda sit, quae ad *res omnes* sive *necessarias*, sive *contingentes* tum ad *θεωρητά*, tum ad *πρακτικά* sese porrigit, sed cum hic *affinitas rerum contingentium & agibilium sub ratione boni* spectetur, qua *principia* solum *practica* inde eruuntur, in aprico est, *bonitatem* eam respici debere, quae *in hominibus moralis* distinctionis causa nuncupari consuevit, quam appellationem ob defectum commodioris etiam extendemus ad bonitatem divinam." SPh I, S. 98-99.

²⁴⁷⁵ "Observandum & hoc quod reducant quidem nonnulli huc principia quaedam, animadversa e *collatione boni*, per *participationem cum bono per essentiam*, quatenus *istud in statu corrupto* spectatur, vel *prout sibi relinquitur*, vel *prout a Spiritu S. dirigitur*, qualia faciunt : *Creatura a DEO aversa nulla ratione viam & modum invenire potest, quo DEO satisfaciat* : *Electi sumus in Christo*, & hujusmodi alia : sed ea ad *habitus Intelligeniae* revocare nobis religio erit : quandoquidem illa sint *theoremata pure Theologica*, quae *sola revelatione divina* constant, non v. e *rerum affinitate* vel a subtilissimo quovis erui possunt citra revelationem. Quod si talis collatio huc reducenda foret, taliaque constituenda in habitu *Noologiae* principia cognoscendi longe plura ex intimis Theologiae penetralibus derivata huc revocanda essent : quod huic disciplinae, nostro iudicio, minime conveniens. Ideoque pauca solum axiomata, eaque sequentia hic observanda diximus." SPh I, S. 99.

hiermit als ungenügend erweisenden theoretischen Konzeption? Zeigt sich ein für Calov typischer Denkansatz? Die erste Frage kann man sicher verneinen. Calov mildert das *totus homo caro* nicht ab, wie entsprechende Aussagen in der Schriftlehre deutlich gezeigt haben²⁴⁷⁶; auch gerät die natürliche Gotteslehre nicht in Abhängigkeit von der autonomen Moral – eine Interpretation, zu der Calovs Aussage, dass der Begriff des zwischen Menschen anzutreffenden moralisch Guten mangels besserer Ausdrücke auf die Gottheit übertragen wird, verleiten könnte. Auch von Systemzwang in dem Sinn, dass Calov eine vorauslaufend theoretisch entworfene Konzeption abarbeitet und nun unter die heteronomen Darstellungsanforderungen unzureichender Differenzierungen geriete, kann die Rede nicht sein. Denn vorgegeben ist nur die Betrachtung 'über die Verwandtschaft der *contingentia*', während die inhaltliche Ausgestaltung in Entsprechung zu den Objekten des Erkenntnisbereiches erfolgt.

Eher kann man von einem für Calov typischen Denkansatz, vielleicht sogar einem Methodenzwang sprechen, der in dieser Konzeption deutlich wird: Die moralischen Prinzipien sollen allein und rein aus dem Vergleich des verwandtschaftlichen Zueinanders der *contingentia* gewonnen werden – damit aber installiert Calov die Selbstläufigkeit der Ursachen. Die ethische Situation mit einem theologischen Begriff, etwa 'nach dem Fall', zu beschreiben, geschweige denn mit einer solchen Kategorie zu interpretieren, lehnt Calov von seinem theoretischen Ansatz her ab: Bereits in der Ausführung zu den inneren Prinzipien des *Cognoscibile* hatte Calov auf den verweisenden Charakter hingewiesen, den das vergleichende Betrachten des Welttheaters besitzt²⁴⁷⁷. Zugleich hatte er eingeschärft, dass Erklärungen der Phänomene nicht qua *supranaturalistischem* Durchgriff, sondern in der Abfolge nächst-umfassender Begründungsstufen erfolgen müssen. Übertragen auf den Gegenstand des moralisch Guten folgt aus diesen konzeptionellen Vorgaben: Es ist als solches, als relativ Gutes, das im Schlechten seinen Gegenbegriff besitzt, zu erfassen und zu verstehen. Auf theologische Prinzipien verweist es – und erreicht sie materialiter auch –, zu seiner Begründung dürfen diese aber nicht herangezogen werden.

Ganz im Sinn eines harmonistischen Weltgefüges bewirken der kommunikative Charakter des Guten sowie das menschliche Begehren, am Guten Anteil zu erlangen (*Axiomata practica* 2 und 3) qua Tugendliebe Verhaltensformen der Gottesverehrung, der Ehrbarkeit sich selbst gegenüber, der Achtung und Liebe des Nächsten sowie der Ehrerweisung gegenüber den öffentlichen Institutionen; diese werden dann durch die Reflexion in den Rang moralischer Maximen erhoben. Anders gesagt: Es bedarf nach Calov nicht des 'supranaturalistischen' Rekurses auf transzendente Prinzipien, um das moralisch Gute zu rechtfertigen; auch die 'zufälligen' Dinge stehen in einem Verhältnis der Ordnung zueinander, welche das Erkennen im Sinn einer 'Ethik ohne Metaphysik' als ethisch-moralisch stabil erweist – nicht zuletzt deshalb, weil die Prinzipien des Handelns, welche die natürlichen Phänomene aus sich heraussetzen, beiden Tafeln des Dekalogs – im Sinn der lutherischen Zweireichelehre formuliert:

²⁴⁷⁶ Vgl. oben Seite 300.

²⁴⁷⁷ Dazu oben S. 429 und S. 464f. Man vergleiche auch Calovs Verständnis des Buches der Natur als *medium cognitionis*, das den Sünder beständig aus seinem Verharren in der 'Merkwelt' theologischen Irrrens herausruft. Dazu oben S. 369 zu Ps. 19, 2ff.

den offenbaren theologischen Ordnungskategorien der gefallenen Welt – weitgehend entsprechen.

Die Frage bleibt natürlich, ob ein solches isolationistisches Vorgehen den Phänomenen selbst angemessen ist? Man mag es noch für einen plausiblen Ansatz halten, aus einer Darstellung der natürlichen Ethik theoretische Aussagen über die auf der Erlösung durch Christus beruhenden guten Werke herauszuhalten; aber zu verfahren, als ob die ethisch relevanten *res contingentia* in einem final auf das Gute ausgerichteten mechanistischen Ursache-Wirkungs-Verhältnis zueinander stehen, führt zu Problemen. Bereits auf der Ebene der Darstellung ist es unzureichend, das Schlechte als solches gar nicht zu fassen bzw. nur als 'falsches' bzw. 'irrtümlich als solches aufgefasstes Gutes' zu beschreiben²⁴⁷⁸, zeigen doch die Phänomene auch eine reflektierend einzuholende moralische Verkehrung und einen Hang zum Bösen. Calovs Bestimmung des moralisch Guten blendet dagegen die Komplexität moralischer Motive ab, weil sie optimistisch-harmonistisch allein von einem ungebrochenen Ausgreifen des menschlichen Willens auf das Gute ausgeht; von der reformatorischen Anthropologie ist er damit weit entfernt.

Unter Einbeziehung theologischer Wertungen wäre ganz anders zu urteilen: Menschliches Handeln (*res contingentia*) vollzieht sich nicht rein und isoliert von der Sünde; sie herrscht in vertikalem, 'supranaturalistischem' Durchgriff und hält vom Sein in der Wahrheit und von der Erkenntnis des wahren Guten ab. Der natürliche Mensch ist radikal an das – mit Calov geredet – 'qua Irrtum als gut Erfasste' verfallen²⁴⁷⁹.

Die Frage lautet nun, ob sich diese Beschreibung ohne Offenbarung gewinnen lässt; ins Theoretische gewendet: Ist die isolationistische Betrachtung der *contingentia* der Natur der Phänomene angemessen?

Wir ergänzen unsere Darstellung noch, indem wir von den praktischen Prinzipien die wenigen Axiome von theologischer Bedeutung wiedergeben. Interessant sind sie vor allem wegen des extrem antireformatorischen Gehaltes.

Gleich das erste anzuführende Axiom 'Alles Gute teilt sich mit' (Axiom 2) formuliert mit der Zugewandtheit des *homo non renatus* zum Guten einen 'unerwarteten' anthropologischen Optimismus. Dieses Axiom ergibt sich nach Calov aus der allgemeinen Erwägung des Guten. Daraus lässt sich erfassen, dass das Gute sich mitteilt, nicht freilich notwendig, sondern freiwillig und nach der Art und Beschaffenheit dessen, der das Gute empfängt. Der *homo incurvatus in se* ist nach dieser Konzeption, in der die fördernden Gutheiten einander ungehindert zuströmen, 'überwunden': Denn sowohl das höchste Gute teilt sich mit wie auch dasjenige, das von jener Gutheit bereichert wurde. Dies erklärt sich daraus, dass diese Gutheit, die die 'empfangend Guten' entgegennehmen, ein gewisses Abbild jener

²⁴⁷⁸ SPh I, S. 100, Axioma III.

²⁴⁷⁹ Vgl. Luthers Aussage aus der *Disputatio contra scholasticam theologiam*: "Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse Deum"; WA 1, 225, 1f.

Die oben genannten vorläufig problematisierenden Fragen sind, da sie auf Calovs methodisches Konzept insgesamt ausstrahlen, im Schlussteil dieses Kapitels zu erörtern. Vgl. dazu unten S. 523.

höchsten Gutheit ist; daher besitzt sie dieselbe 'Anlage', so dass auch sie sich gerne mitteilt²⁴⁸⁰.

Alles verlangt nach dem Guten (Axiom 3)²⁴⁸¹. An diesem Axiom wird Calovs Absicht deutlich, eine Analyse des ethisch-Guten zu bieten, die von höchster Allgemeinheit ist. Wie der Verstand die Dinge, so haben Wille und Verlangen das Gute zum Objekt. Auch der Wille begehrt nichts außer unter dem Gesichtspunkt des für ihn Guten, sei es, dass dieses Gute ein so genanntes Gutes der Abwesenheit ist, oder ein Gutes des Gefallens, ein wahres Gutes oder ein scheinbar Gutes. Das höchste Gute kann nur das wahre Gute, die übrigen Guten können auch die scheinbar Guten begehren; denn jenes kann nicht getäuscht werden und irren, diese hingegen vermögen getäuscht zu werden. Wie die Kreatur von der Vorzüglichkeit eines Objektes gebannt werden kann (*capi possit*), so kann sie auch von irgendeinem Äußeren getäuscht werden, weil sie sich eben nicht unendlicher Vollkommenheit erfreut; Gen 3 ist damit pelagianisch interpretiert²⁴⁸².

In den Axiomen 9 bis 16²⁴⁸³ erscheint der Umriss eines universalen Systems von gelingendem Leben, begründet in der moralischen Forderung der Gottesverehrung und ausgeweitet bis hin zur interfamiliären Ordnung.

3.10 Über das Verhältnis zwischen den Dingen und dem Verstand und die organischen Prinzipien²⁴⁸⁴

Abschließend behandelt Calov die organischen, Erkenntnis leitenden Prinzipien. 'Organisch' meint hier 'die im aristotelischen Organon zusammengefassten Wissenschaften', also die instrumentellen Disziplinen Logik, Dialektik, Rhetorik und Grammatik: "Es steht noch aus, dass wir das Verhältnis der Dinge bezüglich unseres Intellekts erwägen, durch welches sowohl die notwendigen als auch die kontingenten Dinge auf unseren Verstand bezogen werden; aus der Achthabe darauf kann man Prinzipien erheben, welche zur organischen Lenkung des Verstandes hinsichtlich der Leichtigkeit des Erfassens der Dinge einige bestimmende Vorgaben bereitstellen."²⁴⁸⁵

Zuerst erläutert Calov das Ziel und die Perspektive dieser Betrachtung: Da sich beobachten lässt, wie unser Verstand durch *notiones secundae*

²⁴⁸⁰ Axioma II: "Omne bonum est communicativum. Fluit hoc e *generali consideratione* boni; Unde deprehendere licet, *Bonum esse sui communicativum*, non quidem *necessario*, sed *libere* ac pro *ratione & conditione recipientis*. Quia & *summe bonum* sese communicat, & ea, quae ab illo bonitate ditatae sunt, quandoquidem *bonitas*, quam acceperunt, quaedam sit imago illius summae bonitatis, ideoque eandem indolem habet, ut sese etiam communicare gaudeat." SPh I, S. 100.

²⁴⁸¹ Axioma III: "Omnia appetunt bonum." SPh I, S. 100.

²⁴⁸² "Ut n. *intellectus rerum* (! gelesen: *res*), ita *voluntas & appetitus* bonum pro objecto habet : nec quicquam *voluntas appetit*, nisi sub *ratione boni*, sive bonum sit *absentiae*, quod vocant, sive *bonum complacentiae*; sive bonum *verum*, sive *apparens*. *Summe a. bonum non appetere potest nisi bonum verum*, *coetera etiam bona quandoque apparentia possunt appetere*, cum *illud falli & errare non possit*, *haec autem possint*. Ut n. *capi potest creatura a nobilitate objecti*, sic *decipi etiam potest ab externo quodam quia infinita non gaudet perfectione*." SPh I, S. 100

²⁴⁸³ SPh I, S. 100-104.

²⁴⁸⁴ "Caput IX: De rerum & intellectus proportione, ac principiis organicis." SPh I, S. 106.

²⁴⁸⁵ "superest, ut proportionem rerum in ordine ad intellectum nostrum expendamus; qua res tum necessariae tum contingentes ad mentem nostram referuntur, e cuius proportionis advertentia eruere licet principia, quae ad directionem mentis organicam apprehensionis rerum facilitatem quaedam terminantia faciunt." SPh I, S. 106.

unterstützt wird, so dass er in der Erkenntnis der Dinge leichter und glücklicher verfahren kann, ist hier darauf zu achten, inwiefern aus jener Verhältnissetzung der Dinge zu unserem Intellekt allgemeine Prinzipien hervorgehen, aus denen die organischen Disziplinen ihre Schlusssätze ableiten. Es ist hier nicht nötig, über die *notiones secundae* Untersuchungen anzustellen, (1) was sie sind, (2) wie sie vom Intellekt, der über sich selbst reflektiert, hervorgebracht werden durch die Vergegenwärtigung, die sich durch die gehorsame Nicht-Widerständigkeit (*per non repugnantiam obedientalem*) ereignet oder (3) wie viele sie sind oder auch anderes, das alles angemessener in der Gnostologie untersucht wird. All das wird hier als schon abgehandelt vorausgesetzt, da ja die zweite Tätigkeit des Geistes die erste voraussetzt. Wohl aber müssen über jene *notiones secundae* gewisse organische Prinzipien dargestellt werden, zu welchem Zweck Calov aber nur einige anfügt. Von diesen sind manche allgemeinere Prinzipien, die auf alle Begriffe und die organischen Disziplinen im allgemeinen Bezug haben, andere nur besondere, die zur Logik, Rhetorik und Grammatik gehören²⁴⁸⁶.

Von diesen Axiomen seien einige in Auswahl angegeben:

Axiom 1 schärft den Charakter der *notiones secundae* als Hilfsmittel zur Erkenntnis ein; einen eigenen Erkenntnisgehalt im Sinn von Dingerkenntnis 'transportieren' sie nicht: Die Richtschnur der *notiones secundae*²⁴⁸⁷ ist das leichtere Auffassen der ersten Begriffe. Wie das Worum-willen (*finis*) in den praktischen Disziplinen der Gewinn einer Regel ist, so gibt es hier kein anderes Ziel als die leichtere Erkenntnis der Dinge. Von ihrer Natur her (*per se*) haben die zweiten Begriffe weder einen Eigenwert noch einen in ihnen bestimmbaren Nutzen, sondern sie dienen nur mittelbar (*instrumentaliter*) zur Unterstützung unseres Verstandes in der Erkenntnis und dem Auffassen der Dinge, sei es, dass sie die Ratio selbst lenken, wie es in der Logik geschieht, sei es die Rede, wie in der Grammatik und der Rhetorik.

Hierbei haben die *notiones secundae* eine doppelte Aufgabe: Zum Bilden von Worten (*verba*) und Verfassen von Reden (*orationes*) tragen sie bei, als wären sie Kennzeichnungen der Dinge (*symbola rerum*), welche die Dinge selbst darstellen und erfassen; das Ausbilden und Bezeichnen der Begriffe (*conceptus*) unterstützen sie als Inhaltsverzeichnis des Geistes²⁴⁸⁸.

In Axiom 4 formuliert Calov bemerkenswert klar eine, wie man gegen Wundt sagen muss, 'anti-kantianische' Position: Die Dinge (*Res*) dürfen nicht an die *notiones secundae* angeglichen werden, sondern diese müssen

²⁴⁸⁶ "Cum n. deprehendere liceat; *quomodo mens nostra notionibus secundis juvetur, ut in cognitione facilius & felicius versari queat* : hinc animadvertendum, *qua nam ex illa proportione rerum ad intellectum nostrum redundant communia principia*, e quibus disciplinae organicae suas conclusiones deducant. Ideoque non opus quidem, ut hic de *notionibus secundis* disseratur, *quid sint, & quomodo ab intellectu super se ipsum reflexo producantur, per repraesentationem, quae contingit per non repugnantiam obedientialem, vel quotuplices illae sint, & quae hujusmodi alia, quae rectius in Gnostologia traduntur* : hic a. praesup-//ponuntur jam tradita : quemadmodum *secunda mentis operatio* praesupponit *primam* : interim de illis tamen proponenda hic quaedam veniunt *principia organica*, quo fine non multa sed pauca hic subjungimus, eaque tum *generaliora*, quae respiciunt *omnes notiones, & organicas disciplinas* in genere, tum quaedam etiam *specialia* : quae *Logicam, Rhetoricam, Grammaticam* respiciunt." SPh I, S. 106-107.

²⁴⁸⁷ Zu den *notiones secundae* vgl. oben S. 463f.

²⁴⁸⁸ Axioma I: "Notionum secundarum norma sit facilior primarum apprehensio. Ut *finis* in *Practicis* est norma, ita hic nullus alius *finis* est, quam *facilior rerum cognitio* : *per se* quippe nullos usus habent *notiones*, vel utilitates in se terminatas, sed *instrumentaliter* tantum inserviunt ad *intellectum nostrum juvandum in rerum cognitione & apprehensione*, sive *rationem ipsam dirigendo*, ut in *Logicis* fit, sive *orationem*, ut in *Grammaticis & Rhetoricis*, cum *verba & orationes* ceu *symbola rerum* faciant ad *res ipsas exprimentas, & percipiendas*, ut & ad *conceptus figurandos, ac significandos*, qua sunt *mentis indices*." SPh I, S. 107.

sich an die Res selbst anpassen. Denn die *notiones secundae* werden den Dingen gemäß der Nicht-Widerständigkeit beigelegt und dienen zur Erkenntnis der Dinge. Würden aber die Res den *notiones secundae* angeglichen, ließen sich die Res nicht erkennen, wie sie sind, sondern wie die Begriffe des 'erkennenden Subjektes' das erfordern²⁴⁸⁹.

Das fünfte Axiom stellt die Bedeutungsneutralität der *notiones secundae* im applikativen Gebrauch heraus: *Notiones secundae* vermindern nicht den Wert einer Res. Diese Aussage, so stellt Calov klar, gilt für die Natur der *notiones secundae* an sich. So verstanden vermehren oder vermindern sie nicht den Wert einer Res: Es ist der Würde Gottes nicht abträglich, wenn er in der Logik als 'Subjekt', in der Grammatik als 'Genus masculinum' bezeichnet wird. Die Neutralität der applizierten *notiones secundae* - nebenbei bemerkt die antizipierte Erledigung feministischer Verkehungen der kirchlichen Sprache - gilt aber nicht in dem Sonderfall, in dem sie verwendet werden, um kategoriale Prädikate und damit einschränkend-Eigenschaftliches von einer Sache auszusagen (*ad res praedicamentales formatae*). Wenn etwa jemand Gott in irgendeiner Hinsicht den Begriff 'Akzidens' beilegte, so wäre das der göttlichen Erhabenheit abträglich, weil in Gott keine Art von Akzidens fällt²⁴⁹⁰.

Das neunte Axiom verdient Beachtung wegen seiner theologisch katastrophalen Konsequenzen. Das Axiom 'Alles Reden muss der Grammatik gemäß erfolgen' erläutert Calov durch den Grundsatz, dass das Gebräuchliche die Richtschnur des Redens sei. Die sprachgestalterische Macht theologischer Einsichten, *Luthers novis linguis loqui*, wird dadurch im Ansatz blockiert.

Calov selbst argumentiert wie folgt für sein Beharren auf der durch das Herkommen verbindlich geprägten Bedeutung als unabdingbarer Voraussetzung von Verständigung: Wer dies nicht berücksichtigt, wie kann der von anderen verstanden werden, die den Sinn der Worte und Reden dem Gebrauch entnehmen, teils entstanden aus göttlicher Einsetzung, teils aus menschlicher, durch den Gebrauch belebt, dem sich dann die Grammatik angleicht²⁴⁹¹. Töricht sind also solche, die sich selbst irgendwelche Redeweisen ausdenken, gleich wie jene, die neue Ausdrücke erdichten, die durch den Gebrauch nicht eingeübt sind, wodurch auch das von anderen intendierte Verständnis, was das gleiche ist, für diese 'Vermischer' nicht erfasst werden kann; und das, obwohl Verständnis das Ziel der Rede ist²⁴⁹².

Diese Aussagen sind zum einen widersprüchlich, zum anderen zeigen sie eine befremdliche Distanz Calovs gegenüber der Sprache.

²⁴⁸⁹ Axioma IV: "Res non conformandae ad *notiones secundas*, sed hae ad res ipsas se accomodare debent. Quia rebus imponuntur *secundum non repugnantiam* : & ad rerum cognitionem inserviunt. At si *res notionibus secundis conformare velimus*, non cognoscimus *res, prouti sunt*, sed prout *noemata nostra requirunt*." SPh I, S. 108.

²⁴⁹⁰ Axioma V: "*Notiones secundae non imminuunt rem. Sc. per se* : Nec enim *augent*, neque *imminuunt rei dignitatem*. Ita nihil decedit dignitati *DEI*, cum *subjectum* in Logicis, *Generis Masculini* in Grammaticis dicitur. Si vero *notiones secundae speciales* sint, ad res *praedicamentales formatae*, facile possunt illae rei dignitati derogare. Ita si quis *DEO* notionem accidentis applicare velit &c. is divinae eminentiae derogatum it, ob quam in *DEUM* non cadit *accidens*." SPh I, S. 108-109.

²⁴⁹¹ Vgl. zum Sachverhalt auch Axiom X: "Verba valent usu, ut nummi."; dazu SPh I, S. 110f.

²⁴⁹² Axioma IX: "Grammaticae loquendum semper, quancunqu loquimur ... Cum ... usum sit norma loquendi, hunc qui negligit, ab aliis intelligi quomodo poterit, qui ex usu sumunt verba, & orationes, vel ex *instituto divino*, sive *humano*, usu frequentato, ad quem conformatur Grammatica. Inepti ergo, qui sibi ipsos loquendi modos fingunt, aequae ut illi, qui nova verba comminiscuntur, usu non trita, unde animi sensus ab aliis, prout par est, percipi non possunt, qui tamen finis est sermonis." SPh I, S.110.

Sicher ist Calov darin Recht zu geben, dass idiosynkratische Begriffsneuerungen nicht dialogisch-offen legitimierbar sind; doch schon die aus Calovs Voraussetzungen abzuleitende Behauptung, dass sich gelingende Kommunikation nur dort ereignen kann, wo die Rede den Regeln der Grammatik folgt, ist falsch. So zeigt sich bereits der junge Calov als 'Formalist', der Inhalte nur unter der Bedingung als wahr anerkannt wissen will, wenn sie der vorgeschriebenen formalen Struktur entsprechen. Für die Macht der Sprache hat er, nimmt man diese Äußerungen ernst, kein Gespür. Überdies widerspricht er seiner eigenen Forderung, die Bedeutung von Ausdrücken zu purgieren, wenn sich durch fortschreitende Erkenntnis herausstellt, dass die Begriffe nicht den ihnen eigentlich entsprechenden Entitäten beigelegt wurden²⁴⁹³.

Axiom 11 schärft das Prae der Sache vor dem Wort ein. Calov überträgt den radikalen erkenntnistheoretischen Realismus auf das Verständnis der Sprache: Die Worte und die Art des Redens sind den Res zu Diensten, nicht aber dürfen umgekehrt die Res auf die Worte hin gewandelt werden. Dies gilt deshalb, weil mit den Worten die Dinge (Res) nachgebildet werden. Daher ist es notwendig, dass die Worte für die Dinge, welche sie darstellen sollen, geeignet sind. Folglich ist mehr darauf zu achten, was das Wesen einer darzustellenden Sache (ratio rei) und deren angemessener Ausdruck (expressio) erfordert, als dass, in abergläubischer Weise an den Worten hängend, die Natur der Res verkehrt wird²⁴⁹⁴. Analog zu Calovs Erläuterungen zu Axiom 9 zeigt sich, dass er nur den Negativfall des den Kern der Sache verfehlenden Ausdrucks kennt, nicht aber die Spracherweiterung.

Das Verhältnis randscharfer, eindeutiger Entsprechung zwischen Sache bzw. Konstellation von Sachen und Begriff gilt in Verlängerung auch für die zweiten Begriffe der Logik. So formuliert Calov als Axiom 16: Die Prinzipien der Verbindungen sind nicht ausgedacht, sondern aufgefasst.

Das besagt: Die logischen Gesetzmäßigkeiten hängen nicht qua Erfindung oder Konstruktion vom menschlichen Willen ab. Allen Dingen wohnt vielmehr eine gewissermaßen natürliche Logik inne. Von daher ist es notwendig, dass die Prinzipien der Verbindung – Calov meint etwa die Verbindung von Subjekt und Prädikat, allgemeiner gesagt die ontologisch begründete Zulässigkeit der Zuweisung prädikativer Eigenschaften an ein Subjekt – dieser in gewissem Sinn natürlichen Logik entsprechen; dank welcher sie ja auch allererst ausfindig gemacht werden.

Calov spricht offenkundig unterschiedslos von Gegenständen der Natur und der Offenbarung; die 'gewissermaßen natürliche Logik' ist nicht die den jeweiligen Naturen der Dinge, welche sich voneinander unterscheiden können, spezifische Logik, sondern die 'selbstverständlich' (naturaliter) im göttlichen und kreatürlichen Sein identische.

Die Wahrheit der Verbindungen ist aus der Natur zu ermitteln, nicht jedoch nach Belieben zurechtzumachen. Denn die Fundamentalprinzipien, etwa jenes erste noologische Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch, die gleichsam die Samen der abgeleiteten Prinzipien, der Verbindungen sind,

²⁴⁹³ Vgl. dazu oben S. 452.

²⁴⁹⁴ Axioma XI: "Verba & modus loquendi rebus inserviant, non vice versa res ad verba inflectendae. Quia *verbis exprimumus res* : Ideo necessum est, ut iis exprimendis idonea sint; unde etiam magis oportet attendere quid rei, quam exprimere debemus, ratio requirat, ejusque accurata expressio, quam ut superstitiose verbis inhaerentes rerum naturam invertamus." SPh I, S. 111.

liegen gleichsam in der Natur. Aus welchem Grund sie auch von niemandem, der recht bei Verstand ist, bezweifelt werden können. Daher hat Gutke nicht zu Unrecht die Logik als göttlich bezeichnet²⁴⁹⁵.

Der in der Gnostologie entworfenen Stufenordnung des Seienden entspricht eine ebensolche Ordnung des Erkennens und der Erkenntnismittel. Der ontologische Ordnungszusammenhang prägt sich durch in die Sprache, welche im Begriff das verstandesmäßig erfasste Wesen eines Dings darbietet und bis in die göttliche Logik, welche die sprachlich dargebotenen Seinszusammenhänge systematisiert. Der erkenntnistheoretische Anspruch, zu erkennen, was ist, kann deshalb optimistisch vertreten werden, weil die Fundamentalprinzipien des Erkennens nichts anderes sind als jene von Gott begründete Seinsordnung in Sprache gefasst.

3.11 Theologische Auswertung

Calovs Noologie ist wesentlich mehr als ein Beitrag zu einer spezifischen philosophischen(-theologischen) Problemlage. Das ist sie auch; ihre theologische Bedeutung besteht jedoch darin, dass sie die Rekonstruktion des Kanons der angeborenen Ideen bildet. Ihre Prinzipien bieten den gesamten Umfang des natürlichen Erkennens und damit auch der natürlichen Theologie. Sofern die angeborenen Ideen 'Relikte' der schöpfungsursprünglichen habitualen Gottebenbildlichkeit und Weisheit sind, ist das Erschlossene auch Rekonstruktion von Bestandteilen der Imago Dei. Auch wenn Calov diese Verortung der Noologie nicht ausspricht, ist die schöpfungstheologische Auszeichnung der Noologie über die Benennung der noologischen Prinzipien als *ideae innatae* doch gesichert.

Auch an diesem Konzept ist manches zu kritisieren. Calovs Ausführungen über die Verwandtschaft der zufälligen Dinge hatten bereits die Frage aufgeworfen, ob sein Verfahren, allein die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen diesen zufälligen Naturdingen zu betrachten, angemessen ist, um die praktische Philosophie zu konzipieren. Dies wurde mit dem Hinweis auf die reformatorische Anthropologie verneint, zu der Calov hinsichtlich der benannten 'wirkenden Kräfte' wie in den materialen Aussagen in deutlicher Differenz steht. Die reformatorischen Bestimmungen vorausgesetzt, muss man daher nicht nur fragen, ob Calov deren Aussagen ohne Offenbarung hätte erreichen können; grundsätzlicher muss man reflektieren, ob es überhaupt sinnvoll ist, Dinge, welche Gegenstand sowohl theologischer als auch philosophischer Beschreibung und Interpretation sind, in die Perspektive des rein vernünftig Erhebbaren einzustellen. Denn – so das theologische Urteil – die Phänomene erreicht er mit dieser Methode nicht.

Calovs Intention, die Dinge in ihrem spezifischen Darbietungsbereich zu betrachten, um sie als solche 'rein' und 'unverfälscht' zu erkennen, verfolgt ein plausibles Anliegen. Nur fällt auf, dass Calov diese theoretische Vorgabe nicht einheitlich umsetzt. In der Begründung und Ausgestaltung der Axiome des vernünftigen Erkennens der *res divinae*, den Einsichten der

²⁴⁹⁵ Axioma XVI: "Connexionum principia non ficta sunt sed animadversa. // Non n. Logica praecepta ab humano dependent arbitrio, sed uti omnibus inest Logica quaedam naturalis, ita eidem congruant principia connexionum necesse est, quae ejusdem beneficio etiam eruuntur. ... haec ... connexionum veritas etiam eruenda est e natura, non vero pro lubitu fingenda : quandoquidem illa semina principiorum de contradictione ... naturae velut insita sint : unde etiam a nemine sano in dubium revocantur. Ideo non immerito Gutk. *Logicam* inscripsit *divinam*." SPh I, S. 113.

notia naturalis, sowie der Axiome der Ethik verfolgt er sie konsequent. Dies gilt trotz solcher Postulate wie 'es muss eine unfehlbare Norm für die Natur der Dinge geben und diese ist Gott'²⁴⁹⁶; hierbei handelt es sich um eine durch natürlich-vernünftige Reflexion gewonnene Einsicht. Anders aber verfährt Calov in Bezug auf Axiome, die offenbartes und kreatürliches Sein in ein Verhältnis des Erkennens setzen (z.B. Personbegriff). Hier limitiert die Offenbarung den Anwendungsbereich von Prinzipien, indem diese auf den Bereich natürlicher Einsichtnahme begrenzt werden; zugleich erweitert die Offenbarung den Bereich der zu betrachtenden 'Gegenstände' und zwingt zu einer dieser Ausweitung gerecht werdenden Modifizierung jener Prinzipien. Dies ist angesichts der sonst von Calov geübten methodischen Stringenz ungewöhnlich.

In diesem Verfahren der Verklammerung von entia finita und entia infinita liegt noch eine andere Schwierigkeit: Es ist ein starker Widerspruch, wenn Calov auf der einen Seite das Erfassen der scibilia revelationis der Theologie überstellt, auf der anderen aber die ratio formalis von Person als Ergebnis jenes von ihm begründeten erweiterten Erfassens angibt²⁴⁹⁷; nach Calovs eigenen Voraussetzungen müsste aber zu deren Ausbildung die Begriffsbildung bezüglich der Revelata erhellt werden. Die begrifflich erfassten Scibilitates jener disparaten Entitäten werden also auf gänzlich unterschiedliche Weisen in ein einheitliches Verhältnis des Erkennens gesetzt.

Hierbei ist das philosophisch Unbefriedigende Indiz des theologischen Problems. Um dieses zu verdeutlichen, muss man weiter ausholen:

Das erkenntnistheoretische Verfahren der Gnostologie hatte in seiner die Scibilia rationis und Scibilia revelationis umgreifenden Reichweite ein monistisches Wirklichkeitsverständnis bei Calov deutlich werden lassen. Ein solches begründet Calov in der Noologie ontologisch: Der Seinsbegriff stiftet die Verwandtschaftsbeziehung zwischen allem, was ist. Auf Basis des Seinsverständnisses hatte Calov wie entfaltet argumentiert: Gott konnte nichts ihm Gleiches noch ihm Ungleiches schaffen. So wie in der Gnostologie eine erkenntnistheoretische Vermittlung mit allem Seienden über die Methode begründet war, so in der Noologie die Vermittlung zwischen allem Seienden über den Seinsbegriff. Es hat fast den Anschein, als sei 'das Sein' eine Art materia prima, an der Gott und die Kreaturen in jeweils besonderer Weise Anteil haben. In jedem Fall verstellt Calovs Verständnis von Sein bzw. die unkritische Ausweitung des Begriffs in den Bereich des Göttlichen den Blick auf die Probleme. Wir fassen den Komplex in Thesen:

1. Der Intention nach soll der Seinsbegriff bei Calov absichern, dass die res creatae und die res increata in ein Erkenntnisverhältnis gesetzt werden können.
2. Mit der unkritischen Verlängerung des Seinsbegriffs in das Göttliche hinein ist ein Fundament geschaffen, welches die gnostologische Begriffsbildung in der Wurzel rechtfertigt.
3. Der Absicht nach besteht zwischen den 'typgleichen Gegenständen' in divinis und in creaturis ein Analogieverhältnis. Dieses überdehnt Calov aber, indem er z.B. von der ratio formalis von Person spricht, welche für die offenbarten und natürlichen Instanzen gilt.

²⁴⁹⁶ Vgl. oben S. 495.

²⁴⁹⁷ Vgl. oben S. 499 – 501.

4. Daraus folgt, dass Calov die *res divinae* hinsichtlich ihrer Scibilität isoliert als Erschlossene beansprucht.

5. Wenn die Gegenstände mit Calovs Konzeptionierung des Seinsbegriffs erfasst werden, ist das begriffliche Verhältnis zwischen dem Sein der *entia finita* und dem *ens infinitum* kein Analoges mehr. Calovs Aussage, dass die Noologie 'früher' sei als die Metaphysik, weil die Ausbildung der metaphysischen ontologischen Begriffe die in der Noologie erhobenen Prinzipien voraussetze²⁴⁹⁸, muss sich diesem Einwand stellen.

Jene in These 4 geäußerte Überlegung von dem reduktiven Verständnis der *Entia* als *Scibilia* soll noch weiter verfolgt werden. Besonders in der noologischen Theorie vom *bonum* fällt Calovs Verzicht auf theologische Motive auf. Nur so ist es Calov möglich, auf dem erwähnten Seinsverständnis als Fundament, jene bruchlose Kette des Erkennens, bestehend aus Gnostologie, Noologie und Logik aufzufinden und für heuristische Zwecke zu entwickeln. Sämtliche *Entia* stehen in einem Erkenntniszusammenhang zueinander, können *alle* nach angebbaren Regeln hinsichtlich ihrer Natur, ja ihres Ortes im 'Seinsgefüge' erkannt werden. Das Netz der Erkenntnisprinzipien umfasst die *eine*, von Gott in Natur und Schrift 'entfaltete' Wirklichkeit. Entsprechend ist die Logik als 'Aufgefasste' göttlich, enthält sie doch ein logisches Regelwerk, dessen Sätze nach angebbaren Prinzipien bruchlos aus der von Gott gesetzten Ordnung ableitbar sind. Die fundamentalen Erkenntnisprinzipien, der Satz vom Widerspruch und von der Nicht-Vermischung haben als Bestandteil des Kanons der *ideae innatae* sogar ein schöpfungsursprüngliches Moment und regulieren auch das Sein der *res divinae*. Der radikale erkenntnistheoretische Realismus begründete dann jene 'panzerhafte' Funktion der Sprache, die *Entitates* im Gewand ihrer Scibilität für die Erkenntnis darzubieten, da sich das Sein der Dinge in die unverrückbar festliegende Sprache durchprägt.

Die theologischen Sachfragen dürften mit diesem Unterlaufen der auch erkenntnistheoretisch relevanten zweigestaltigen Anrede Gottes in Gesetz und Evangelium weder geklärt noch still gestellt sein. Es steht zu vermuten, dass das erkennbare An-sich einer Sache isoliert wird von deren material-existentialen Vollzug. Anders gesagt: Die Konzeptionierung sektoraler Ontologien führt dazu, dass dasjenige, was 'An-sich' im Modus des Angebots existiert und zwar als ein solches, das sich gegen die sündhafte Verweigerung auch von Erkenntnis durchsetzt, qua erkenntnistheoretisch-gesetzmäßigem Zugang zur beweisbaren 'besseren Wirklichkeit' wird.

Man darf daher schließen, dass 'in moralibus' der Kardinalfehler von Calovs Methode überhaupt deutlich hervortritt. Die Dinge stehen dem erkennenden Verstand, der dem theologischen Urteil nach als natürlicher bei jedem Erkenntnisakt als von der Sünde besetzt zu denken ist, nicht in ihrem Sein als vorbehaltlos-offene gegenüber. Das Konzept der sektoralen Ontologie bedenkt aber nicht nur das Benachbarte unzureichend, es vernachlässigt insgesamt den als umfassend-bestimmend zu denkenden Zusammenhang. Wenn nun das Erkennen harmatologisch unterbestimmt und der Seinsbegriff in dem Maße wie bei Calov ausgeweitet wird, kann man das erkenntnistheoretische Verlangen, fixe, stabile Größen aufzufinden, nicht als das erkennen, was es ist, nämlich das 'Bedürfnis des Sünders', alles Begegnende als, wie er selbst, fixiert-Identisches zu fassen. Entsprechend

²⁴⁹⁸

Vgl. oben S. 499.

muss dann auch eine Substanzontologie theologisch favorisiert werden. Von daher etabliert Calovs Methode, ohne dass er das beabsichtigt, ein von der Sünde unbetroffenes 'evangelisches Residuum des Erkennens', wodurch die Gegenstände der Offenbarung unter der Hand in den Zugriff gesetzmäßig sich bemächtigenden Einsicht-Nehmens gelangen.

Wenn wir von Kardinalfehler sprechen, so meinen wir, dass sein Gewicht auch daran deutlich wird, dass gegen Calovs Konzeption der Schriftlehre²⁴⁹⁹ und der Natürlichen Theologie²⁵⁰⁰ Anfragen von vergleichbarer Struktur erhoben werden mussten.

In der Schriftlehre hatte Calov die Schrift- und die Vernunftwirklichkeit als von ihren konstitutiven Prinzipien her geschiedene Bereiche der Einsichtnahme konzipiert; in der natürlichen Theologie hatte Calov die ratio sana unzureichend als ein von den Setzungen der Schöpfung her formal-intaktes Erkenntnisorgan bestimmt, welches innerhalb des durch die Sünde bestimmten Gesetzeszusammenhangs 'autonom' zu agieren vermag. Hier nun in der Erkenntnislehre sollen sich das Erkenntnisorgan und der Wille unbeeinflusst von querliegenden, auf das Falsche bzw. Schlechte hin zentrierenden Bestimmungen auf das erkennbar Wahre und das mitteilbare Gute ausrichten²⁵⁰¹.

²⁴⁹⁹ Vgl. dazu oben S. 341.

²⁵⁰⁰ Vgl. dazu oben S. 393f.

²⁵⁰¹ Für eine abschließende Bewertung dieses Kardinalfehlers vgl. in den Schlußreflexionen des anschließenden Kapitels die philosophischen und theologischen Rückfragen (S. 540 – 545).

B. Calovs metaphysische Methode

Die Grundlegung der Metaphysik im Rahmen der theologischen Prinzipienlehre zu erörtern, rechtfertigt sich systematisch durch ihre Zuordnung zur natürlichen Theologie. In Anwendung des gegen Hoffmann präzisierten Postulates der in der Selbigkeit der Substanzen begründeten *einen* Wahrheit ist dasjenige, was an 'theologischen' Gehalten in der wahren Philosophie als wahr erkannt wurde, auch in der Theologie wahr; 'umgekehrt' lässt sich das in der Schrift Offenbarte im Medium abstrakt-philosophischer Terminologie und Argumentationsformen aussagen. Vom Grundverständnis der Metaphysik her gehört Calov derjenigen Strömung der lutherischen Schulphilosophie zu, die die Metaphysik als Ontologie konzipiert; gleichwohl verfolgt er einen sehr eigenständigen Ansatz dadurch, dass er die Gegenstände der Offenbarung in die metaphysische Begriffsbildung einbezieht.

1. Die Begründung der Metaphysik im Luthertum

Zur selben Zeit wie die calvinistische führte die lutherische Schulphilosophie um 1600 die Metaphysik als eigenständige philosophische Disziplin ein²⁵⁰². Konzipiert wurde sie als ontologische Erste Philosophie, unterschieden einerseits vom logischen Instrumentarium der Wissenschaften, andererseits von der Physik, der Wissenschaft von den natürlichen Körpern. Diese Gegenstandsbestimmung und Abgrenzung der Metaphysik hatte Anstöße von außen empfangen, durch die methodologisch ausgerichteten Schriften der Italiener, insbesondere Zabarellas, aber auch Julius Caesar Scaligers.

Dass es sich bei der Einführung und Ausgestaltung der Metaphysik um eine restaurative Rezeption der spanischen Scholastiker gehandelt habe, ist 'pietistische' Polemik. Denn es lässt sich nachweisen, dass die ersten Hinweise auf die Anfänge eigener Metaphysik in Tübingen (Jakob Schegk, Nicolaus Taurellus), in Wittenberg (Daniel Cramer, Zacharias Sommer) und in Helmstedt (Cornelius Martini) vor der Publikation der einschlägigen Werke Pedro da Fonsecas oder Francisco Suarez' in Deutschland (Commentarii in libros Metaphysicorum Aristotelis, Frankfurt 1599; Metaphysicae Disputationes, Mainz 1600) datieren. Ausschlaggebend waren dieselben, selbständig verfolgten methodologischen Interessen, die um 1600 zur Transformation der melanchthonischen Dialektik in eine instrumentelle Logik führten. Erst diese Transformation ermöglichte die klare Unterscheidung zwischen Metaphysik und Logik trotz der Gleichumfänglichkeit ihrer Zuständigkeit. Die Logik behandelt das Wissen bzw. das Gewusste als solches (conceptus formalis); im Unterschied zu ihr richtet sich die Metaphysik ihrer hauptsächlichen Bestimmung nach auf das Gewusste als den für sich selbst seienden Gegenstand (conceptus obiectivus)²⁵⁰³.

²⁵⁰² Vgl. im Folgenden Sparr (Überweg), S. 487-493.

²⁵⁰³ Vgl. auch Leinsle (Ding), Kapitel I (Vorbereitung der Metaphysik in der Logik, S. 11-62) und Kap. 4 (Auf dem Weg zu einer systematischen Metaphysik, S. 206-270). Zu dieser Unterscheidung auch oben in der Darstellung zur Gnostologie, S. 439f.

Das Proprium des Metaphysikverständnisses der Lutheraner besteht in der Bestimmung der Metaphysik als universale und homogene Wissenschaft des Seienden als Seienden (*ens qua ens*)²⁵⁰⁴. Mit der Option für eine reine Ontologie und dem Rückgriff auf diese aristotelische Definition der Ersten Philosophie (und nicht auf die andere aristotelische Definition: Wissenschaft des immateriellen Seienden) stellte sich die lutherische Schulmetaphysik in die averroistische und scotistische Tradition, die ihr etwa durch Pereira gegenwärtig war. Trotz Unterschieden in der Durchführung lehnte die lutherische Schulmetaphysik doch in jedem Fall eine offenbarungstheologische Konzeption der Metaphysik ab. Die Thematik der (natürlichen) Theologie blieb eingeschlossen - wiederum in unterschiedlicher Bearbeitung - , aber nicht unter dem Gesichtspunkt der Eigenart der immateriellen Substanzen, sondern im Rahmen der Lehre vom Seienden als solchem (*sub ratione entis*).

Die strikt ontologische Auffassung der Metaphysik unterschied die lutherische deutlich von der calvinistischen Schulphilosophie, in der offenbarungstheologische Annahmen unmittelbar wirksam wurden - so in der Begrenzung der Metaphysik auf die endlichen Dinge (Bartholomäus Keckermann) oder insbesondere in der Erweiterung ihres Gegenstandes auf das Intelligible als solches, d.h. in der Einbeziehung des Gedankendinges (*ens rationis*) und in ihrem Verständnis als kontemplative Kunst (*ars contemplativa*) (Clemens Timpler).

Mit ihrer ontologischen Ausrichtung stellte sich für die lutherische Schulmetaphysik die weitere Aufgabe, ihren Charakter als Realdisziplin auch methodologisch einzulösen, d.h. die Homogenität ihrer Betrachtungsweise (*modus considerandi*) in eins mit der Analogizität der betrachteten Dinge (*Res*) zu sichern. Das geschieht in der Ausarbeitung einer Gnostologie. Das Unternehmen, alle Dinge (*Res*), die offenbarten Gegenstände der Schrift wie auch die Naturdinge, als *Entia* zu beschreiben, setzte Herausforderungen des Ausgleichs aus sich heraus. Die Versuche, die Spannung zwischen dem Anspruch, alle realen Dinge zu wissen, und der methodischen Einheitsbedingung dieses Wissens zu vermitteln, führten zu unterschiedlichen Ausprägungen der lutherischen Schulmetaphysik und hatten vor allem eben die Entwicklung einer besonderen Erkenntnis- und Wissenschaftslehre zur Folge²⁵⁰⁵.

Die Etablierung der Metaphysik war zum einen das Ergebnis der Ablösung von Melanchthon und des Kampfes gegen den Ramismus, zum anderen aber auch der Auseinandersetzung mit Theologen, die der konkordistisch-lutherischen Fortentwicklung der reformatorischen Theologie kritisch gegenüberstanden. Deren negative Absicht war, die Einführung einer vom Erkenntnisprinzip der christlichen Theologie unabhängigen, das Wissen von Gott, Welt und Mensch umfassenden Universaldisziplin zu verhindern. Ihre (unterschiedlich klar artikulierte) positive Absicht war die offenbarungsgeladete Verschmelzung von Theologie und Metaphysik in Gestalt einer *Philosophia christiana* oder *Christosophia*, wie im Schülerkreis Daniel Hofmanns in Helmstedt oder in den reformerischen Zirkeln z.B. um Johann Valentin Andreae und Johann Amos Comenius.

²⁵⁰⁴ Zu Calovs Ordnung der theoretischen Wissenschaften und im besonderen zu den Lenkungsaufgaben der Metaphysik in bezug auf die untergeordneten Wissenschaften vgl. die Ausführungen in der Gnostologie (oben S. 469f.) und die Vorrede zur *Metaphysica Divina* (SPh I, S. 125-131).

²⁵⁰⁵ Leinsle (Ding), S. 452, 467-472.

Die gegen das im Grunde resignative Unternehmen einer separaten christlichen Sonderwelt erfolgreich und in stabilem Verhältnis zur Theologie eingeführte Schulmetaphysik - als erster las Johann Gerhard 1603 als philosophischer Adjunkt in Jena neben Logik und Politik auch Metaphysik nach Aristoteles und seinen Kommentatoren - entsprach ihrerseits einem doppelten theologischen Interesse. Von der Metaphysik versprach man sich klärende Unterstützung an zwei Fronten der Diskussion: Erstens sollte sie die in der theologischen Dogmatik strittig gewordenen Begriffe klären und die Verteidigung der je eigenen Position durch Vorgabe eines gemeinsamen Mediums plausibel machen. Die fraglichen metaphysischen Begriffe fanden in der Kosmologie, in der Gotteslehre, vor allem aber in der Christologie und der damit eng zusammenhängenden Sakramentslehre erklärende Verwendung. Hier ging es hauptsächlich um Differenzen zwischen Lutheranern und Calvinisten. Neben reformationsgeschichtlich alten Kontroversen über die Präsenz Christi im Sakrament und der neueren Polemik gegen die Lehre von der doppelten Prädestination war das zentrale Thema die personale, d.h. kommunikative Einheit zweier disparater Naturen (Substanzen) in Christus. Zweitens brauchte man die Metaphysik beim Kampf gegen die neue 'arianische' Häresie der Sozinianer, vor allem im Gottes- und Substanzbegriff. Die Auseinandersetzung mit der tridentinischen Theologie betraf dagegen im Wesentlichen die Anthropologie und die Ekklesiologie und neben hermeneutischen vor allem ethische Themen²⁵⁰⁶.

2. Die 'Standardlösung' im Luthertum

Die lutherische Orthodoxie hat die Metaphysik "als universale und homogene Wissenschaft ... konzipier(t)"²⁵⁰⁷, die zum Gegenstand das Seiende als solches und welche Bestimmungen ihm als solches zukommen²⁵⁰⁸, hat. Mit dem Rückgriff auf diese aristotelische Definition der gesuchten Wissenschaft²⁵⁰⁹ ging ihre Ausgestaltung als reine Ontologie einher. Ihr Gegenstand begründet die Metaphysik als natürliche Wirklichkeitswissenschaft²⁵¹⁰: Sie betrachtet das Ens als ersten erkannten, wenn auch schwierig zugänglichen Erfahrungsinhalt, der dem natürlichen Erkenntnisstreben offen steht. Diese Selbstbegründung der Metaphysik als Seinslehre setzt die Metaphysik zur Theologie in ein "durchaus zweideutig(es)"²⁵¹¹ Verhältnis, welches sich an den theologischen Implikaten dieser Selbstbegründung aufweisen lässt:

(i) Auch der Gottesbegriff gehört zur Metaphysik. Genauer betrachtet sie in ihrer lutherischen Ausprägung Gott als Teilgegenstand, als species entis der immateriellen Substanz. Gott wird nicht nach seiner eigentümlichen

²⁵⁰⁶ Zu den 'Richtungen der Metaphysikgestaltung' im Luthertum wie sie in Altdorf, Helmstedt oder Wittenberg und Gießen geprägt wurden, vgl. Sparn (Überweg), S. 489-493.

²⁵⁰⁷ Sparn (Überweg), S. 487.

²⁵⁰⁸ Aristoteles (Metaphysik), Gamma 1, 1003a20-21: "Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό."

²⁵⁰⁹ Aristoteles (Metaphysik), Beta, 995a24: "ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην"

²⁵¹⁰ Vgl. im Folgenden Sparn (Wiederkehr), S. 13-16.

²⁵¹¹ Sparn (Wiederkehr), S. 13.

Gottheit begriffen, sondern ihm kommen als analog verstandenem Seienden die Bestimmung als *Ens per se reale* und dessen Affektionen zu.

(ii) Erkenntnis der Wahrheit als Zweck der Metaphysik ist auch ein göttlicher Zweck: "das Wahre ist das, was wirklich ist; wahr ist aber das Wirkliche, weil es von Gott so geschaffen und geordnet worden ist, wie es mit sich selbst identisch existiert"²⁵¹². Zwar wird die Metaphysik durch einen besonderen Gegenstand als besondere Wissenschaft begründet, doch sind Natur und rechte Vernunft im Grund beider vorauslaufend vermittelt.

(iii) Die lutherische Metaphysik beruft sich in ihrer Rechtfertigung als Wirklichkeitswissenschaft auf Röm 1. Der Rückbezug auf die offenbarte Theologie dient aber nicht dazu, den Gegenstand der Metaphysik um offenbarte Inhalte zu erweitern²⁵¹³, sondern der Legitimation der Metaphysik als natürliche Wissenschaft bzw. als *theologia naturalis*. An dieser, der Metaphysik selbst heterogenen Begründung zeigt sich, dass "der Ort von Wissenschaft zugleich theologisch definiert ist"²⁵¹⁴.

Diese 'natürliche Begründung' der Metaphysik stellt schon die Konsequenz einer grundlegenden Regelung des Verhältnisses von offener Theologie und philosophischer Metaphysik dar. Die auf abstrakter Ebene gewonnene Harmonie ist jedoch durchzogen von Zweideutigkeiten:

1. Man geht aus von einem abstrakten Philosophiebegriff, d.h. man differenziert zwischen dem abstrakten Wesen der Philosophie und der Person des Philosophen. Tatsächliche Differenzen zwischen der Theologie und der Philosophie ergeben sich aus deren illegitimen Missbrauch. Im konkreten Zusammenhang bedeutet dies, dass die Theologie die Philosophie von Irrtümern reinigt.

2. Aus der theologischen Legitimation der Philosophie ergibt sich ihre Unterordnung unter die Theologie. Falsch ist sofort das, was der Schrift widerspricht. Ihre Funktion als *ancilla* besteht in der Zur-Verfügung-Stellung ihrer Instrumentaldisziplinen zum Zweck der Exegese, der Interpretation philosophischer Begriffe in der Theologie und im sekundär unterstützenden philosophischen Beweis.

3. Am weitesten greift die Voraussetzung, dass die Sphären von Philosophie und Theologie durch einen sich aus einem theologischen und philosophischen Postulat ergebenden prinzipiellen Dualismus getrennt seien.

Dieser Dualismus, das sei sogleich bemerkt, ist mit der harmonistischen Einheitskonzeption *im Offenbarungsverständnis* vermittelt, oder besser – hätte vermittelt werden können, wenn die Zuordnung von Gesetz und Evangelium zur ontologischen und zur revelatorischen Sprachebene gelungen wäre: Die Schrift spricht von einer zweifachen Gestalt der Offenbarung Gottes im Wort der Schrift und in der Natur. Die Offenbarung Gottes in der Natur – die Grundlage für die Metaphysik als *theologia naturalis* - geschieht zwar im Modus gesetzhafter Anrede und ist nicht heilssuffizient; dennoch gilt sie als Prinzip theologischer Kenntnisnahme und ist über die Rückbindung an den 'Offenbarungswillen' des *einen* Gottes, der nicht täuscht, - im Rahmen ihrer einschränkenden Voraussetzungen allerdings - 'wahr'²⁵¹⁵.

²⁵¹² Sparr (Wiederkehr), S. 14.

²⁵¹³ Calovs Ansatz unterscheidet sich in der Frage der Ausbildung metaphysischer Begriffe und Konklusionen von den übrigen lutherischen 'Metaphysikern'. Vgl. dazu unten Abschnitt 3.1.1, S. 531 – 537.

²⁵¹⁴ Sparr (Wiederkehr), S. 14.

²⁵¹⁵ Zu der insgesamt komplexen Zuordnung von offener Theologie und natürlicher Gotteserkenntnis s.o. im Kapitel zur natürlichen Theologie besonders die Seiten 351f.

(a) Das theologische Argument ergibt sich aus dem Axiom, dass der Theologie allein die offenbarte Schrift als Erkenntnisprinzip zugrunde liegt. Damit haben die aus der vernünftig begriffenen Erfahrung als Prinzip gewonnenen Sätze der Philosophie in der Theologie prinzipiell keinen begründenden Wert.

(b) Der Dualismus wird auch durch einen philosophischen Grundsatz des Aristoteles begründet, nämlich durch das Gebot der Homogenität der Begriffe und Beweise innerhalb einer Disziplin bzw. dem Verbot des Überschrittes in eine andere Beweisgattung²⁵¹⁶.

Dass mit diesen Soll-Beschreibungen die Problematik des Ist-Standes nicht getroffen ist, zeigt beispielsweise die zwischen lutherischen und calvinistischen Theologen geführte Auseinandersetzung um die angemessene Grenzziehung zwischen der Theologie und dem philosophischen Erkenntnisprinzip. Die Prinzipienlehre der lutherischen Theologie formuliert den Vorwurf, dass die Calvinisten die Philosophie missbrauchen, indem sie ihr die Herrschaft über die Glaubensartikel übertragen und nichts für wahr halten, das nicht vernünftig begründet werden kann (etwa die Leugnung der Omnipräsenz des Leibes Christi, weil sie den Eigenschaften eines natürlichen Körpers widerspricht). Schlimmer noch ist, dass sie der Metaphysik geistliche Wirkungen zuschreiben (Stärkung des Glaubens).

Der Vorwurf an die Calvinisten erschöpft sich nicht in der konfessionellen Alternative von Offenbarung versus Vernunft. Die Entgegnung, dass sie nicht in rechter Weise philosophierten, zeigt vielmehr, dass die theologische Differenz auch als philosophische Differenz behauptet wird. Die philosophische Differenz betrifft nun die Frage nach der Reichweite der Vernunftkenntnis. Denn die Theologie verlangt von der Philosophie, die theologisch erforderte Begrenzung eines philosophischen Grundsatzes als philosophisch in sich widerspruchsfrei darzustellen. Damit wird aber die "angenommene Widerspruchslosigkeit zwischen den Geschöpfen Gottes und dem Wort Gottes bzw. den damit befassten Wissenschaften ... erst bewahrt, wenn die dogmatische Kontroverse auch als philosophische, wenn also der Streit um die Auslegung der Offenbarung auch als Streit um das Vernünftige und Wirkliche durchgeführt wird"²⁵¹⁷.

3. Calovs *Metaphysica Divina*

Calovs Metaphysik besitzt ausdrücklich eine kontroverstheologische Ausrichtung. Sie ist – was auch von Calovs anderen in den *Scripta Philosophica* edierten Schriften gilt – "denjenigen, die sich der Theologie widmen und ebenso auch die präzise Philosophie pflegen und hüten von Nutzen"; zugleich werden unrichtige Begründungen der Metaphysik und daraus hervorgehende 'Pseudotheoreme' der Sozinianer, Calvinisten und der Altgläubigen widerlegt²⁵¹⁸. In Calovs Ausgestaltung wird die Metaphysik zur göttlichen Metaphysik (*Metaphysica Divina*), die als solche in der ihr eigentümlichen und angemessenen Weise in theologischen Fragen genutzt

²⁵¹⁶ Analytica posteriora I, 7: "μετάβασις εἰς ἄλλο γένος". Dieses Postulat beansprucht Calov gegen die sozinianische Vernunftthermeneutik. Dazu s. oben in der Schriftlehre S. 260.

²⁵¹⁷ Sparr (Wiederkehr), S. 17

²⁵¹⁸ "Scripta Philosophica ... exhibentur, ut non minus SS. Theologiae, quam accuratioris Philosophiae cultoribus insigni usui esse queant, simulque abusum, ac Sophismata varia SOCINIANORUM CALVINIANORUM & PONTIFICIORUM solide refellant." Titelblatt der Ausgabe von 1650.

wird, und die zugleich, die in ihr erreichten Einsichten als Maßstab der Wahrheit anwendend, den missbräuchlichen Rückgriff auf metaphysische Einsichten entlarvt²⁵¹⁹.

Seine spezifische Grundlegung der Metaphysik führt Calov in der Vorrede der *Metaphysica Divina* aus.

3.1 Der methodische Grundsatz

Calov wünscht eingangs von dem Freund metaphysischer Einsicht ein auf den Erwerb von Wahrheit eifrig ausgerichtetes Herz²⁵²⁰, führt doch das Interesse für metaphysische Fragestellungen nicht notwendig zum Erwerb von Wahrheit. Im Gegenteil! Auch große Männer haben in diesen Fragen oftmals und schwer geirrt²⁵²¹. Gewähr, den "Königsweg der Wahrheit"²⁵²² zu beschreiten, bietet allein die Verfolgung des 'oberen Leitenden' (*superna lux*)²⁵²³. Darunter versteht Calov eine methodische Bedingung: in metaphysischen Fragen sind Schrift und Natur zu beachten. Aus einem Verstoß gegen diesen Grundsatz resultieren die angedeuteten Irrtümer großer Männer, indem sie nämlich in metaphysischen Fragen entweder *keinen* der für den Gewinn von metaphysischer Erkenntnis notwendigen Bereiche oder *nur* die Natur herangezogen haben. Der theologische Bezug metaphysischer Arbeit erschöpft sich aber nicht in der Heranziehung der Schrift zum Gewinn metaphysischer Erkenntnis. Vielmehr sind (metaphysische) Irrtümer auch theologisch relevant, wie Calov in einer unvermittelten Zuspitzung des Gedankengangs abschließend formuliert: "*Hinc tot errores, tot haereses*"²⁵²⁴.

Dass Calov von "errores" im Plural spricht anstatt von einem zugrundeliegenden "Haupterror" hat seine Begründung m.A. darin, dass er sich auf die sich aus der verfehlten Methodik hervorgehenden Irrmeinungen bezieht. Keinesfalls ist mit "error" hier eine theologische Irrlehre gemeint: (i) Dann stellte der Satz "tot errores..." eine Tautologie dar, die in einer vergrößernden Interpretation dessen, was ein theologischer Irrtum ist und was er zum Inhalt hat, allerdings inquisitorische Konsequenzen besäße. (ii) Der im nächsten Absatz angesprochene Irrtum des Aristoteles ist ein metaphysischer, kein theologischer Irrtum. (iii) Daraus, dass Calov zu den genannten Typen von verfehlter Methodik nicht den zählt, dass lediglich die Schrift ohne Berücksichtigung der Natur herangezogen wird, erhellt, dass es in diesem Zusammenhang nicht um theologische, sondern um philosophische Erkenntnis geht. Denn von einer Heilsrelevanz der Naturerkenntnis zu sprechen, widerspräche der reformatorischen Theologie.

Ebenfalls dürfte mit "error" hier nicht ein sich bei grundsätzlich richtiger Methodik einstellender Irrtum gemeint sein.

Der Vorwurf, einer unrichtigen Methodik zu folgen, darf aber nicht unkritisch ausgeweitet werden: Aristoteles, der hervorragendste Philosoph, ist von diesem Irrtum exkulpiert, da er allein die Natur als Erkenntnisgrund vor sich hatte. Er besaß nur ein Auge, mit dem er sehen konnte; das zweite aber, mit dem er die in der Schrift offenbaren Dinge hätte untersuchen

²⁵¹⁹ "Metaphysica Divina, monstrans usum genuinum, abusum haereticum" SPh I (Praefatio zur *Metaphysica Divina*), S. 116.

²⁵²⁰ "*Primum* amice contendo, ut afferas *animum veritatis studiosum*." SPh I, S. 117.

²⁵²¹ "quando video a Magnis Viris heic aberratum & saepissime, & gravissime." SPh I, S. 117.

²⁵²² "Veritatis viam regiam". SPh I, S. 117.

²⁵²³ SPh I, S. 117; Kasus verändert.

²⁵²⁴ SPh I, S. 117. Der Anschluß mit 'hinc' ist natürlich nur unter der Voraussetzung schlüssig, dass Calov für Theologen schreibt, die beanspruchen, in theologischen Fragen auf angemessene Weise die vernünftig begründete Metaphysik 'zu treiben'.

können, stand ihm nicht zur Verfügung. Und schon als 'Halbblinder' hat er Erstaunliches geleistet. Wer aber heute für die Ausbildung der Transzendentalien also nur ein Auge gebraucht, der habe Acht darauf, sich nicht auch des anderen zu berauben²⁵²⁵.

Schon diese Skizze der prinzipiellen methodischen Forderung der "Metaphysica Divina" zeigt einen überraschenden Zusammenhang von philosophischer und theologischer Arbeit: Denn dass der Verstoß gegen ein Prinzip der metaphysischen Arbeit Irrtümer in ihrem Bereich impliziert, ist naheliegend. Dass aber auch ein Zusammenhang zwischen metaphysischen und theologischen Irrtümern bestehen soll, überrascht. Im weiteren Text sind daher Klärungen auf folgende Fragen zu erwarten:

1. Wie geschieht laut Calov in der Durchführung korrekte metaphysische Arbeit und umgekehrt: wie präzisiert er die monierten Irrtümer oder Defizite?
2. Welcher Zusammenhang besteht zwischen "error" und "haeresis", d.h. welche Art von Relevanz und Konsequenz der metaphysischen für die theologische Arbeit ist vorausgesetzt und (von den Häretikern) beansprucht, so dass ein Irrtum in metaphysischer Hinsicht eine theologische Irrmeinung nach sich zieht?

3.1.1 Verfehlte und angemessene Ausbildung metaphysischer Begriffe und Konklusionen

Um zu klären, was ein metaphysischer Irrtum²⁵²⁶ ist und worin er besteht, weist Calov auf eine Differenz hin zwischen Anspruch und Durchführung hinsichtlich der Ausbildung der in der Metaphysik behandelten Begriffe. Die Metaphysik oder erste Philosophie²⁵²⁷ soll nach der Intention der Philosophen und Häretiker die allgemeinste²⁵²⁸ Disziplin sein, deren Objekt das Ens qua Ens in der abstraktesten Betrachtungsweise ist; dieses Ens bestimmt Calov in einer erweiternden 'Nebenbemerkung' als erstes Wissbares (scibile)²⁵²⁹ – und das Wissbare ist der Gegenstand der von Calov mitbegründeten Gnostologie²⁵³⁰. Insofern sie das Ens in dieser Weise betrachtet, kommt ihr die Eigenschaft zu, die abstrakteste Disziplin zu sein²⁵³¹. In dieser abstrakten Betrachtungsweise untersucht die Metaphysik ebenso die ratio formalis, die definitorische Wesensbestimmung²⁵³², der Transzendentalien.

²⁵²⁵ "Aristoteles Philosophorum princeps facile excusatur, quia altero quidem oculo res in Natura repraesentatas observavit perspicacissime; altero vero, quo res in Scriptura revelatas intueri debuit, plane destitutus fuit. At qui hodie in tanta luce non nisi uno illo utuntur oculo in θεωρία transcendentium, videant, ne altero semet ipsos privent." SPh I, S. 118. Vgl. dazu unten S. 532 – 534 den Exkurs 'Transzendentalien'.

²⁵²⁶ Der Fehler liegt darin, die Metaphysik nicht in der umfassend-vollständigen Abstraktion des Seienden ("Metaphysicam in abstractione Entis" SPh I, S. 118) auszubilden.

²⁵²⁷ "primam Philosophiam" SPh I, S. 118.

²⁵²⁸ "disciplinam ... generalissimam" SPh I, S. 118.

²⁵²⁹ "objectum eius esse Ens, qua Ens, sub abstractissima ratione, ut est primum scibile." SPh I, S. 118.

Zum Verständnis des Ens qua Ens als "primum scibile" s.o. zur Gnostologie S. 423.

²⁵³⁰ Zur systematischen Funktion und Ausgestaltung der Gnostologie im Kanon der philosophischen Disziplinen s.o. zur Gnostologie die Seiten 418f. und 419 – 421.

²⁵³¹ "disciplinam abstractissimam" SPh I, S. 118. Zu Calovs Verständnis von 'Scibile' und 'Abstraktion' s.o. zur Gnostologie S. 423 – 426 und S. 434 – 439.

²⁵³² Zu dem Term 'ratio formalis' oder seinem Synonym 'communis conceptus' vgl. in der Darstellung der Gnostologie S. 439f.

Exkurs: Die Lehre von den Transzendentalien

Eine Lehre von den transcendentia, erst später Transzendentalien, als spezifischen metaphysischen Begriffen, mit denen Seiendes beschrieben wird, bildete sich im 13. Jahrhundert aus. Sie entstand im Rahmen der Vorgaben der aristotelischen Ontologie und "handelt von Bestimmungen, welche die aristotelischen Kategorien" – latinisiert 'Prädikamente' – "in dem Sinne übersteigen, dass sie nicht auf eine Kategorie beschränkt sind, sondern alle durchkreuzen"²⁵³³. Der Gegenbegriff zu 'transzendental' ist nach diesem Verständnis 'kategorial'.

Auf das Sachproblem hatte bereits Aristoteles aufmerksam gemacht: 'Sein' wie auch 'Eines' sind allgemeinste Bestimmungen, die allem Seienden zukommen, dennoch können sie nicht als Gattungen des Seienden bestimmt werden (Aporie 6)²⁵³⁴. Während der Gattungsbegriff dadurch charakterisiert ist, dass er nie in seine artspezifischen Unterschiede eingeht, trifft genau dies auf den Seinsbegriff zu, da alles, was ist, 'Seiendes' ist. Diesen eigenartigen Sachverhalt bringt der Begriff der Transzendentalität zum Ausdruck. Die Ausbildung der Lehre von den Transzendentalien begründet sich aus der Einsicht, dass die Entfaltung des Seinsbegriffs zu weiteren, 'mitgegebenen' Bestimmungen führt, die seine Eigenart teilen, eben den sogenannten Transzendentalien – 'klassisch' das Eine, das Wahre und das Gute. Sie machen explizit, was einschliessweise bereits im Seinsbegriff enthalten ist. Auch diese 'Entdeckung' ist bereits bei Aristoteles angelegt. Er hatte das Verhältnis 'des Seienden' und 'des Einen' durch die Momente der Identität und Differenz bestimmt verstanden: "das Seiende und das Eine sind dasselbe und eine einzige Natur dadurch, daß sie einander folgen ... jedoch nicht so, daß sie durch einen Begriff bestimmt werden"²⁵³⁵.

Transzendend besitzt noch eine zweite Bedeutungslinie. Sie geht zurück auf Platos Unterscheidung zwischen Seiendem, das allein dem Verstand zugänglich ist und Seiendem, das durch die Sinne wahrgenommen werden kann²⁵³⁶. Das dem Verstand zugängliche Seiende in seinen Instanzen, abgekürzt die 'platonische Idee', ist frei von Materialität und Prozessualität und darin 'transzendent'; mit dem Bereich des Stofflichen und Veränderlichen ist es durch Teilgabe (μέτεξις, Partizipation) vermittelt. Trotz seiner Kritik an der platonischen Ideenlehre übernahm Aristoteles insofern das Konzept der 'Transzendenz', als der 'Unbewegte Beweger' wesentlich durch Unstofflichkeit und Unveränderlichkeit ausgezeichnet ist.

Entscheidend geprägt wurde die Lehre von den Transzendentalien durch Duns Scotus; er nahm beide Bedeutungslinien von 'transzendent' in seine Überlegungen auf²⁵³⁷. Ausgehend von der Frage, welche Prädikate dem 'wissenschaftlich' zu bestimmenden Subjekt Gott zukommen können, werden Prädikate ausgeschieden, die eine kategoriale Begrenzung mit sich führen. Einzig möglich sind die kategoriale Begrenzung 'übersteigenden' Prädikate, die Gott nicht als Gattung bestimmen. Da 'seiend' sowohl den zehn Kategorien (Substanz, Ort etc.) gemeinsam ist als auch den inneren Modi des Seienden (z.B. endlich-unendlich) gegenüber unbestimmt ist, gilt es als die erste angemessene Bestimmung Gottes. Ist nun unter 'transzendentes Prädikat' zu verstehen, dass es allein Seiendes (ens) als Prädikat 'über sich hat', so gehören zu den transcendentia die dem Seienden entsprechenden einfachen Eigentümlichkeiten (passiones simplices convertibiles) wie 'eines', 'wahr' und 'gut', aber auch – mit dieser Erweiterung prägt Scotus die Lehre von den transcendentia in traditionsbildender Weise – 'einander entgegen gesetzte Eigentümlichkeiten' (passiones ubi opposita distinguuntur contra se) wie 'Notwendigsein' und 'Möglichsein' oder 'endlich' und 'unendlich'.

Die Lehre von den Transzendentalien wird in den metaphysischen Entwürfen der lutherischen Orthodoxie in ihrer Grundstruktur, in der Unterscheidung zwischen einfachen und disjunkten Affektionen des Seienden, einheitlich gestaltet; in der Ausgestaltung variiert sie z.B. nach Anzahl und Art der jeweils zugrunde zulegenden Affektionen.

Calov zählt zu den einfachen Affektionen des Seienden seine Vollkommenheit, Einheit, Wahrheit, das Gutsein, die Dauer und das Wo-Sein²⁵³⁸.

²⁵³³ J.A. Aertsen: Art. Transzendental II (Die Anfänge bis Meister Eckhart), HWP 10, Sp. 1360-1365, hier Sp. 1360.

²⁵³⁴ Aristoteles (Metaphysik), Beta, 998b22.

²⁵³⁵ Aristoteles (Metaphysik), Gamma 2, 1003b22-25.

²⁵³⁶ Platon (Phaedon), 79b.

²⁵³⁷ Vgl. im Folgenden den präzise informierenden Artikel von L. Honnefelder/H. Möhle: Art. Transzendental III. (Duns Scotus und der Skotismus), HWP 10, 1365-1368, hier 1365.

²⁵³⁸ (1) de Perfectione

Die disjunkten Affektionen teilt Calov in drei Gruppen, die unmittelbar bestimmenden (*principales immediatae*), die mittelbar bestimmenden (*principales mediatæ*) und die weniger bestimmenden (*minus principales*). In der ersten Gruppe handelt Calov über das Notwendige und das Zufällige, über das Unabhängige und das Abhängige, das Geschaffene und das Ungeschaffene, über Möglichsein und Wirklichsein, über den Ursprung und das, was von diesem Ursprung her ist sowie über das Verursachende und das Verursachte²⁵³⁹.

Zur zweiten Gruppe gehört die Abhandlung über sieben Affektionen, das Vollständige und das Unvollständige, über das Einfache und das Zusammengesetzte, das Ganze und den Teil; über Dasselbe und das Verschiedene, über das Naturding und das Hergestellte, über das Begrenzte und das Unbegrenzte, über das kontinuierlich Andauernde und das aufeinander Folgende und über das Unumgrenzte und das Umgrenzte²⁵⁴⁰.

In der dritten Gruppe handelt Calov schließlich über fünf disjunkte Affektionen, über das Unabhängige und das Bezogene, über das Subjekt und das ihm Anhängige, über das Zeichen und das Bezeichnete, über Urbild und Abbild sowie über das Maß und das Bemessene²⁵⁴¹.

Wenn Calov die Gegenstände endlicher Natur als Prädikamente bezeichnet, also als Kategorien bzw. als durch die Kategorien beschreibbare Dinge, so ist Prädikament als Gegenbegriff zu Transzendenz in der zweiten Bedeutungslinie zu verstehen. Dieses Gegenüber darf nicht platonisierend in dem Sinn verstanden werden, dass die Transzendentalien in besonderer Weise oder ausschließlich den mystischen Gegenständen zukommen; ein solches ist vielmehr ausdrücklich dadurch abgewiesen, dass die Transzendentalien zur Beschreibung der Gegenstände unendlicher wie endlicher Natur herangezogen werden. Alternativ zu Calov steht die von scotistischen Überlegungen her geprägte Zuordnung, dass die 'kategorialen' Prädikate endliches Seiendes beschreiben und allein die transzendenten Prädikate überhaupt zur Bestimmung der mystischen Gegenstände geeignet sind.

Das Defizit der kritisierten Metaphysik besteht nun darin, gegen den methodischen Grundsatz, in der metaphysischen Arbeit Schrift und Natur gleichermaßen als erkenntnisrelevante 'Informationsträger' zu berücksichtigen, zu verstoßen. Dass die metaphysische Arbeit, um ihrem eigenen Anspruch auf Allgemeinheit und Abstraktion gerecht zu werden,

(2) de Unitate

(3) de Veritate

(4) de Bonitate

(5) de Duratione

(6) de Ubietate

2539 Affectiones disjunctæ principales immediatæ:

(1) de necessario et contingente

(2) de independente et dependente

(3) de creato et increato

(4) de potentia et actu

(5) de principio et eo, cujus est principium

(6) de causa et causato

2540 Affectiones disjunctæ principales mediatæ:

(1) de completo et incompleto

(2) de simpliciter et composito, Toto et parte

(3) de eodem et diverso

(4) de naturali et artificiali

(5) de finito et infinito

(6) de permanente et successivo

(7) de incircumscripto et circumscripto

2541 Affectiones disjunctæ minus principales:

(1) de absolute et respectivo

(2) de subjecto et adjuncto

(3) de signo et signato

(4) de imagine et exemplari

(5) de mensura et mensurato

der Schrift als Erkenntnisgrundlage bedarf, will Calov durch folgende Überlegung beweisen:

P(rämisse) 1: Die Metaphysik behandelt die *formalis ratio* der Transzendentalien in allgemeinste(r) Weise²⁵⁴².

P 2: Die *formalis ratio* der Transzendentalien findet auf Gegenstände unendlicher Natur (mystische Objekte) wie auf Gegenstände endlicher Natur (Prädikamente) Anwendung (implizite Prämisse)²⁵⁴³.

P 3: Die *formalis ratio* kann nur von wesentlich (essentialiter) bekannten Objekten gebildet werden²⁵⁴⁴.

K(onklusion) 1 (aus P 2 und P 3): Damit die *formalis ratio* der Transzendentalien gebildet werden kann, muss die Natur der mystischen Objekte und der Prädikamente vor dem Abstraktionsvorgang bekannt sein²⁵⁴⁵.

P 4: Die Erkenntnis der Natur der mystischen Objekte ist ausschließlich aus der Schrift zu gewinnen²⁵⁴⁶.

K 2 (aus K 1 und P 4): Die Schrift ist als Erkenntnisgrundlage für die Bildung der *formalis ratio* der Transzendentalien notwendig.

K 3 (aus K 2 und P 1): Die metaphysische Arbeit bedarf der Schrift als Erkenntnisgrundlage.

Mit K 3 hat Calov seine methodische Grundforderung bewiesen.

Calov präzisiert das monierte Defizit beispielhaft an Begriffen und Konklusionen, mit denen die Metaphysik arbeitet. Für die theologische Argumentation relevante Begriffe wie 'Essentia', 'Perfectio', 'Incommunicabilitas' etc. unterliegen der Forderung, dass ihre *formalis ratio* in der höchsten Abstraktion begründet sein soll. Das geschieht aber dann nicht, wenn ausschließlich der Bereich der unteren Natur betrachtet wird und versucht wird, von den Dingen, welche dort in ihrer Essenz, Vollkommenheit, Einheit, Unmittelbarkeit etc. dargeboten werden, den gemeinsamen und allgemeinsten Begriff dieser Transzendentalien zu bilden²⁵⁴⁷. Denn der Allgemeinbegriff muss auch den mystischen Dingen und dem unbegrenzten Seienden zukommen²⁵⁴⁸.

²⁵⁴² "*Metaphysicam esse disciplinam ... generalissimam, & objectum ejus esse Ens, qua Ens, sub abstractissima ratione.*" SPh I, S. 118; sie handelt auch über die "*formalis ratio terminorum transcendentium in abstractione summa*" SPh I, S. 118.

²⁵⁴³ "Nam communis conceptus competere etiam debet *rebus mysticis, & Enti infinito.*" SPh I, S. 119. Dass die *ratio formalis* selbstverständlich den Naturgegenständen appliziert wird, belegt der Duktus des Textes.

²⁵⁴⁴ "Nam abstrahere non potes communem rationem nisi ab his, quae tibi cognita sunt & perspecta." SPh I, S. 118. Ich verstehe Calovs Bedingung "*tibi cognita sunt & perspecta*" (SPh I, S. 118) in diesem mehr wissenschaftlichen Sinn.

²⁵⁴⁵ "Quomodo ergo ab *infinito* pariter & *finito*, a *rebus mysticis & praedicamentalibus* praescindi poterit communis conceptus Transcendentium, nisi prius constiterit tam *infiniti* natura, quam *finiti*, & indoles tam *mysticorum*, quam *praedicamentalium*?" SPh I, S. 118.

Dh. die Natur der natürlichen und mystischen Res darf nicht im Medium der Begriffsbildung konstruiert werden. Für Calovs Verständnis der termini technici 'praescindere', 'communis' oder 'formalis ratio' bzw. 'communis conceptus' und 'natura' vgl. die S. 434 – 439 und 439 – 440 der Gnostologie und die Seiten 481 – 483 der Noologie.

²⁵⁴⁶ "illa (natura infiniti, indoles mysticorum) ... constare non potest praeterquam *e Scriptura*, cum in naturali rerum repraesentatione non habeantur ulla mysteria." SPh I, S. 118.

²⁵⁴⁷ "Ita *Essentiae, Perfectionis, Unitatis, Incommunicabilitatis, Durationis, Ubietatis, Principii, Causae, Simplicis, Identitatis essentialis, distinctionis realis, oppositionis relativae, imaginis &c.* *formalis ratio* in abstractione summa constitui nequit, si tantummodo hemisphaerium inferius *naturae* consideremus, & si eorum, quae in eodem repraesentantur *Essentia, Perfectione, Unitate, Incommunicabilitate, Duratione &c.* abstrahere // communem & generalissimum conceptum eorundem conemur, tum oppido fallerur." SPh I, S. 118f.

²⁵⁴⁸ "Nam communis conceptus competere etiam debet *rebus mysticis, & Enti infinito.*" SPh I, S. 119.

Theologisch problematisch wird das verfehlte Verfahren dann, wenn ein scheinbar gemeinsamer und allgemeinsten Begriff in theologischen Argumentationen verwendet wird. Genau genommen wäre ein auf die kritisierte Weise gebildeter "Allgemeinbegriff" für theologische Argumentationen geradezu wertlos: "Gott darf nicht nach den Bedingungen der niedrigen Kreatur (*abjecta creatura*) beurteilt werden"²⁵⁴⁹. Denn er steht wie alle mystischen Dinge oberhalb der Natur, während die niedrige Kreatur ganz in den Naturzusammenhang eingeordnet ist²⁵⁵⁰. Ein theologisches Urteil, welches derart verkürzt gebildete 'Allgemeinbegriffe' zur Grundlage hat, führt daher geradewegs in die Häresie²⁵⁵¹.

Einen strukturell gleichen Vorbehalt meldet Calov gegen die verfehlte Ausbildung transzendentaler Konklusionen²⁵⁵² an. Diese dürfen nicht lediglich aus der verwandtschaftlichen Ähnlichkeit (*affinitas rerum*)²⁵⁵³ der Naturdinge oder aus den Prinzipien der natürlichen Erkenntnis hervorgebracht werden. Denn diese Konklusionen unterliegen ebenso der Forderung, so allgemein und umfassend zu sein, dass sie auf alles, was ist, zu recht Anwendung finden. Dann aber müssen diese Konklusionen aus der Erwägung der Natur aller Dinge, die sind, gewonnen werden, sei es, dass diese durch das Licht der Vernunft oder das Licht der Offenbarung bekannt sind. Andernfalls gewinnt man Konklusionen, die nur scheinbar umfassend sind und in ihrem allgemeinen Anspruch durch Gegenbeispiele aus der Theologie bestritten werden²⁵⁵⁴.

Die Grund- oder Hauptbedingung, welche die transzendentalen Konklusionen oder "*principia universalia*" erfüllen müssen, lautet daher: Sie sind auf die *ersten* Prinzipien des Erkennens zurückzuführen. Diese lauten: (i) Was immer Gott geredet hat, ist wahr (theologisches Prinzip) und (ii) es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich sei und nicht sei (höchstes Prinzip der natürlichen Erkenntnis)²⁵⁵⁵. Durch das theologische Prinzip wird alles auf die göttliche Offenbarung, durch das 'Vernunftprinzip' auf die Verwandtschaft der Dinge und deren Darbietung gegründet²⁵⁵⁶. Erst dann sind die allgemeinsten Sätze metaphysischer Einsicht auch 'in der Abstraktion des Seienden' (*abstractione entis*) ausgebildet²⁵⁵⁷. Beide

²⁵⁴⁹ "Deus autem ex abjectae creaturae conditione aestimari non debet." SPh I, S. 119.

²⁵⁵⁰ "Res mysticae sunt *supra naturam*. Ex iis ergo, quae *in Natura sunt*, judicandae non sunt." SPh I, S.

119.

²⁵⁵¹ "Secus si fiat, patens erit haeresibus via." SPh I, S. 119.

²⁵⁵² Transzendente Konklusionen sind aufgrund allgemeinsten Erkenntnisprinzipien und transzendentaler Begriffe gebildete Schlußfolgerungen. Sie sind synonym zu den "*principia universalia*" (SPh I, S. 123).

²⁵⁵³ Die '*affinitas rerum*' ist der systematische Kernbegriff der Noologie; dazu oben S. 473f. und 481f.

²⁵⁵⁴ "Similiter Conclusiones Transcendentales nequeunt erui e sola rerum affinitate & principiis cognitionis Naturalis. Attendendum simul ad Scripturae veritatem & principia Theologica. Nam quae Conclusiones adeo universales & generales esse debent, ut verificentur de omnibus, quaecunque sunt, illae utique eruendae sunt e *consideratione naturae rerum omnium*, quaecunque sunt, sive illae constant nobis lumine *rationis*, sive *lumine revelationis*. Alioquin fiet, ut universalis habeatur Conclusio, quae neutiquam est universalis, sed in Theologia patitur *ἐνστασιον* aliquam." SPh I, S. 119.

²⁵⁵⁵ "*abstractio terminorum ... & conclusiones ad prima cognoscendi principia* revocandae, quae sunt. *Quicquid DEUS dixit, hoc verum est, & Impossibile est idem simul esse & non esse.*" SPh I, S. 120.

²⁵⁵⁶ "*Istud ad revelationem divinam, hoc ad rerum affinitatem & repraesentationem cuncta vult exigi.*" SPh I, S. 120.

²⁵⁵⁷ "*nulla posse vel debere constitui principia universalia in abstractione Entis, nisi fuerint inductione omnium, quae sunt sive naturalia sint, sive mystica, roborata, & intuitu tum revelationis Scripturae, tum repraesentationis Naturae constituta.*" SPh I, S. 123.

Erkenntnisbereiche werden durch den Abstraktionsgang, welcher das begrenzte und unbegrenzte Seiende umfasst²⁵⁵⁸, verklammert.

Calovs methodische Forderung sei in ihren einzelnen Schritten präzisiert und zusammen gefasst:

1. Grundlegende methodische Entscheidung für die Durchführung der metaphysischen Aufgabe ist die Forderung, zur Ausbildung der transzendentalen Begriffe und Konklusionen auf die in der Natur *und* in der Schrift gegebenen relevanten Gegenstände zurückzugreifen²⁵⁵⁹.

2. Calovs Forderung ergibt sich aus dem Argument, dass ein zur Ausbildung des Formalbegriffes führender Abstraktionsvorgang alle unter diesen Begriff fallenden Gegenstände berücksichtigen muss.

3. Die Möglichkeit, das in (2) genannte Argument auf die Schrift und Natur als unterschiedliche Erkenntnisbereiche anzuwenden, ist begründet in der Grundannahme, dass Gegenstände vergleichbarer Natur auf der ontologischen Ebene miteinander verklammert sind. Diese Annahme besagt: (a) Bestimmte Gegenstände *sind* in der Natur und bestimmte Gegenstände genau dieser Art *sind* nach der Schrift. Es existieren also gleichnamige und gleich strukturierte Gegenstände, die nach der Natur wie nach der Schrift erkannt werden. Die erkenntnistheoretische Begründung dafür, weshalb diese Gegenstände zum Zweck der Abstraktion ins Verhältnis gesetzt werden können, liefert die Gnostologie²⁵⁶⁰.

(b) Wenn Objekte gleicher Art existieren, sind sie auf der ontologischen Ebene vermittelt. Daher ist es möglich, diese Objekte unter einem gemeinsamen Formalbegriff zu erfassen. Für Calov erschöpft sich ihr Unterschied in dem Modus der Erkenntnis oder der Vermittlung derselben.

Erst eine nach Calovs methodischem Prinzip gestaltete Metaphysik ist "Ontologie" in der Abstraktion *alles* Seienden²⁵⁶¹, die gegen jeden Irrtum immun ist²⁵⁶², da sie alle ihre Konklusionen aus höchsten Prinzipien ableitet²⁵⁶³. Und erst Calovs Metaphysik, deren allgemeinste Begriffe und umfassendste philosophische Erschließungen aus der Betrachtung der Schrift und der Natur gewonnen sind, heißt ihrem Anspruch und ihrem Geltungsbereich gemäß "Metaphysica Divina"²⁵⁶⁴.

Eine aus dieser Methode geschöpfte Metaphysik beansprucht als "fromme" Philosophie mit Recht das Motto Schegks für sich: "*ego sic judico, tum demum fore quietas et beatas Ecclesias, si aut Philosophi (Metaphysici) veri dent operam Theologiae, aut Theologi philosophentur pie*"²⁵⁶⁵.

²⁵⁵⁸ "abstractio Entis a finito et infinito." SPh I, S. 124.

²⁵⁵⁹ "ut verificentur de omnibus, quaecunque sunt." SPh I, S. 119.

²⁵⁶⁰ Vgl. dazu oben S. 428.

²⁵⁶¹ "Ὀντολογία (Kasus geändert) ... in *abstractione Entis*". SPh I, S. 124.

²⁵⁶² "primam Philosophiam ab omni errore immunem & illibatam." SPh I, S. 120.

²⁵⁶³ "omnes conclusiones e primis cognoscendi principiis eruere." SPh I, S. 124.

²⁵⁶⁴ "e *Scripturae* pariter & *Naturae* consideratione *termini communissimi* abstracte definiri & *conclusiones* primo philosophicae *generales* adornari, & explicari debeant; ut vere Divina audiat *Metaphysica*." SPh I, S. 124.

²⁵⁶⁵ SPh I, S. 120.

3.2 Ursache der Häresie und kontroverstheologische Anwendung

Das 'fromme Philosophieren' bezeichnet wie dargestellt nicht ein Philosophieren im Modus religiöser Andacht, sondern ein methodisch präzise bestimmtes Philosophieren, das auch den theologischen Gegenständen, darin ist es fromm, angemessen ist. Alle Häresie hat demgegenüber ihre Ursache darin, dass die Häretiker in dem von Schegk entworfenen Zueinander von Philosophie und Theologie nicht gemäß Calovs Methodik 'philosophieren'²⁵⁶⁶. Damit will er den Häretikern nicht areligiöse Motive unterstellen; vielmehr diagnostiziert Calov abstrakt gesprochen eine verfehlte Methodik der philosophischen Begriffsbildung als Grundlage der häretischen Einwände. Dies ist durchaus als Theorie mit dem allgemeinen Anspruch zu verstehen, den Ursprung von 'Häresie' zu erklären; Calov will nämlich sagen: verantwortliches theologisches Denken muss sich dem Zueinander von vernünftig erschlossener Erkenntnis und offenbarer Erkenntnis stellen. In diesem Sinn gilt für alle Häretiker: 'Die Häretiker waren (und sind) allein auf 'die Natur' ausgerichtet. Statt die heiligen Schriften fromm zu erforschen, laden sie die (von der Kirche gelehrt) *Mysteria Fidei* vor das Forum der Gesetze der Natur'²⁵⁶⁷. Die 'häretische Forschung' verfährt nach Calov wie folgt: Zuerst und ausschließlich richtet sie sich auf die der Ratio zugängliche Natur. Sie führt zur Entdeckung von natürlichen Gesetzen und Ordnungsprinzipien (*principia rationis*), denen zu Unrecht ein Status umfassender und allgemeiner Gültigkeit zugeschrieben wird, so dass die Häretiker die Glaubensmysterien unter 'Beiseitelassung' der Schrifteforschung²⁵⁶⁸ vor diese Gesetze wie vor Gericht vorladen (*vocare*). Die Vernunfttätigkeit ist charakterisiert durch den Gebrauch von Prinzipien. Der Missbrauch der Vernunft besteht daher in nichts anderem als dem Missbrauch ihrer Prinzipien.

Auch wenn Calov 'wissenschaftlich'-abstrakt spricht, handelt es sich in der Sache nicht um einen 'Theorienstreit' der Erkenntnistheorie oder Ontologie, dessen Relevanz sich in der angemessenen oder verfehlten prinzipientheoretischen Regulierung der Erkenntnisbereiche von – abgekürzt gesagt – Vernunft und Glauben oder Bestimmung von in diesem Fall besonders ausgezeichneten 'heiligen' Gegenständen erschöpft. Denn 'Richtig' und 'Falsch' hat als Konsequenz nicht die richtig oder unrichtig erkannte oder beschriebene Res; es geht immer um mehr, nämlich die Verfehlung oder das Ergreifen des Heilsangebotes. Der Glaube ist in seiner doppelten Qualifizierung als *fides qua* und *fides quae* im Nachsprechen der *assertio* inhaltlich qualifizierte vertrauende Ausrichtung, so dass nicht gleichgültig ist, *was* als Heil geglaubt und bekannt wird²⁵⁶⁹. Dass dieser

²⁵⁶⁶ "Jam si ex adversa causa dicenda sit, ex qua turbæ potissimum sunt ortæ in Ecclesiis, non dubitarem asserere, *haeresium hanc esse facile principem causam*, quod earum authores non sint *philosophati pie*." SPh I, S. 120.

²⁵⁶⁷ "Etenim dum *naturae* unice intenti fuere, & ad ejus leges vocarunt *mysteria fidei*, post habito pio S. *litterarum studio & scrutinio*." SPh I, S. 120.

²⁵⁶⁸ Zum Verständnis von 'post habito pio S. *litterarum studio*': 1. 'post' gibt die Ordnung an; dann bezeichnet das 'pio' die Intention aber nicht die Methode. 2. 'post' i.S. von 'anstatt', 'unter 'Beiseitelassung'; dann kritisiert dieser Satz das falsche Verfahren anhand der Norm des richtigen.

²⁵⁶⁹ Ein anderes, hier nicht zu erörterndes Problem ist die Frage nach dem heilsnotwendigen Inhalt und Umfang des im Glauben zu Bekennenden; die lutherische Orthodoxie löst dieses 'Problem' mit der Unterscheidung zwischen heilsnotwendigen und nicht heilsnotwendigen Glaubensartikeln.

theologische Hintergrund selbstverständlich präsent ist, zeigt Calovs Zurückweisung des sozinianischen Ansatzes: Die Vernunft, welche im Rückgriff auf die ihr zugänglichen natürlichen Erkenntnisprinzipien der Offenbarung widerspricht, vergleicht Calov einem Menschen, der in seinem Handeln den Begierden des Fleisches folgt und sich dabei unsinnigerweise und anmaßend als wiedergeboren und vom Hl. Geist geleitet behauptet²⁵⁷⁰. Das bedeutet aber: In den prima facie vernunftbegründeten Einwänden gegen die theologischen Res dokumentiert sich der Widerspruch des Sünders gegen die Anrede des Heils auf der Ebene philosophischer Prinzipien, die nur dem Anschein nach in philosophischer Abstraktion in dieser Hinsicht eine andere Qualität besitzen.

Den Zusammenhang zwischen Methode der Metaphysik und Glauben versteht Calov natürlich nicht derart platt, dass dem reineren Glauben die bessere Ontologie folgt; auf der anderen Seite besteht zwischen richtigem Glauben und richtiger Methode der Metaphysik doch wieder ein Zusammenhang. Das Schriftwort soll rein gehört und umgesetzt werden; dies gilt sowohl hinsichtlich der Inhalte des Glaubens als auch hinsichtlich der anthropologischen Aussagen, in denen – modern gesprochen – die Schrift die Vernunft des Menschen als Agent seines Selbstbehauptungswillens qua Sünder und seiner Verweigerung gegenüber dem Heil aufgedeckt hat. Bereits die anthropologischen Aussagen der Schrift besitzen somit philosophisch-methodische Implikate.

Calovs fundamentaler Anspruch besteht nun darin, dass allein und ausschließlich die nach seiner Methodik gestaltete Metaphysik geeignet ist, die grundlegenden Prinzipien natürlicher und offenbarter Erkenntnis derart 'ins Verhältnis zu setzen', so dass jeglicher Ausgriff 'vernünftig begründeter Einsicht' auf die Entfaltung der in ihrem Sein von der Schrift her bestimmten und auszusagenden Credenda, stillgestellt ist.

Wenn Calov im Anschluss an diese Überlegungen seine Diagnose des Ursprungs aller Häresien an Beispielen häretischer Lehraussagen der Altgläubigen, der Reformierten und der Sozinianer erläutert und belegt, wird die zeitgeschichtliche Konstellation und kontroverstheologische Ausrichtung seines Metaphysikentwurfes deutlich. Für den Zweck dieser Darstellung reicht es aus, Calovs beispielhafte Illustration der sozinianischen Häresie zu entfalten.

Die Sozinianer unterscheiden sich von den anderen Häresien dadurch, dass sie nicht nur, verkürzt gesagt, in der Entfaltung eines Lehrstückes von der lutherisch-orthodoxen Norm *abweichen*, sondern, wie im Fall der Trinitätslehre oder der Menschwerdung Gottes in Christus, diese Lehrstücke insgesamt *verneinen*. Dabei setzen sich nicht nur 'vernünftelnde' Einwände fallweise unaufgeklärt durch, sondern 'der Fehler' wird in der systematischen Beanspruchung der vernünftigen Applizierbarkeit der Credenda zum Prinzip; darin ist der Sozinianismus die haeresis ipsissima. Allerdings sind die anderen Häresien von ihm nicht kategorial unterschieden; denn Calov warnt ausdrücklich alle philosophierenden Theologen, dass sie zu Parteigängern der Sozinianer werden, wenn sie den Begrenzungen

²⁵⁷⁰ "rationem, quae ex suis principiis contradicit revelationi disertae, nihil minus esse quam *illuminatam* ... Perinde ut is, qui ductum Spiritus S. in actionibus suis non consequitur, sed carnis suae concupiscentiis obtemperat, *homo renatus est et spiritualis*." SPh I, S. 123 (umgestellt).

natürlicher Einsicht - die sie als solche nicht durchschauen - in unzulässiger Weise bei der 'Ausgestaltung' der Credenda Einfluss gewähren²⁵⁷¹.

Die Sozinianer sind mit ihrer Grundforderung, 'nichts darf geglaubt werden, was die Ratio als falsch erweist', die 'Spitzenvertreter' jenes verfehlten Rückbezuges auf vorgeblich allgemein-vernünftige Prinzipien, die gegenüber der Schriftoffenbarung in Stellung gebracht werden²⁵⁷²: Die Sozinianer stellen fest, dass in der Natur jede Person eine ihr eigentümliche Essenz besitzt, die der Anzahl nach von den Essenzen anderer Personen unterschieden ist; zweitens stellen sie fest, dass jedes Einzelne als solches unmitteilbar ist. Aus beiden 'Erkenntnissen' schließen sie allgemeine und transzendente Axiome, die sie als in jeder Hinsicht und für alle Fälle wahr erklären, weil diese Axiome nicht durch ein Gegenbeispiel in der Natur widerlegt werden. Unter diesen vermeintlich transzendenten und allgemeingültigen Prinzipien erfassen die Sozinianer dann auch die göttlichen Personen, die Einzigkeit der göttlichen Essenz, die wirkliche Unterscheidung der trinitarischen Personen und verneinen im Rückgriff auf sie, dass die göttliche Essenz verschiedenen Personen zukommen könne bzw. dass mehrere Personen derselben Essenz zugehören können – die Folgen der Installierung derartiger *axiomata generalia* auch für Christologie und satisfaktorische Soteriologie, von Calov hier unerwähnt gelassen, liegen am Tage. Lakonisch kommentiert er dieses Verfahren: So erweist man häretische Lehren durch vorgeblich metaphysische Prinzipien²⁵⁷³.

²⁵⁷¹ "Quae si talia (Ausbildung metaphysischer Prinzipien allein aus der Betrachtung der Naturdinge und Anwendung dieser Prinzipien auf die Schrift) dici patiemi, Viri Philosophi, quid quaeso aliud, quam ut frigidam affundatis haeresi Photiniana?" SPh I, S. 119.

²⁵⁷² "nihil erit credendum, quod ratio testetur esse falsum", Ostorodt, Institutio, zitiert nach SPh I, S. 120. Calovs anschließende Analyse und Auseinandersetzung mit dem sozinianischen 'Vernunftkriterium' (SPh I, S. 122f.) wird hier nicht referiert; die entsprechende Darstellung ist bereits, zum Teil im Rückgriff auf Ausführungen Calovs in der Praefatio der *Metaphysica Divina*, in der Schriftlehre erfolgt. Vgl. dazu oben S. 256 – 259.

²⁵⁷³ "observant (Sozinianer) in *Natura omnem personam obtinere propriam essentiam numero diversam ab aliis; Omne singulare esse incommunicabile ... colligunt inde axiomata generalia, & transcendentia, quae absolute & universaliter vera pronunciant, cum in natura nullam ενστασιν patiantur ... sub ipsis transcendentibus & universalibus principiis Sociniani personas divinas, essentiae divinae singularitatem, hypostaseon distinctionem realem ... sub-//sument, adeoque ... demonstrabunt haeresin suam e Metaphysicis principiis.*" SPh I, S. 119-120.

4. Philosophische und theologische Rückfragen und Einwände

4.1 Philosophische Rückfragen

Calovs Konzeption ist plausibel. Die *ratio formalis*, die definatorische Wesensbestimmung einer 'Sache', muss derart ausgebildet werden, dass in sie – formalistisch geredet – die Wesensmerkmale der Naturinstanz und der Offenbarungsinstanz eines Vorkommens eingehen. Mit anderen Worten: Die Ausbildung der *ratio formalis* umfasst alle materialen Repräsentanten einer Sache, sei es, dass diese aus der Offenbarung oder aus der Natur bekannt sind. Das meint Calov mit der Begründung der ontologischen Begriffe und Schlussfolgerungen in der höchsten Abstraktion des Seienden. Dieser philosophische Ansatz besitzt in der theologischen Anwendung einen greifbaren Nutzen: Die einzig zugelassene Abstraktbildung der *ratio formalis* von 'Person' muss die konstitutiven Eigenschaften der göttlichen wie der aus dem Naturzusammenhang bekannten Personen einbeziehen. Somit ist die derart gebildete *ratio formalis* von trinitarischer Person dem 'vernünftigen' Einwand entzogen.

Damit ist aber erstens zu klären, wie denn der Vergleich von Endlichem und Unendlichem durchgeführt werden soll, vorausgesetzt Calov versteht Unendliches nicht lediglich als quantitative Maximierung von Endlichem. Diese Fragen wurden in der Noologie beantwortet²⁵⁷⁴.

Zweitens aber ist festzustellen: Die *Metaphysica divina*, der Calovs Theorie der Begriffsbildung zugrunde liegt, ist hinsichtlich ihrer allgemeinsten Begriffe und Prinzipien eine 'Superwissenschaft', die über diejenigen Abstraktbegriffe verfügt, denen theologische *und* philosophische Gegenstände und Sachverhalte zugrunde liegen; damit umgreift diese Wissenschaft theologische und philosophische Gegenstände, die, in der Sprache der Ontologie geredet, niemals mit denselben Klassifizierungsbegriffen beschrieben werden können.

Um die Sache mit Calovs eigenen Annahmen zu problematisieren: Das Sein der Naturdinge lässt sich vernünftig erfassen; die Offenbarungsgegenstände sind, was in vorherigen Abschnitten deutlicher gesagt wurde, hier aber selbstverständlich auch zutrifft, der Erfassbarkeit durch die Vernunft entzogen. Die Wesensmerkmale der göttlichen Personen sind bekannt, die *Tatsache* ihres Seins, nicht aber die Art und Weise ihres Seins, die 'in eigentlichen Ursachen und Wirkungen' angebbare ontologische Binnenstruktur. So werden die 'ewige Zeugung' des Sohnes und die 'Hauchung' des Geistes zwar als je spezifizierende Bestimmungen trinitarischer Personen ausgesagt, bleiben aber in ihrem 'wie' ausdrücklich unbestimmt. Das aber bedeutet: Der 'Wesentlichen' bestimmende rationale Zugriff erreicht keineswegs das substantielle Sein qua Essenz, sondern 'nur' deren Existenz als konkret-offenbaren Seinsvollzug. Gewiss schließt Calov den Fall aus, dass ein, sei es eschatologisch eröffneter, sei es spekulativ erschwungener Akt der Erkenntnis des trinitarischen Gottes nach 'eigentlichen Ursachen und Wirkungen' das durch die Schrift erschlossene trinitarische Sein Gottes im *Dass* seines *Was* korrigieren oder gar

²⁵⁷⁴

Vgl. dazu oben in der Untersuchung der Noologie die Seiten 481 – 489.

falsifizieren könnte. Dennoch bleibt es dabei, dass Gott in anderer Weise als 'Substanz' erfasst ist als Naturdinge.

Zwar lässt diese Problematisierung Calovs Differenzierung von kategorialer Beschreibung und transzendentaler Bestimmtheit unbedacht; doch selbst diese Unterscheidung bewahrt Calovs Theorie der Begriffsbildung nicht vor zwei kritischen Rückfragen: Die erste betrifft die Konzeption der Calovschen Metaphysik, die Abstraktbildung über Seiendes schlechthin. Zu diesem Ansatz stellt Sparn fest: "Die Allgemeinheit dieser einfachen Theorie des Seienden (simplex entis theoria) erfordert allerdings eine Abstraktion, die das Einzelding nur als Essenz, nicht als konkretes wahr//nimmt. Damit entsteht eine starke Spannung zwischen methodischer Universalität und Realitätsanspruch. Calov kann dieser Spannung nur mit der von ihm angenommenen Realidentität von Essenz und Existenz begegnen."²⁵⁷⁵ Um diesen Einwand an dem obigen 'Fall' der trinitarischen Personen zu exemplifizieren: Die Existenzvollzüge der trinitarischen Personen, das Zeugen des Vaters, das Gezeugt-Werden des Sohnes, das Gehaucht-Werden des Hl. Geistes, werden zu Essentialbestimmungen derart, dass Gottes Was-Sein dem philosophisch-begrifflichen Zugriff ebenso zugänglich ist wie Gottes Dass-Sein. Diese 'Realidentität von Essenz und Existenz' aber ist, im Fall der Trinität, nur als Vertrauensakt des Glaubens: Gott ist so wie er sich bezeugt und erweist, nicht aber als Vernunfturteil – ohne platonische Schau! – zu gewinnen.

In Verschärfung dieser Feststellung wäre zugespitzt zu fragen: Erlaubt nicht erst die Annahme der Realidentität von Essenz und Existenz, dass theologische und philosophische Gegenstände über das 'tertium comparationis' der Substanz in ein für das Denken greifbares Verhältnis gesetzt werden? D.h. wenn Calov auf dieser 'Denk-Schiene' bleiben will, muss er die 'Substanz' als geschaute Idee qua Realissimum annehmen. Doch gerade das weist der Theologe Calov ab, der aristotelisch-philosophisch argumentiert. Oder anders gesagt: die von Calov konzipierte 'Superwissenschaft' muss entweder zur Spekulation werden oder ihren umgreifenden Anspruch zurücknehmen; zugleich 'begreifen' und doch auf den allgemein gültigen, bestimmenden Begriff zu verzichten, führt in die Aporie.

Die zweite Rückfrage formulieren wir mit Nietzsche: "Wenn, nach Aristoteles, der *Satz vom Widerspruch* der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführung<en> zurückgehn, wenn in ihm das Princip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen *voraussetzt*. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob er dasselbe anderswoher bereits kennte: nämlich dass ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden *können*. Oder der Satz will sagen: dass ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden *sollen*. Dann wäre Logik ein Imperativ, *nicht* zur Erkenntniß des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, *die uns wahr heißen soll*. Kurz, die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maßstäbe und Mittel um Wirkliches den Begriff 'Wirklichkeit' für uns erst zu *schaffen*? ... Um das Erste bejahen zu können, müsste man aber, wie gesagt, das Seiende

²⁵⁷⁵

Sparn (Überweg), S. 577f.

bereits kennen; was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also kein *Kriterium der Wahrheit*, sondern einen *Imperativ* über das, *was als wahr gelten soll*.²⁵⁷⁶

Dieses in vielem interpretationsbedürftige Argument besitzt in dem hier beanspruchten Zusammenhang zwei Stoßrichtungen: Erstens muss gefragt werden, ob nicht endliches Seiendes unter dem 'Diktat des Substanzbegriffes' ontologisch unterbestimmt ist, wenn es als ontologisch Stabiles gegenüber dem kommunikativen Sein der 'theologischen Entitäten' kategorial unterschieden bestimmt wird; denn die Schöpfung hat als ihr Woher den sich in die Schöpfung investierenden Gott, der die Dinge 'ins Sein gestellt' hat und die Dinge 'im Sein erhält'. Diese für das Sein der Dinge konstitutive Relation bleibt völlig unberücksichtigt, wenn die Dinge allein als Substanzen bestimmt werden²⁵⁷⁷; die in ihrem Sein als Substanzen vollständig bestimmten Dinge würden nach diesem theologischen Schöpfungsverständnis ohne das schöpfungsbegleitende 'Tragen' Gottes 'ins Nichts stürzen'.

Zum zweiten bringen wir Luthers Gedanken ins Spiel, dass die der Vernunft zugängliche in der Philosophie sich aussprechende Wirklichkeitsbestimmung grundlegend charakterisiert ist durch die Feststellung fixer Identitäten²⁵⁷⁸. Dieses Feststellen von Selbigkeit wird durch den trinitarischen Gottesbegriff aufgebrochen²⁵⁷⁹. Dennoch überrascht es, dass in Calovs Bestimmung von Substanz die trinitarischen Relationen in keiner Weise eingehen; anders gesagt: in quantitativer und qualitativer Maximierung ist die Substanz Gottes verstanden als Sein im vollständigsten Sinn²⁵⁸⁰, also als Inbegriff von bruchloser Selbigkeit. Entgegen seinem eigenen methodischen Postulat verlegt Calov das Bezogensein der Personen, konstitutives Merkmal des trinitarischen Gottes, nicht in die Substanz Gottes, die als 'Quartum' den Personen zugrunde liegt. Der als Substanz bestimmte Gott ist 'volle Wirklichkeit', aber nicht als trinitarische Wirklichkeit. Hier scheinen Voraussetzungen in den Substanzbegriff eingegangen zu sein, die bereits Luther gegen die Scholastiker moniert hat²⁵⁸¹.

²⁵⁷⁶ Friedrich Nietzsche: Nachgelassene Fragmente, KSA Bd. 12, S. 389.

²⁵⁷⁷ Man vergleiche auch Luthers Aussagen aus der Disputatio de homine über das eschatologische Sein der Dinge. Die Schöpfung ist nicht Substanz, sondern sie ist Stoff, nicht 'in-sich-selbst-Stehendes', sondern 'seine gestaltgebende Prägung von anderswoher Empfangendes': Quare homo huius vitae est pura materia Dei ad futurae formae suae vitam (These 35). Sicut et tota creatura, nunc subiecta vanitati, materia Deo est ad gloriosam futuram suam formam (These 36). Die Disputatio de homine ist abgedruckt in WA 39 (I), 175-177.

²⁵⁷⁸ Zur Sache vgl. Jörg Baur: Luther und die Philosophie. In: Baur (Erben), S. 13-28.

²⁵⁷⁹ Vgl. Jörg Baur: Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums. In: Baur (Einsicht und Glaube), S. 112-121.

²⁵⁸⁰ "Adequata acceptio Entis (als Gegenstand der Metaphysik) est pro ipsa *essentia vera reali & positiva ... Illud ... Soli Deo tribuitur*. Hic enim solus ... dicitur ó ὄν, tum ob *independentem subsistentiam*, qua *ex seipso habet Esse*, estque *suum ipsius Esse, & omnium aliorum esse*, ipse *sibi*." SPh I, S. 192 (umgestellt).

²⁵⁸¹ In der Promotionsdisputation des G. Maior von 1544 spricht sich Luther dafür aus, dass Wesenheit von Gott – im Unterschied zu den Kreaturen - relativ ausgesagt werde (*essentiam relative dici*). Das Bezogensein der trinitarischen Personen ist in Luthers Verständnis also 'konstitutives Merkmal' des göttlichen Wesens. Vgl. WA 39 (II), S. 287f., These 25.

4.2 Theologische Rückfragen

(i) Theologische Gegenstände werden mit abstraktem philosophischem Vokabular beschrieben; dieses Vokabular findet teils einen Anhalt an der biblischen Redeweise (etwa das "Gut-Sein" der Schöpfung nach Gen 1, 31), teils wird dieses Vokabular ohne die Möglichkeit direkter begrifflicher Anknüpfung auf theologische Gegenstände übertragen. Korrekt findet nach Calov die Anwendung abstrakter Begriffe und Prinzipien der Metaphysik auf theologische Gegenstände dann statt, wenn die Menge von 'Phänomenen', die der Ausbildung der Abstraktbegriffe zugrunde liegt, durch die theologischen Gegenstände erweitert worden ist. Dann ist es für Calov aber nicht mehr möglich, die theologischen Gegenstände als grundlegend anders strukturierten Typ von Wirklichkeit zu denken. Denn unterschiedlich ist der jeweilige Modus der Erkenntnis (Ort der Darbietung, Weise der Vermittlung), während eine wie auch immer zu bestimmende ontologische Gleichartigkeit erlaubt, beide Typen von Gegenständen vor einem gemeinsam geltenden Abstraktionsverfahren gleichzuordnen. Damit umgreift das Abstraktionsverfahren auch die 'evangelische Wirklichkeit' und das Ergebnis dieses Verfahrens wird für Evangelium und Natur zur gleichermaßen geltenden höchsten Abstraktionsebene.

(ii) Wird die durch die Vernunft vorgenommene Wirklichkeitsbestimmung durch die Offenbarung lediglich erweitert, ebnet Calov die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium hinsichtlich der Ontologie und Erkenntnistheorie ein und reduziert sie auf die soteriologische Applikation.

(iii) Anstatt die ontologische Annahme zugrunde zulegen, die Gegenstände der Wirklichkeit der Vernunft wie des Evangeliums seien jeweils Gegenstände einer bestimmten Art, die seinsmäßig miteinander vermittelt sind, wäre es angemessen, die theologische Annahme zugrunde zulegen, dass sich die Phänomene kommunikativer Wirklichkeit gar nicht durch die gesetzhaft auf die Feststellung fixer Identitäten ausgerichtete Begrifflichkeit der Philosophie aussagen lassen. Dadurch betont man stärker den Unterschied zwischen beiden Wirklichkeitsbereichen und verwässert nicht die "evangelische" Struktur der Dinge durch "Erweitern" der Objektmenge.

(iv) Hinsichtlich der Applikation gilt: Die glaubende Erfassung der "evangelischen Wirklichkeit" wird untergeordnet einem intellektuellen, zur gesetzhaft bestimmten Philosophie gehörenden Abstraktionsprinzip. Es kommt zur umgreifenden Aneignung des Evangeliums zumindest in theoretischer begrifflicher Hinsicht.

(v) Calov gleicht bei seinem starken Interesse an der Harmonisierung von Natur und Offenbarung beide "zu früh" miteinander aus, so dass die Frage nach der "Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium"²⁵⁸² zu stark von der Ontologie her entschieden wird. Anders gesagt: Die differente Anrede Gottes in Gesetz und Evangelium in ihren Konsequenzen für die Beschreibung des Wirklichen ist nicht durchgehalten; das kommunikative Sein der theologischen Gegenstände wird durch die 'stehen-machende' Kraft der ontologischen Terminologie 'eingeglast'.

(vi) Die ontologische Struktur der Credenda ist für Calov das durch die Schrift gesetzte An-Sich, das auch isoliert von der Schrift als Medium der Darbietung zum Gegenstand philosophischer Grundlagenerkenntnis wird. Dieses Verständnis greift aber zu kurz: Zwar sagt der Modus ihrer

²⁵⁸²

Jörg Baur: Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium. Gütersloh 1962.

Darbietung als Angebot im Kontext der gesamten Heilswirklichkeit kein ontologisch beschreibbares 'Mehr' aus, doch es verortet das Sein der Credenda nach ihrem Woher und ihrem Worum-Willen. Calov bricht qua Setzung diese Verortung im soteriologischen Kontext auf. Die Doppelnatur der Credenda hinsichtlich ihrer soteriologischen Relevanz *und* ontologischen Struktur, die insofern strukturgleich sind, als die *communicatio idiomatum* gleichsam 'ontologisches wie soteriologisches Prinzip' der evangelischen Gegenstände ist, bleibt bestehen, wird aber in ihren Aspekten isoliert. Wenn Calov das offenbarte Sein der Credenda wie beansprucht in den Prozess metaphysischer Begriffsbildung einbezieht, ist vorausgesetzt, dass deren ontologische Beschaffenheit jedenfalls für diesen Begriffsbildungsprozess rational fassbar ist. Damit geraten aber die Credenda unter die Herrschaft der parmenideischen Ineinssetzung von Denken und Sein²⁵⁸³. Die ontologische Struktur der Credenda läßt sich denken, zumindest für die Ratio des homo renatus. Selbstverständlich bleibt das vernünftig nicht Begreifbare ausgeklammert, dennoch wird über das zutreffende rationale Verständnis eines Credendums allein im Bereich der Ratio entschieden.

Angemessen wäre dagegen einzuschärfen, dass das Sein der Credenda und auch der Modus des rationalen Erfassens immer umgriffen ist von der vernünftig nicht einholbaren Gemeinschaftlichkeit und Miteinander eröffnenden – und sich gegen die Vernunft des Sünders auch durchsetzenden – Anrede Gottes. Methodisch bedeutet das: Der Ratio ist als Grenze nicht ein unübersteigbarer Grad an ontologischer Komplexität gesetzt, so dass der Glaube als *fides qua* – überspitzt gesagt und Calovs Position sicher verzeichnend – für die Applikation des vernünftig nicht Durchdringbaren – aber abstrakt-definitivisch-Umfassten - 'zuständig ist'. Ihre Grenze hat die Vernunft im Gegenüber zum Sein und zur Wirklichkeit Gottes, welche rational in Entfaltung des Offenbaren appliziert werden können. Als Offenbartes ist jedes Credendum aber in den soteriologischen Kontext eingebunden. Dies bedenkend müsste die Ratio immer zuerst ihre soteriologische Qualifikation thematisieren und von den 'Ergebnissen' einer solchen 'Selbstbefragung' her ihre Grenzen, Möglichkeiten und Verfahrensweisen kritisch reflektieren und insofern auch transzendental philosophieren.

Es sei gestattet, an dieser Stelle abschließend noch einen Blick auf den angesprochenen 'Kardinalfehler' des calovschen Denkens zu werfen. In werkgenetischer Betrachtung stehen am Anfang die methodologischen Schriften Gnostologie, Noologie sowie die konzeptionelle Grundlegung Calovs Metaphysik; später folgen die Natürliche Theologie und die Schriftlehre. Dass Calov den Ansatz seines theoretischen Denkens nicht mehr korrigiert hat, belegen die Nachdrucke der Metaphysik von 1650 und die Ausgabe der *Scripta Philosophica* von 1651.

Für Calovs Denken charakteristisch ist die präzise Beschreibung der *Singularia*, die jedoch ihre Gegenstände insofern isoliert, als diese nicht im Kontext aller relevanten Bestimmungen bedacht werden. Man darf die These wagen, dass die Anlage von Calovs theoretischen Schriften diesen Zugang stützt, wenn nicht begründet: In der Gnostologie begründete Calov die Erfassbarkeit der Gegenstände natürlicher Erkenntnis qua *Scibilitas* – die

²⁵⁸³ "τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι", DK 28 B 3.

Credenda unterscheiden sich hinsichtlich ihres kognitiven Gehaltes genau genommen allein durch ihren differenten Ursprung; in der Noologie fixierte Calov die Res als 'merkmalsstimmige' und 'merkmalseindeutige'. In der Metaphysik konzipierte Calov die 'additive Ergänzung' bzw. 'Ausweitung' von definitivischen Begriffen, die absichern sollte, dass der Formalbegriff einer theologischen Res den Einwänden entzogen sein sollte, die ausgehend von dessen natürlichem Analogat erhoben wurden. Dieses 'additive' Moment findet sich dann in der Zuordnung der Offenbarungsurkunden zueinander wieder, die 'allein' von ihrem hervorbringenden Prinzip her unterscheidendes Merkmal voneinander abgegrenzt werden. In der Natürlichen Theologie dokumentiert sich die Annahme, dass die Beschreibung der Res als Scibilia ausreiche, in dem Verständnis der ratio sana als 'formal-intaktes Erkenntnisorgan', auch unter den Bedingungen der Sünde.

Calov intendiert, die Einreden der 'Weisheit dieses Zeitalters' gegen die Credenda methodisch still zu stellen, indem er die 'Usurpationen der Vernunft' im Rückgriff auf das Metabasisverbot zurückweist; aber nicht nur dies – er meint auch, eine Möglichkeit zur umfassend-theoretischen Wirklichkeitsbeschreibung gefunden zu haben, die im Einklang mit den theoretischen Prämissen des Denkens steht. Damit dienen jene fundamentalontologischen Einsichten nicht mehr nur der Abwehr des falschen Denkens, sondern sie werden zur Forderung des richtigen. Um ein Beispiel zu geben: Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch gilt allen 'Theoretikern' der Orthodoxie als unüberschreitbare Grenze des Aussagbaren bzw. des ontologisch Möglichen. Calov erweitert die erkenntnistheoretische Minimalbedingung, 'was keinen Verstoß gegen den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch impliziert, kann existieren' hin zu der Forderung, nur dasjenige könne existieren, was ontologisch ein in sich stimmiges 'Selbes' ist.

Dieser denkerische Ausgriff auf das 'In-sich-Stimmige' führt dann eben zu jener monierten Isolierung der Res aus ihrem bestimmenden Kontext.

NACHWORT

Es sollte gelungen sein, den Leser zu einer authentischen Begegnung mit Calovs Denken zu führen und jene im Eingangskapitel erwähnte Vergegenwärtigung der beinahe 400 Jahre zurückliegenden Kontroverse zwischen Orthodoxie und Sozinianismus zu erreichen.

Damit ist natürlich nicht die lapidare Frage 'was bleibt?' beantwortet, jene Frage nach dem systematischen Wert und dem Gegenwartsbezug der Auseinandersetzung. Für das moderne Denken sind die Rollen vertauscht: In der historischen Kontroverse mag die lutherische Orthodoxie den Sozinianismus erfolgreich zurückgedrängt und somit 'den Sieg' davongetragen haben, von stärkerem Einfluss auf das moderne Denken und in ihm gegenwärtig sind hingegen die sozinianisch-rationalistischen Elemente: Das Beharren auf der vernünftigen Evidenz bzw. der intersubjektiven Nachprüfbarkeit exegetischer, ja allgemein theologischer Einsichten – nichts darf geglaubt werden, was der Vernunft widerspricht – ; die Betonung der Eigenverantwortlichkeit des Menschen in der Bewährung und Bestätigung des Glaubens, um nicht zu sagen: im Heilserwerb; das Prae des Ethos gegenüber der Lehre. Die Frage bleibt also: Was kann die gegenwärtige Theologie von und an Calov lernen?

Festzuhalten ist erstens, dass Calovs Ausgang von der methodischen Reflexion dazu führt, dass er mit höchster Präzision die Phänomene beschreibt und die Alternativen klärt. Der Gewinn dieses Verfahrens wird deutlich, wenn wir nach dem Recht und der Gültigkeit der Calovschen Kritik am sozinianischen Rationalismus fragen.

Die Bibel verstehen die Sozinianer als historisches Dokument analog zu anderen historischen Quellen. Eine Kette intersubjektiv-verweisender Zeugen, deren Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit als erwiesen gilt, gewährt die Richtigkeit des Berichteten. Jesus verweist auf die Wahrheit des Vaters, Jesu Leben, Tod und Auferstehung auf die Wahrheit der verkündeten Lehre, die Jünger verweisen durch Bericht und Nachfolge auf Jesu Lehre. Den überkommenen Text 'lichten' die Sozinianer am Kriterium des einsichtig-Vernünftigen 'aus' und reinigen ihn hin auf den historischen Ausgangsbestand der Jesus-Religion. Uns Heutige erreicht die Botschaft Jesu durch die Kette der Zeugen; die eigene Vernunft bestätigt die Wahrheit des Geglaubten.

Dieses Verfahren verfällt Calovs vernichtender Kritik. Am Maßstab der orthodoxen Schriftlehre – die sich durch theoretisch-hermeneutische Reflexionen ihrer Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis der Schrift, ihrer 'Schriftgemäßheit' vergewissert –, weist Calov nach, dass die Sozinianer mit der Schrift gegenstandswidrig umgehen.

Natürlich ließe sich einwenden, dass auch die orthodoxe Schriftlehre einen unterstellten Maßstab setzt, nach dem beurteilt zu werden nichts über die Wahrheit des Beurteilten aussagt. Ein solcher Einwand ist jedoch nicht haltbar: Lehren doch die Sozinianer ihrerseits 'Vollkommenheiten der Schrift', deren Axiopistie, Suffizienz und Perspicuität²⁵⁸⁴; sie setzen mithin

²⁵⁸⁴

Vgl. oben S. 114f.

Eigenschaften der Schrift, die im Konsens zu den Selbstaussagen der Schrift stehen. Der Maßstab der Calovschen Kritik an dem sozinianischen Umgang mit der Schrift ist also nicht eingetragen, sondern beansprucht die Gültigkeit des Textverständnisses, das, mit ihm, auch die Sozinianer für ihre 'Schriftlehre' beanspruchen.

In formaler Hinsicht zeigt Calov durch den Vergleich der von verschiedenen Sozinianern vertretenen Positionen und durch den kritischen Nachvollzug der Argumente, dass die sozinianischen Positionen uneinheitlich und unabgeklärt sind.

Inhaltlich wird aus Calovs zugespitzter Kritik deutlich, dass jede Schriftlehre, die die Entstehung der Schrift qua Inspiration – in welcher Ausprägung auch immer – aufgibt, über kein stimmiges Konzept verfügt, die Wahrheit der Schriftaussagen zu begründen. Ohne die unbestreitbar richtigen historischen Einsichten der modernen Textbetrachtung zu negieren, darf man den Weg der historisch-kritischen Exegese als gescheitert bezeichnen, atomare Textstücke zu isolieren, auf denen sich als Fundament im (Be)Deutungshorizont einer *analogia fontium historicarum* – unter Kenntnis der im Medium der Literarkritik zu erhebenden Brechungen – die ursprüngliche Lehre Jesu rekonstruieren ließe. Ein schlagendes Indiz für die schwankende Lage bietet die Forschungsgeschichte: Mit der Regelmäßigkeit eines Metronoms pendeln die 'Ergebnisse' der Forschergenerationen zwischen denjenigen Positionen hin und her, welche die theoretische Zergliederung der Sachverhalte als möglich und zugleich vernünftig erscheinen lässt.

Anders gesagt: Wenn die Schrift als Fundament des Glaubens hinsichtlich der christlichen *fides qua* und *fides quae* beansprucht wird, kann man sie nicht als rein historisches Dokument lesen. Deshalb ist auch die Disziplin, von der die Bibel ausgelegt wird, die Theologie und nicht die klassische Philologie.

Calovs Analyse zwingt somit zu der Einsicht, dass die moderne christliche Auslegungslehre in ihrem Verständnis der Schrift als historisches Dokument – und nicht als Wort Gottes – gerade nicht 'ohne Voraussetzungen' agiert; dies nicht zu reflektieren ist, mit Calov zu urteilen, eine späte Frucht der sozinianischen Isolierungen, die den Glauben des Einzelnen vom Wort der Schrift entkoppeln.

Damit reden wir nicht einer Repristinatio der orthodoxen Inspirationslehre das Wort. Unsere Analyse hat Calovs Fehler deutlich gemacht: Isoliert vom Status der Schrift als anredendes Wort Gottes beanspruchte er die Wahrheit als Eigenschaft der Schrift und bereitete damit den Weg für jene Verhärtung der Inspirationslehre, die in die hermeneutische Sackgasse der Vokalinspiration führte. Umgekehrt wird aus unserer Kritik an Calov²⁵⁸⁵ klar, dass das Verständnis der Schrift als Wort Gottes nicht zwingend zu jenen Verhärtungen führen muss, die heute das polemische Bild der orthodoxen Schriftlehre bestimmen.

Die Untersuchung der Auseinandersetzung zur Natürlichen Theologie hat gezeigt, dass die Sozinianer, vermutlich um den hohen – um nicht zu sagen: absoluten – Wert der neuen Jesusreligion zu bewahren, jegliche natürlich-vernünftige Kenntnisnahme der Gottheit ablehnen. Ihre Konzeption ist dem

²⁵⁸⁵ Vgl. oben S. 347 – 350.

modernen Selbstverständnis näher als diejenige Calovs: Gegenüber jenem unmittelbaren Zugang Gottes zu dem 'kognitiven Selbst' des Menschen, wie man wohl Calovs Verständnis der *theologia naturalis insita* modernisierend wiedergeben dürfte, installieren die Sozinianer ein Kriterium auf Abstand – das nach Calovs Verständnis nicht als ein natürliches Wahrnehmen Gottes gelten kann: Die über Gut und Böse entscheidende sittliche 'Urteilkraft' der Vernunft.

Die Auseinandersetzung um die natürliche Theologie zeigt zweierlei: Erstens ist Calov philosophisch auf der Höhe der Zeit, wenn er sein Verständnis von *theologia naturalis insita* als vereinbar mit der aristotelischen Psychologie erweist, die im Sinn einer höchsten philosophischen Autorität von beiden Kontrahenten beansprucht wird. Zweitens belegt das sozinianische Vorgehen in der Kontroverse Calovs Vorwurf, der Sozinianismus gehe mit der Schrift wie mit einem Steinbruch beliebiger Wahrheiten um. Denn die sozinianische Exegese dient allein dem Zweck, die von der Orthodoxie beanspruchten Belegstellen für die natürliche Theologie zu entwerten, – ein klar von einem dogmatischen Interesse gesteuertes Vorgehen in der Auslegung.

Calovs philosophische Schriften haben ihn als einen innovativen Denker gezeigt, der seine Werke in der Auseinandersetzung mit den damals aktuellen theoretischen Entwürfen konzipiert hat.

Mit seiner Zeit denkt Calov in einem umfassenden, das Gesamte erfassenden theoretischen Weltbild. Er konzipiert eine gestufte Ordnung des Seienden, in der die Metaphysik als Herrscherin die Wissenschaften um deren spezifische Gegenstände gruppiert. Natur und Schrift sind zwei ontologisch verklammerte 'Seinsbereiche', in denen sich Gott, unterschieden nach Gesetz und Evangelium, offenbart. Im Rahmen dieses Entwurfes beansprucht Calov eine Methode gefunden zu haben, theologische Gegenstände oder Sachverhalte philosophisch unanfechtbar auszusagen.

Die Schwächen dieses Ansatzes wurden in dieser Arbeit problematisiert²⁵⁸⁶: Unter der Herrschaft des Seinsbegriffs werden die Erkenntnisbereiche von Natur und Offenbarung harmonisiert; der Seinsbegriff wird in die göttliche Sphäre hinein auf eine Weise ausgeweitet, die ein gedanklich-theoretisches Erschlossen-Sein der *Credenda* impliziert und zugleich den logischen 'Zwang' für Gott setzt, nichts sich selbst völlig Ungleiches schaffen zu können; Seiendes ist immer als wesenhaft-Selbstidentisches bestimmt – die ontologische Stimmigkeit wird Postulat der 'Existenzbedingung' einer Sache.

Dieser Ausgriff auf das Ganze, das Denken in vernünftig-erfassbaren Entitäten und in sich stimmig-vermittelten Ganzheiten, ist zugleich eine Schwäche des Calovschen Denkens: philosophisch-theoretisch legitimiert Calov ein Identitätsdenken, das auf Voraussetzungen beruht bzw. mit Voraussetzungen operiert, die theologisch aufzuklären wären.

Das von Baur monierte, auf die Vollkommenheit einer widerspruchslösen Ganzheit gerichtete Denken Calovs²⁵⁸⁷, lässt sich aus den hier identifizierten theoretischen Bestimmungen, die sich im Sinn von

²⁵⁸⁶ Vgl. oben die Seiten 456 – 459, 482 – 483, 487 – 489 und 540 – 545.

²⁵⁸⁷ Vgl. dazu oben S. 10.

ontologischen Festlegungen oder Denkvorgaben auswirken, gut ableiten und erklären.

Es ist zu vermuten, dass das Identitätsdenken eine der Achsen von Calovs Denken ausmacht, das sich, in seinen jungen Jahren philosophisch-theoretisch legitimiert, auch theologisch immer wieder auswirkt. Für die spezielle Gotteslehre ist entsprechend zu vermuten, dass in Calovs Entfaltung des trinitarischen Gottesbegriffs die Bestimmung von 'Person' und Substanz nicht vermittelt wird; in der Christologie wäre zu fragen, ob bei Calov die Person der Kommunikation von göttlicher und menschlicher Natur Christi vorgeordnet wird.

An dieser Stelle wird ein tieferer Mangel deutlich: Calov weist zwar minutiös die Unstimmigkeiten und Fehler im sozinianischen Denken nach, unterlässt es aber, sich mit dessen Motiven auseinanderzusetzen: Was spricht sich aus in der Einforderung intersubjektiver Evidenz, im 'hinterfragenden' Zweifel und in der Forderung nach intuitiver Gewissheit? Dem korrespondiert, dass Calov genauso wenig sein eigenes Denken im Sinn einer Selbstbefragung der Ratio aus der Perspektive ihrer soteriologischen Qualifikation als sündiger thematisiert.

Wie erklärt sich diese Unterlassung? Psychologisierend könnte man fragen, ob Calovs Denken dem sozinianischen nicht verwandter ist, als er selber sich zugestehen möchte, und ob nicht die Abarbeitung an der sozinianischen Theologie der geahnten Einsicht in problematische Elemente des Eigenen geschuldet ist: Jenes 'evangelische Residuum des Erkennens', die von der Sünde unbetreffene formale Erkenntnisfähigkeit der Vernunft und die Setzung eines in der Identität mit sich selbst stabilen Seins entspricht hinsichtlich des Verlangens nach vernünftig-faßbarer Beschreibbarkeit und Sicherung dem sozinianischen Evidenzbegriff²⁵⁸⁸.

Daß die theologische Reflexion der Grenzen, Möglichkeiten und Verfahrensweisen der Vernunft unterbleibt, ist umso mehr zu bedauern, als sich – in philosophisch-systematischer Perspektive – ein Anknüpfungspunkt für die Auseinandersetzung mit der Philosophie Descartes' ergeben hätte, die die Neubegründung der Metaphysik aus der Evidenz des eigenen Denkens unternimmt.

So war wohl dieses, der Umstand, die sich im Sozinianismus ankündigende moderne Mentalität des Zweifelns, der Suche nach Gewissheit, des Verlangens nach vernünftig-nachvollziehbarer Einsicht nicht als solche wahrgenommen zu haben, das fundamentale Defizit Calovs und seiner Zeitgenossen; dies umso mehr, als das Evidenzverlangen dann im Pietismus mit dem Bestimmen des Augenblicks wiederkehrt, in dem die rechtfertigende Annahme Gottes sich ereignet und dem Glaubenden bewusst und fassbar wird.

Über den systematischen Ertrag hinaus hat diese Arbeit mehrere anstehende Folgeprojekte 'in konkretem Umriss' erkennen lassen:

1. Eine historisch-systematische Untersuchung der Abspaltung der antitrinitarischen Ecclesia Minor von der reformierten Ecclesia Major.

²⁵⁸⁸

Vgl. oben S. 394 und 487 – 489.

Der besondere Reiz der Aufarbeitung der Auseinandersetzungen der Jahre 1555 bis 1565 dürfte darin liegen, die verfassten Dokumente, Intentionen der Verfasser, bewusste oder unbewusste Missverständnisse der beteiligten Parteien zu erkennen. Von Bedeutung sind die Ergebnisse für das Verständnis der reformierten Trinitätslehre bzw. deren Schwierigkeiten, unitarischen Bestreitungen zu begegnen.

2. Der Streit um den Personbegriff zwischen Keckermann, Goslaw und Martini.

Die eher philosophisch gelagerte Untersuchung sollte zeigen, von welchen Prämissen her der sozinianische, reformierte und der lutherische Personbegriff gestaltet wird und aus welchem umfassenderen Verständnis von Wirklichkeit die Argumente gegeneinander geführt werden.

3. Die 'metaphysische Methode' bei Meisner und dessen Schüler Keßler im Vergleich mit Calov.

Calovs methodischer Ansatz in der *Metaphysica Divina* steht in einer längeren Tradition der Verhältnisbestimmung philosophischen und theologischen Denkens in der lutherischen Orthodoxie. In beispielhafter Weise hat Meisner in seiner *Philosophia Sobria* die theologischen Motive im Medium der aristotelischen Philosophie zur Geltung gebracht. Es wäre zu prüfen, ob Meisners Ansatz besser geeignet ist, die evangelische Sache auszusagen als das bei Calov der Fall ist. Der Meisnerschüler Keßler sollte in die Betrachtung einbezogen werden, da er sich ausdrücklich mit der photinianischen (sozinianischen) Logik auseinandersetzt und dabei auf der Basis meisnerscher Einsichten argumentieren dürfte.

LITERATUR

Das Literaturverzeichnis ist untergliedert in die Abschnitte (1.) Quellen, (1.a) Allgemeine Quellen, (1.b) Sozinianische Quellen, (1.c) Lutherisch-orthodoxe Quellen, (2.) Allgemeine Hilfsmittel, Bibelausgaben, Bibliographien, Lexika, (3.) Sekundärliteratur und (4.) Calovs Schriften, (4.a) Philosophische Schriften, (4.b) Antisozinianische Schriften, (4.c) Scripta Antisociniana, Inhaltsverzeichnis.

1. Quellen

1.a Allgemeine Quellen

Aristoteles: De anima (Über die Seele). Griechisch-deutsch. Übers. (nach W. Theiler) und Kommentar, hrsg. von Horst Seidl. Griech. Text in der Ed. von Wilhelm Biehl und Otto Apelt. Hamburg 1995.

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch. Übers. von Olof Gigon, neu hrsg. von Rainer Nickel. Düsseldorf 2001.

Aristoteles: Eudemische Ethik. Übers. von Franz Dirlmeier. (= Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Begr. und in deutscher Übers. hrsg. von Ernst Grumach, Bd. 7). Darmstadt 1962.

Aristoteles: Metaphysik. Übers. und eingel. von Thomas Alexander Szlezák. Berlin 2003.

Aristoteles: Analytica posteriora. Übers. und erl. von Wolfgang Detel (= Aristoteles. Werke in deutscher Übers. hrsg. von Ernst Grumach, Bd. 3, Teil 2). Darmstadt 1993.

Arnold, Gottfried: Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historie / von Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688. Franckfurt am Mayn 1699.

Augustin: Vom Gottestaat (De civitate Dei). Zürich 1978.

Calvin, Johannes: Epistolae ad annos 1548 (IUL.) – 1550 pertinentes. Ioannis Calvini Opera quae supersunt omnia XIII. Ediderunt Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, Eduardus Reuss. CR 41. Braunschweig 1875.

Erasmus von Rotterdam: Handbüchlein eines christlichen Streiters (Enchiridion). Übertr. und hrsg. von Werner Welzig. Graz, Köln, Böhlau 1961.

Luther, Martin. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883ff.

Melanchthon, Philipp: Epistolae, Praefationes, Consilia, Iudicia, Schedae Academicae ... complectens ea, quae Melanchthon scripsit annis 1543-1545. Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia V. Ed. Carolus Gottlieb Brettschneider. CR 5. Halle 1838.

Lessing, Gotthold Ephraim: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Bd. 7: Werke von 1770-1773. Hrsg. v. Klaus Bohnen. Frankfurt/Main 2000.

Montaigne, Michel de: Les Essais, publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux ... par F. Strowski, F. Gebelin et. P. Villey. Bordeaux 1906-1933.

Platon: Politeia (= Der Staat). Bearb. von Dietrich Kurz. Griech. Text von Émile Chambry. Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher. (= Platon. Werke in acht Bänden. Hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 4). Darmstadt 1990.

Platon: Phaidon. Bearb. Von Dietrich Kurz. Griech. Text von Léon Robin. Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher. (= Platon. Werke in acht Bänden. Hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 3). Darmstadt 1990.

Scaliger, Julius Caesar: Exotericarum Exercitationum liber 15. De Subtilitate, ad Hieronymum Cardanum. Francofurti 1582.

Vedelius, Nicolaus: Rationale Theologicum, seu de necessitate & vero usu principiorum rationis in controversis theologicis. Genf 1628.

1.b Sozinianische Quellen

Biandrata, Giorgio: De falsa et vera, unius dei patris, filii et spiritus sancti cognitione, libri duo. Karlsberg 1568.

Bibliotheca Fratrum Polonorum (BFP): s. unter Wiszowaty, Andreas

Crell, Johannes: De Uno Deo et ejus attributis. Abgedruckt in: Völkel, Johannes: De vera religione. Rakow 1630.

Crell Johann: Iohannis Crellii Franci De Uno Deo Patre Libri duo. : In quibus multa etiam de filii Dei & Spiritus sancti natura dißeruntur. Racoviae 1631.

Crell, Johann: Tractatus de Spiritu S. qui fidelibus datur. O.O. 1640 (posthum).

Crell, Johann: De Spiritu Sancto. (= BFP IV, 455-521).

Czechowicz, Martin (Marcin): De Paedobaptistarum errorum origine et de ea opinione, qua infantes baptizandos esse in primo nativitatis eorum exortu creditur. Lublini 1575.

Epitome Colloquii Racoviae habiti anno 1601. Hrsg. von Lech Szczucki und Janusz Taszbir. Warschau 1966.

Goslaw von Bebeln, Adam: Adami Goslavi a Bebelno, Refutatio eorum quae Bartholomaeus Keckermannus in libro primo Systematis sui Theologici disputat ... 3 partibus distincta. Racow 1607 (²1613).

Goslaw von Bebeln, Adam: Adami Goslavi a Bebelno Disputatio de persona: in qua IACOBO MARTINI Professore Wittembergensi, ea in libro secundo de tribus ELOHIM refellere e nitenti, quae ab auctore contra BARTHOLOMAEUM KECKERMANNUM parte tertia disputata sunt, tum de ratione personae in genere sumtae, tum de definitione divinae personae, a IUSTINO, ut vulgo creditur, tradita, respondetur. Racow 1620.

Manuskript: Scriptum contra ANDR. KESLERI, examen Metaphysicae Photinianae.

Lubieniecki, Stanislaus, d.J.: *Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformationum tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimus provinciis narrantur. Freistadii (=Amsterdam) 1685.*

Modrzewski, Andrzej Frycz: *Sylvae quatuor de Homousio. Rakow 1590.*

Moskorszowski, Hieronymus: *Oratio, qua continetur brevis calumniarum depulsio, quibus premuntur illi, qui in doctrina Christi et Apostolorum studium suum posuerunt, et Patrem Dni Nostri J.C. solum Deum Israelis, solum quoque Creatorem coeli et terrae esse adfirmant. Ad Regem et Senatores: Fidelis subditi. 1595.*

Morskowski, Peter: *Politia Ecclesiastica, quam vulgo Agendam vocant, sive forma regiminis exterioris Ecclesiarum Christianarum in Polonia, quae unum Deum Patrem per Filium ejus unigenitum Jesum Christum in Spiritu Sancto confitentur, tribus libris explicata a Petro Morscovio, e codice manuscr. recensuit etc. G.L.Oederum, S. Th. Doct. Decanus et Antistes Feuchtwangensis, 1745. (= Politica ecclesastica oder socinianische Agende; geschrieben im Auftrag eines Konvents zu Dazwie 1646).*

Ostorodt, Christoph: *Unterrichtung Von den vornehmsten Hauptpunkten der Christlichen Religion, in welcher begriffen ist fast die gantze Confession oder Bekenntnis Der Gemeinen im Königreich Polen, Grossfürstenthumb Littawen, und anderen zu der Krone Polen gehörenden Landschafften, welche, weil sie bekennen, das allein der Vater unsers Herren Jesu Christi der Einige Gott, Jesus Christus aber von Nazareth, welcher von der Jungfrauen Maria geboren ist, und kein ander vor oder ausser ihm sein eingeborner Sohn sey, verächtlicher Weise, wiewol mit höchster unbilligkeit, Arianer und Ebioniten genennet werden. Rakow 1612.*

Palaeologus, Jacobus: *Ad scriptum fratrum Racoviensium de bello et judiciis forensibus Responsio. Krakau 1573.*

Palaeologus, Jacobus: *De tribus gentibus. Krakau 1572.*

Pauli, Gregor: *Adversus Jacobi Palaeologi de bello sententiam Responsio. Rakow 1572.*

Przyrkowski, Samuel: *Vita FAUSTI SOCINI Senensis, descripta ab Equite Polono. Krakau 1636.*

Przyrkowski, Samuel: *SAMUELIS PRZYPCOVII; Equitis Poloni, et Consilarii Electoris Brandenburgici cogitationes sacrae ad initium Euangelii Matthaei, et omnes eipstolas Apostolicas. Nec non tractatus varii argumenti, praecipue de iure Christiani Magistratus. Eleutheropoli (=Amsterdam), 1692.*

Manuskript: *Collatio Symbolis Apostolici cum hodiernis Christianorum Symbolis.*

Manuskript: *Liber de libertate conscientiae.*

Manuskript: *Historia Ecclesiarum Unitariorum Regni Poloniae.*

Manuskript: *De jure Christiani Magistratus et Privatorum in belli pacisque negotiis.*

Rakower Katechismus, verschiedene Ausgaben:

Katechizm. Rakau 1605. (Erste Ausgabe des großen Katechismus; polnisch).

Der kleine katechismus zur uebung der kinder in dem Christlichen Gottesdienst zu Rakow. Rakow 1605. (Kinderkatechismus; deutsche Ausgabe).

Catechismus der Gemeinde derer Leute, die da ... affirmieren und bekennen, dass niemand anders denn nur allein der Vater unsers Herrn J. C. der alleinige Gott Israels sei. Rakow 1608. (Deutsche Übersetzung des großen Katechismus; der Theologischen Fakultät der Universität Wittenberg gewidmet).

Catechesis Ecclesiarum, quae in Regno Poloniae, magno ducatu Lithuaniae et aliis ad istud regnum pertinentibus provinciis affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri J.C. esse illum verum Deum Israelis, hominem autem illum Jesum Nazarenum, qui ex virgine natus est nec alium praeter aut ante ipsum Dei filium unigenitum et agnoscunt et confitentur. Rakow 1609. (Lateinische, mit Zusätzen versehene Übersetzung des großen Katechismus; Jacob I. von England gewidmet. Diese Ausgabe ist in der Welt des 17. und 18. Jahrhunderts sowie in der heutigen Forschung *der* Rakauer Katechismus).

Catechesis ecclesiarum polonicarum, unum Deum Patrem illiusve Filium Unigenitum, una cum Spiritu S. ex Scriptura sacra confitentium, anno Christi 1609 in lucem primum emissa et post per viros aliquot in eodem regno correcta, iterumque interpositis compluribus annis a Jo. Crellio Franco ac nunc tandem a Jona Schlichtingio a Bucoviec regocnita ac dimidia parte amplius aucta. Irenopoli sumtibus Frider. Theophili post annum domini. 1659. (Zweite, bereits im holländischen Exil erschienene Ausgabe des Rakower Katechismus. In Amsterdam erschienen auch die dritte Ausgabe von 1680, ebenso die vierte Ausgabe von 1684).

Ruarus, Martin: Martini Ruari, nec non H. Grotii, M. Mersenni, Mich. Gittichii et Naerani, aliorumque virorum doctorum, quorum nomina post praefationem vide ad ipsum epistolarum selectarum CENTURIA. Amsterdam 1677. Altera Centuria: Martini Ruari, nec non aliorum illustrium, spectabilium, doctorumque virorum, quorum nomina in indice videbis, ad ipsum vel eius causa scriptam epistolarum selectarum centuria altera et ultima. Amsterdamm 1681.

Schlichting, Johannes: Quaestio, num ad regnum Dei possidendum necesse sit in nullo peccato evangelicae doctrinae adverso manere, contra Balthasarem Meisnerum a Jona Szlichtingio a Bukowiec disputata. Typis Pauli Sternacii 1635.

Schlichting, Johannes: Quaestiones duae, una, num in evangelicorum religione dogmata habeantur, quae vix ullo modo permittant, ut qui ea amplectatur, nullo in peccato perseveret, altera, num in eadem religione quaedam concedantur Christi legibus inconcessa, contra Balthasarem Meisnerum a Jona Schlichtingio disputatae. Typis Pauli Sternacii anno 1636.

Schlichting, Johannes: IONAE SCHLICHTINGII a Bukowiec de S. Trinitate, de moralibus veteris et novi testamenti praeceptis itemque de sacris eucharistiae et baptismi ritibus adversus Balthasarem Meisnerum disputatio. A. 1637.

- Schlichting, Johannes: Confessio fidei Christianae illarum Ecclesiarum, quae in Polonia unum Deum et Filium ejus unigenitum Jesum Christum et Spiritum S. corde sancto profitentur, per divinae veritatis confessorem. Ohne Ort 1642.
- Schmalz, Valentin: Wahrhaftige erklährung, auss grund der H. Schrift, von des Herren Jesu Christi Gottheit. Krakau 1593.
- Schmalz, Valentin: De Divinitate Jesu Christi, Liber editus. Racovie 1608.
- Schmalz, Valentin: Refutatio Thesium D. Wolfgangi Franzii Theologiae Doctoris et Professoris publici in academia Witebergensi, quas ibidem de praecipuis christianae religionis capitibus anno 1609 et a. 1610 disputandas proposuit. Racoviae 1614.
- Schmalz, Valentin: Responsio ad librum Martini Smigleccii, Jesuitae, Theol. D., cui titulum fecit: nova monstra novi Arianismi, Rakow 1613.
- Schmalz, Valentin: Examinatio centum errorum, quos Martinus Smigleccius Jesuita ex duabus Libri nostri nuper ad versus monstra ipsius editi, partibus collegit. Racoviae 1615.
- Schmalz, Valentin: Examinatio centum quinquaginta septem reliquorum errorum, quos Martinus Smigleccius Jesuita, ex reliquis duabus Libri nostri, nuper ad versus monstra ab ipso conficta editi, partibus collegit. Racoviae 1616.
- Schmalz, Valentin: De Christo vero et naturali Dei Filio liber unus, oppositus ei, quem sub eodem titulo Martinus Smigleccius Iesuita edidit, et refutatio libelli eiusdem Smigleccii, quem de satisfactione Christi pro peccatis nostris inscripsit. Raków 1616.
- Schmalz, Valentin: Refutatio Orationum, Johannis Vogelii et Joachimi Peuschelii, quibus Photinismum se hoc anno Altorfi retractasse gloriantur. Racoviae 1617.
- Schmalz, Valentin: Responsio ad scriptum Hermanni Ravenspergeri ... cui titulum fecit: Par unum sophismatum Socinianorum, ad amussim veritatis examinatorum : cui addita est refutatio eorum, quae ad hos losoc spectantia scripserunt Jacobus ad Portum ... in defensione orthodoxae fidei ... Racoviae 1614.
- Schmalz, Valentin: Refutatio thesium de sacrosancta unitate Divinae essentiae, & in eadem sacrosancta personarum Trinitate, a Iacobo Schoppero ... Altorfii anno 1613 propositarum : Cui addita est responsio ad ea, quae Hermannus Ravenspergerus ... in Gymnasio Steinfurtensi praeter haec attulit. Racoviae 1614.
- Schmalz, Valentin: Refutatio Disputationis De Persona Christi, Quam Albertus Grawerus, SS. Theol. D. & in Academia Ienensi Prof. Publ. Ibidem habuit. Racoviae 1612.
- Schmalz, Valentin: Refutatio disputationis de spiritu sancto, quae hoc anno in Academia Jenensi habita est, praes. Alberto Graveri. Racoviae 1613.
- Soner, Ernst: Demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam sed injustitiam. Eleutheropoli (=Amsterdam) 1654.
- Soner, Ernst: In libros XII metaphysicos Aristotelis commentarius. Jena 1657.

- Sozzini, Fausto: Concionis Christi, quae habetur capite quinto, sexto et septimo apud Mathaeum Evangelistam, Explicatio. (= BFP I, 1-73). Unvollendet; Auslegung bis Mt 6, 21.
- Sozzini, Fausto: Explicatio Primae partis primi capituli Evangelistae JOHANNIS. Scripta a FAUSTO SOCINO SENENSE. (= BFP I, 75-85).
- Sozzini, Fausto: Commentarius in epistolam Johannis Apostoli primam (BFP I, 157-263).
- Sozzini, Fausto: De Sacrae Scripturae Autoritate. Libellus Fausti Socini Senensis. (= BFP I, 265-280).
- Sozzini, Fausto: Lectiones sacrae (= BFP I, 287-322).
- Sozzini, Fausto: Scrupuli. Ab excellenti quodam viro propositi (= BFP I, S. 326b-327b). Ad Scrupulos F.S. Responsio. (= BFP I, S. 327b-333b). Epilogus. (= BFP I, S. 333b).
- Sozzini, Fausto: Adversus eos, qui rerum ad salutem suam aeternam pertinentium, cognitionem, diligenter, per se ipso non inquirunt. (= BFP I, 343-344).
- Sozzini, Fausto: Ad Math. Radecium Ep. 2. (= BFP I, 374-378).
- Sozzini, Fausto: Contra Chiliastas, de regno Christi terreno per annos mille, ad Synodum Chmielnicensem F. S. Epistola. (= BFP I, 440-444).
- Sozzini, Fausto: Epistola F.S. qua excellentissimi cujusdam viri literis respondet. (= BFP I, 486-490).
- Sozzini, Fausto: Praelectiones Theologicae Fausti Socini Senensis. (= BFP I, 535-600).
- Sozzini, Fausto: Tractatus de Justificatione Fausti Socini Senensis. (= BFP I, 610-627). Darin: Theses de justificatione. (BFP I, 603-604).
- Sozzini, Fausto: De fide et operibus. (BFP I, 622-626).
- Sozzini, Fausto: Christianae Religionis brevissima Institutio, per interrogationes et responsiones, quam catechismum vulgo vocant. (= BFP I, 651-676).
- Sozzini, Fausto: Fragmentum catechismi prioris F.S.S. qui periit in Cracoviensi rerum ipsius direptione. (= BFP I, 677-689).
- Sozzini, Fausto: Quod Regni Poloniae et Magni ducatus Lithuaniae homines, vulgo Evangelici dicti, qui solidae pietatis sunt studiosi, omnino deberent se illorum coetui adjungere, qui in iisdem locis falso atque immerito Arriani atque Ebionitae vocantur. (= BFP I, 691-707).
- Sozzini, Fausto: De baptismo aquae disutatio. (= BFP I, 709-752).
- Sozzini, Fausto: Themata de officio Christi XLVII (= BFP I, 775-777).

- Sozzini, Fausto: De conventientia et differentia Veteris et Novi Testamenti. (= BFP I, 781).
- Sozzini, Fausto: Ad Palaeologi librum ... pro Racoviensibus responsio. (= BFP II, 1-114).
- Sozzini, Fausto: De Jesu Christo Servatore, hoc est, cur & qua ratione Jesus Christus noster Servator sit, Fausti Socini Senensis Disputatio. Quam scripsit, respondens JACOBO COVETO PARISIENSI, Euangelico, ut vocant, Ministro; cujus scriptum ordine, per partes distesum, in ea habetur. (= BFP II, 115-246).
- Sozzini, Fausto: De statu primi hominis ante lapsum DISPUTATIO, quam FAUSTUS SOCINUS SENENSIS per scripta habuit cum FRANCISCO PUCCIO Florentino, anno 1578. In qua habetur Responsio, ad Defensionem Francisci Puccii suorum argumentorum, de immortalitate hominis & omnium rerum ante lapsum. (= BFP II, 253-369).
- Sozzini, Fausto: De Jesu Christo Filii Dei natura sive essentia nec non de peccatorum per ipsum expiatione disputatio adversus Andream Volanum. (= BFP II, 371-422).
- Sozzini, Fausto: Assertiones Theologicae de Trino et Uno Deo adversus novos Samosatonicos. Ex praelectionibus Collegii Posnaniensis excerptae. Unum cum animadversionibus Fausti Socini Senensis. (= BFP II, 423-438).
- Sozzini, Fausto: Objecta seu Articuli JOHANNIS CUTENI Ministri Euangelici. (= BFP II, 453a – 455b).
- Sozzini, Fausto: Ad objectiones seu articulos Cuteni Nimistri Euangelici F.S. Responsio. (= BFP II, 454a-455b).
- Sozzini, Fausto: De Unigeniti Filii Dei existentia, inter Erasmmum Johannis et Faustum Socinum Senensem disputatio. (= BFP II, 489-528).
- Sozzini, Fausto: Defensio animadversionum etc. adversus Gabrielem Eutropium, Canonicum Posnaniensem. (= BFP II, 625-708; hinzu kommen 8 unnummerierte Seiten am Ende).
- Sozzini, Fausto: De Jesu Christi invocatione Disputatio, quam F. Socinus Senensis per scripta habuit cum Francisco Davidis a. 1578 et 1579. (= BFP II, 709-766).
- Stegmann, Joachim, der Ältere: Probe der einfältigen Warnung für der new Photinianischen oder Arianischen Lehr, von IOHANNE BOTSACCO, Th. D. des Gymnasii zu Danzig Rectore, und Predigern in der Kirche zur H. Dreyfaltigkeit, in Druck gegeben. Matth. 5, 11.12. Spricht der Herr Jesus: Selig seydt ihr, wenn sie euch werden schmähen, und verfolgen, und reden allerley böse Wort wider euch, und daran lügen, umb meinet willen. Freuet euch und frocket: denn euer Lohn ist groß, in dem Himmel. Denn also haben sie verfolget die Propheten, die vor euch gewesen sind. Rakow 1633.
- Manuskript: De usu rationis in rebus sacris. Ohne Jahr.
- Stegmann, Joachim der Jüngere: De Judice Et Norma Controversiarum fidei Libri II. Eleutheropoli (i.e. Amsterdam) 1644.

Stegmann, Joachim der Jüngere: Brevis disquisitio inter duas de S. Trinitate disputantium partes, utri tandem post longa certamina victoria tribuenda sit? o. O. 1649.

Stegmann, Joachim der Jüngere: Usus rectae rationis in rebus fidei, defensus contra dissertationem philosophicam de Natura, seu essentia luminis naturae, sive rectae rationis, et a lumine revelationis differentia IOH. ANDR. SCHUBERTI, Sempron. Hungari, sub praesidio Dn. M. IO. PAUL. FELWINGERI, Altorff 1662.

Manuskript: Contra Atheos. Ohne Ort, ohne Jahr.

Völkel, Johannes: Johannis Volkeli Misnici de vera religione libri quinque. Quibus praefixus est Johannis Crellii Franci liber de Deo et ejus attributis, ita ut unum cum illis opus constituat. Rakow 1630 (posthum).

Wiszowaty, Andreas: Bibliotheca Fratrum Polonorum, quos Unitarios vocant, instructa operibus omnibus Fausti Socini Senensis, Nobilissimi Itali, Joannis Crellii Franci, Jonae Schlichtingii a Bucowietz, Equitis Poloni, exegeticis et Joannis Ludovici Wollzogeni Baronis Austriaci, quae omnia simul juncta totius Novi Testamenti explicationem complectuntur. Irenopoli (d.i. Amsterdam) post annum Domini 1656.

Wiszowaty, Andreas: Religio rationalis seu rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religionis adhibendo tractatus. Hg. v. Ludwik Chmaj, Daniela Gromska u. Wiktor Wasik. Warschau 1960.

Wollzogen, Johann Ludwig von: Declaratio duarum contrariarum sententiarum. (= BFP V, 33-34).

Wollzogen, Johann Ludwig von: Erklärung der beiden unterschiedlichen Meinungen von der Natur und Wesen des einigen allerhöchsten Gottes : Nemblich Von dem einigen Gott dem Vater, und Von dem einigen Gott in einem Wesen und dreyen Personen. Ohne Ort (Amsterdam), 1646.

Wollzogen, Johann Ludwig von: Breves in meditationes Metaphysicas Renati Cartesii annotationes. Amsterdami 1657.

Wollzogen, Johann Ludwig von: Commentarii in IV. Euangelistas, germanice, in latinum translati a IOACH. STEGMANNO Iun. o.O., o.J.

Wollzogen, Johann Ludwig von: Germanica versio libri IO. CRELLII de Uno Deo Patre. Ohne Ort 1645.

Zwicker, Daniel: Illustria aliquot specimina. Infelicis pugnae Abrahami Calovii ... contra Joh. Crellii ... Ut, a qua parte veritas adhuc sit, liquido appareat, indicata. Adjuncta est appendix huc spectans. Ohne Ort und ohne Jahr.

I.c Lutherisch-orthodoxe Quellen

Albino, Johannes: Prodrömus Triumphi Biblici, h.e. vindicatio S. Scripturae V. Testamenti a corruptelis et falsis detersionibus Judaeorum, Socinianorum, Anabaptistarum, Reformatörum, Pontificiorum aliorumq. seu Haeticorum seu Fanaticorum. Gedani 1654.

Balduin, Friedrich: Disputatio Theologica De Theologiae Photiniana Consensu Cum Calviniana, Natura et Argumentis Quibus ex Scripturis contra S.S. Trinitatem pugnat. Wittebergae 1618.

Balduin, Friedrich: Collegium S.S. Trinitatis seu Disputationum Theologicarum Dodecas : De ardui mysterio S.S. Trinitatis potißimum Photiniarum recentium mataeologiae opposita. Wittebergae 1619.

Balduin, Friedrich: Außführliche unnd Gründliche Wiederlegung Des Deutzschen Arianischen Catechismi : Welcher zu Rackaw in Polen anno 1608. gedruckt/ und der uhralten allgemeinen Apostolischen Bekentnuß der Christlichen Kirchen von Jesu Christi Person und Ampt entgegen gesetzt ist ; Aus einiger/ Heiliger/ Göttlicher Schrifft genommen/ unnd zu rettung der Ehr Jesu Christi/ und unsers Christlichen Bekentnus von ihm/ gestellet und in druck verfertiget/ durch die Theologische facultet zu Wittenberg. Wittenberg 1619.

Balduin, Friedrich: Solida refutatio Catechismi Ariani, qui Rackoviae in Polonia anno 1608 excusus, et antiquissimae apostolicae confessioni ecclesiae christianae de Jesu Christi persona et officio oppositus est ; Non ita pridem nomine Facultatis Theologicae in Academia Wittebergensi germanice edita, iam vero in latinum sermonem translata. Wittebergae 1620.

Behm, Johannes: Behm, Johannes (Präs.) und Casparus Movius (Resp.): Disputatio theologica, de sacramento baptismi contra Photinianos, Calvinianos & Pontificios. (Datum der Disputation: 27.2.1624). Regiomonti 1624.

Botsack, Johann: Einfältige Warnung, für der new photinianischen oder arianischen Lehr in zehen wichtigen Ursachen gegründet. Dantzig 1632.

Botsack, Johann: Anti-Stegmannus : Das ist, Warhafftige Gegen-Prob der Falschen prob Joachimi Stegmans ... Oder Wiederholete ... Warnung, für der Arrianischen und Socinianischen Lehre, in Zehen wichtigen Ursachen gefasset. Danzig 1635.

Botsack, Johann: Anticrellius: Hoc est, Johannis Crellii, Franci De uno Deo Patre Librorum duorum Confutatio: In qua multa etiam de Filii Dei aeterna Deitate & Spiritus sancti natura, contra Socinum, Smalcium, Blandratam, eniedinum, coeterosq(ue) Christomachos disserentur. Tribus Libris Adornata ... Cum Praefatione Admod. Rever: Facultatis Theologicae in illustri Academia Borusso-Brandenburgica. Gedani 1642.

Buddeus, Johann Franz: Commentatio Historico-Theologica De Origine Socinianismi Ab Ecclesiae Emendatione Non Repetenda. Jenae 1725.

Buddeus, Johann Franz: Isagoge Historico-Theologica Ad Theologiam Universam Singulasque Eius Partes. Lipsiae 1727.

Calov, Abraham: s. Zusammenstellung der antisozinianische Schriften Calovs

Fickler, Johann Georg: Haereticorum novorum Photinianorum postulata iniquissima XII propriis ipsorum verbis proposita et ex verbo dei examinata. Wittenberg 1620.

Franz, Wolfgang: Augustanae confessionis articuli priores decem disputationibus duodecim breviter explicati auctore Wolfgango Franzio. Ex his 12 disputationibus, lector, imprimis etiam hodiernorum Photinianorum seu, ut vulgo vocantur, Arianorum de articulis istis religionis christianae placita vel dogmata cum brevibus eorundem refutationibus animadvertes, ita ut omnia reliqua, quae praeter locum de merito Christi disputant, nihil nisi anabaptisticas aut alias veterum haereticorum palliatis officias agnoscere et discere possis. Wittenberg 1609. (Druck von 12 Disputationen über die CA am 1. August 1609)

Franz, Wolfgang: Augustanae confessionis articuli posteriores undecim disputationibus duodecim breviter explicati auctore Franzio. Ex his quoque disputationibus, lector, in specie reliqua de iisdem articulis hodiernorum Photinianorum seu, ut vulgo vocantur, Arianorum dogmata cum brevibus eorundem refutationibus deprehendes. Wittenberg 1610. (Druck von 12 Disputationen über die CA am 13. August 1610).

Franz, Wolfgang: Addita sunt in fine tres aliae de tribus personis divinitatis, in quibus demonstratur, qua methodo Antitrinitarii hodierni potenter et feliciter confutandi et reprimendi. Wittenberg 1611. (Druck von 7 Disputationen über die CA und 3 ergänzenden Disputationen über die Trinität).

Franz, Wolfgang: Schola sacrificorum patriarchalium sacra, hoc est Assertio solidissima satisfactionis a d. Jesu Christo pro peccatis totius mundi praestitae in sacrificiorum veterum typis fundata et recentibus Arianis seu Photinianis eandem negantibus per disputationes XX opposita in academia Witebergensi. Ubi simul respondetur ad ea praecipua, tum quae Faustus Socinus in libro de servatore, tum quae V. Smalcus in libro W. Franzii disputationibus super Augustanam confessionem editis opposito adversus eandem excogitavit et eructavit 1617 Wittebergae.

Franz, Wolfgang: Augustanae Confessionis articuli fidei XXI, et articuli abusuum VII. Disputationibus XXXIII. adversus Pontificios, Calvinianos, ac Antitrinitarios hodiernos. Wittebergae 1619 (Dedicatio).

Franz, Wolfgang: Vindiciae disputationum theologicarum pro Augustana confessione habitaram adversus Valentinum Smalcium adornatae a W. Franzio. Wittenberg 1622.

Graver, Albert: Assertio de simplici et unica veritate. In: Libellus de unica veritate. Jena ⁴1665, S. 6-49.

Hoecker, Jonas: Clavis Philosophica. Tubingae 1613.

Hunn, Aegidius: Articulus de trinitate per quaestiones et responsiones, per tractatus solide, et indubitatis testimoniis sacrarum literarum contra quasvis haereticorum veterum et recentium blasphemias strophas et corruptelas firmissime communitus. Wittenberg 1589, Neudruck 1607.

- Hunn, Nikolaus: Examen Errorum Photinianorum: Quos illi 1. De Religionis, ac fidei fundamento, 2. De Cognitione Dei, 3. De Nominibus Dei, Hactenus prodiderunt. Wittebergae 1618.
- Hunn, Nikolaus: Disputatio Theologica De baptismi sacramento, Photinianis erroribus opposita. Witebergae 1618.
- Hunn, Nikolaus: Disputatio Theologica De Baptismi Sacramento, Photinianis erroribus opposita, Et SS. Trinitate annuente. Witebergae 1618.
- Hunn, Nikolaus: Examen Erroroum Photinianorum : Quos illi De Statu Hominis Primo, Integritatis, & Secundo, Peccati, Hactenus prodiderunt. Wittebergae 1620.
- Keßler, Andreas: Examen logicae Photiniana. Wittenberg 1624.
- Major, Georg: De uno deo et tribus personis adversus Franciscum Davidis et Georgium Blandratam. Wittenberg 1569.
- Major, Georg: Commonefactio ad ecclesiam catholicam orthodoxam de fugiendis et execrandis blasphemis Samosatenicis, Arianis, Eunomianis et aliis contra Blandratam et alios nonnullos huius sectae renovatores. Wittenberg 1569.
- Martini, Jacob: Synopsis totius religionis Photinianorum novorum; Ex illorum Institutione brevi, Volkelio, Ostorodo aliisque; hujus Sectae Scriptoribus, repetitae & breviter refutatae ... Wittebergae 1633.
- Martini, Jacob: De tribus Elohim liber primus, Photinianorum novorum et cum primis Georgii Eniedini blasphemis oppositus. Wittenberg 1615.
- Martini, Jacob: De tribus Elohim liber secundus, Photonianorum novo rum furori bus oppositus, in quo praeter alia disputatio inter B. Keckermanum & Adamum Goslavium à Bebelno de S.S. Trinitate agitata examinatur. Wittenberg 1615.
- Martini, Jacob: De tribus Elohim liber tertius, oppositus Judaeis et Semijudaizantibus. Wittenberg 1615.
- Meisner, Balthasar: Brevis consideratio theologiae Photiniana. Wittenberg 1619.
- Musäus, Johannes: De usu principiorum Rationis et Philosophiae in controversiis Theologicis. Jena ¹1644 (²1665).
- Mylius, Georg: Mylius, Georgius (Königsberg) und Christianus Petri (Preußen) Inauguralis disputatio theologica, de aeterna filii Dei, et deitate, ex V. I. Galat. I; & à patre generatione, ex v. 7, Psalmi 2: partim G. ENIEDINO, Photin.: partim IOH. CALVINO, partim ROB. BELLARM. & ALPH. SALMERONI, Jesuitis opposita (Datum der Disputation: 26.1.1624). Regiomonti 1624.
- Myslenta, Coelestin: Myslenta, Coelestin (Präs.) und Levin Pouchenius (Königsberg) Verbum caro factum à Johanne Evangelista v. 14. capitis I. de scriptum. Regiomonti 1640.

- Quistorp, Johannes: Augustana Confessio quantum ad articulos fidei e verbo Dei adversus modernos haereticos consequentiis perpetuis firmata disputationibus XXIV. Comprehensa, quas concedente et moderante ... Iohanne Quistorpio ... publice proponere praesides et autores viginti et unam Abraham Calovius ... Rostochii 1636.
- Quistorp, Johannes: Disputatio theologica de incarnatione λόγου summi et supremi Dei, tum infallibilibus scripturae dictis, ac iustis consequentiis firmata, tum a Φλυαρίαις Socinianorum vindicata ... praes. D. Iohanne Quistorpio ... respondens et autor Iohannes Fabricius. Rostochii 1637.
- Scherzer, Johann Adam: Collegium Anti-Socinianum CLIV. Disputationibus publicis absolutum. Leipzig 1683.
- Tarnow, Paul: De SS. Trinitate liber unus, oppositus Fausti Socini Refutationi qua refellere conatus est, quae de Divinitate Filii & Spiritus sancti, Robertus Bellarminus et Jac. Wiekus scripserunt. Rostochii 1625.
- Tarnow, Paul: ΣΥΝΟΠΤΙΣΙΣ controversiarum quae de bonis operibus intercedunt Lutheranis cum Pontificiis, Calvinianis, Photinianis, Anabaptistis ... proponit Iohannes Tarnovius ... respondente J. Langio. Rostock 1618.
- Thumm, Theodor: Majestas Jesu Christi Θεανθρώπου corruptelis Photinianorum, Calvinistarum et Jesuitarum vindicata. Tubingae 1621.
- Thumm, Theodor: Collegium, in quo XX Disputationibus Impietas Photiniana, In Articulis De Scriptura Sacra, Creatione, Angelis, Animae Immortalitate, Statu primi Hominis, Peccato, Libero Arbitrio, Electione, Fide, Lege, Poenitentia, Bonis Operibus, Iustificatione, Ecclesia, Ministerio, Baptismo, Coena Dominica, Inferno & Vita Aeterna, examinatur & profligatur. Tubingae 1627.
- Wigand, Johann: De Servetianismo, Seu de Antitrinitariis. Regiomonti Boruβiae 1575.
- Wittenberg, Fakultätsgutachten: Von der Person und Menschwerdung unsers HErrn Jhesu Christi / der waren Christlichen Kirchen Grundfest. Wittenberg 1571.
- Wittenberg, verschiedene Fakultätsgutachten. In: Consilia theologica Witebergensia I, Wittenberg 1664, S. 656-660.
- Aussführliche unnd gründliche Widerlegung des deutzschen arianischen catechismi. In: Consilia theologica Witebergensia I. Wittenberg 1664, S. 661-763.

2. Allgemeine Hilfsmittel, Bibelausgaben, Bibliographien, Lexika

Allgemeine deutsche Biographie (ADB). Hrsg. durch die historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Bd. 1-56 (davon Bd. 45-55 Nachträge, Bd. 56 Generalregister). Leipzig 1875-1912 (Nachdruck Berlin 1967).

Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Bibeltext in rev. Fassung von 1984. Stuttgart 1985.

Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Begr. und hrsg. v. Friedrich Wilhelm Bautz. Fortgef. von Traugott Bautz. Bde. 1-29, Reg.-Bde. 1-8, Erg.-Bde. 1-16. Hamm 1975-Nordhausen 2008.

Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch von W. Gemoll und L. Vretska. Bearb. und durchges. von Therese Aigner. 10., völlig neu bearb. Aufl. München (u.a.) 2006.

Georges, Karl Ernst. Ausführliches Lateinisch-deutsches Handwörterbuch. 2 Bde. Univ. Nachdr. d. 8. verb. u. verm. Aufl. v. Heinrich Georges (1913). Darmstadt 1988.

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Hrsg. von Helmut Holzhey, Wilhelm Schmidt-Biggemann u.a. Bd. 1/1 – 4/2. Basel 1992-2001.

Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte (HDThG) 3 Bde. Hrsg. Carl Andresen. Göttingen 1982-1984. Band 3: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität, Kapitel II: Der Anitritarismus (Lit.!).

Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWP), Bd. 1-12. Hg. Joachim Ritter u. Karlfried Gründer. Darmstadt 1971 – 2004.

(Jöcher) Allgemeines Gelehrten-Lexicon. Darinne die Gelehrten aller Stände ..., welche vom Anfange der Welt bis auf ieszige Zeit gelebt. Hrsg. von Christian Gottlieb Jöcher. Bd. 1-4. Leipzig 1750-1751 (Reprint Hildesheim 1960)

Novum Testamentum Graece. Hr. E. Nestle, K. Aland u.a. 26. Aufl. Stuttgart 1979.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. Aufl. Hrsg. v. Hermann Gunkel u. Leopold Zscharnak. Bd. 1-5. Reg.-Bd. 1. Tübingen 1926-1932. 3. Aufl. Hrsg. v. Kurt Galling. Bd. 1-6. Reg.-Bd. 1. Tübingen 1957-1965. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hrsg. v. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel. Bd. 1-8. Reg.-Bd. 1. Tübingen 1998-2007.

Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. (RE 2. Auflage) Begonnen von J.J. Herzog und G.J. Plitt, fortgeführt von A. Hauck. 2. Aufl. 18 Bde. Leipzig 1877 – 1888. (RE 3. Auflage) Begr. v. Jakob Herzog. Hrsg. v. Albert Hauck. 3. Aufl. Bd. 1 – 21. Reg.-Bd. 1. Erg.-Bde. 1-2. Leipzig 1896 – 1913.

Theologische Realenzyklopädie (TRE). Hrsg. v. Gerhard Krause u. Gerhard Müller. Bd. 1-36. Berlin/New York 1976 – 2004. TRE Abkürzungsverzeichnis. Zus. gest. v. Siegfried Schwertner. Berlin/New York 1976.

3. Sekundärliteratur

Ackrill, John L.: Aristoteles: eine Einführung in sein Philosophieren (Aus dem Engl. übers. von Eric Randolph Miller). Berlin (u.a.) 1985.

Aner, Karl: Die Theologie der Lessingzeit. Halle 1929.

Appold, Kenneth G.: Abraham Calov's Doctrine of *Vocatio* in Its Systematic Context. In: Beiträge zur historischen Theologie (103). Hg. v. Johannes Wallmann. Tübingen 1998.

Appolt, Kenneth G.: Orthodoxie als Konsensbildung. Das theologische Disputationswesen an der Universität Wittenberg zwischen 1570 und 1710. In: Beiträge zur historischen Theologie (127). Hg. v. Albrecht Beutel. Tübingen 2004.

Augustijn, Cornelis: Humanismus. Dt. von Hinrich Stoevesandt. Göttingen 2003 (= Die Kirche in ihrer Geschichte. Begr. v. Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Hrsg. v. Bernd Möller, Bd. 2, Lfg. H, 2).

Baur, Jörg: Einsicht und Glaube: Aufsätze. Göttingen 1978.

Baur, Jörg: Die Unausweichlichkeit des Religiösen und die Unableitbarkeit des Evangeliums. In: Ders.: Einsicht und Glaube. Göttingen 1978, S. 51-70.

Baur, Jörg: Die Trinitätslehre als Summe des Evangeliums. In: Ders.: Einsicht und Glaube. Göttingen, S. 112-121.

Baur, Jörg: Einsicht und Glaube. Aufsätze Bd. 2. Göttingen 1994.

Baur, Jörg: Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen. Tübingen 1993.

Baur, Jörg: Luther und die Philosophie. In: Ders.: Luther und seine klassischen Erben. Tübingen 1993, S. 13-28.

Baur, Jörg: 'Sola scriptura' – historisches Erbe und bleibende Bedeutung'. In: Ders.: Luther und seine klassischen Erben. Tübingen 1993, S. 46-113.

Baur, Jörg: Nikodemus Frischlin und die schwäbische Orthodoxie. In: Ders.: Luther und seine klassischen Erben. Tübingen 1993, S. 309-312.

Baur, Jörg: Die Vernunft zwischen Ontologie und Evangelium: Eine Untersuchung zur Theologie Johann Adreas Quenstedts. Gütersloh 1962.

Baur, Jörg: Salus Christiana: Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des christlichen Heilsverständnisses. Bd. I: Von der christlichen Antike bis zur Theologie der deutschen Aufklärung. Gütersloh 1968.

Baur, Jörg: 'Die Pflicht geschichtlichen Gedenkens. Anlässlich des 350. Geburtstages von Abraham Calov'. LM 1 (1962), S. 230-232.

Benrath, Karl: Geschichte der Reformation in Venedig. Halle 1887.

- Benrath, Karl: Wiedertäufer im Venetianischen um die Mitte des 16. Jahrhunderts. In: Theologische Studien und Kritiken, LVIII (1885), S. 9-67.
- Benrath, Gustav Adolf: Der Antitrinitarismus. In: Carl Andresen (Hg.): Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, Bd. 3. Göttingen 1984, S. 49-70.
- Bock, Friedrich Samuel: *Historia Antitrinitariorum, maxime, Socinianismi et Socinianorum, quorum Auctores, Promotores, Coetus, Templa, Ministri, Scholae, praeceptores, Officinae Typographicae, Bibliothecae, Colloquia, Synodi, Sectae, Pacificationes, Studia Irenica, Indoles, Disputationes, Fata prospera et adversa, Scripta Typis expressa pariter atque inedita, nec non opera illis opposita, ex fontibus, magnamque partem Monumentis et Documentis MSSCCTIS recensentur.* Tomi Primi, Pars I, Regiomonti et Lipsiae 1774. Tomi Primi, Pars II, Regiomonti et Lipsiae 1776. Tomus Secundus, Regiomonti et Lipsiae 1784.
- Bock, Friedrich Samuel: *Historia Socinianismi Prussici maximam partem ex documentis MSSTIS.* Regiomonti 1754.
- Braun, Karl: Der Socinianismus in Altdorf 1616. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte. München 8 (1933), S. 65-81.
- Burckhardt, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch.* Basel 1860 (Neudruck: Frankfurt am Main 1989).
- Burke, Peter: *Die europäische Renaissance : Zentren und Peripherien (The European Renaissance : Centers and Peripheries).* Dt. von Klaus Kochmann. München 2005.
- Burnat, Eugène: *Lelio Socin.* Vevey 1894.
- Cacamo, Domenico: Sozinianer in Altdorf und Danzig im Zeitalter der Orthodoxie. In: Zeitschrift für Ostforschung. Marburg/Lahn 9 (1970), S. 42-78.
- Cantimori, Delio: *Italienische Häretiker der Spätrenaissance (Eretici italiani del cinquecento).* Dt. von Werner Kaegi. Basel 1949.
- Caponetto, Salvatore: *Aonio Paleario (1503-1570) e la Riforma protestante in toscana.* Turin 1979.
- Chabod, Federico: *Machiavelli and the Renaissance.* New York 1965.
- Chiellino, Carmine: *Italien (Band 1: Geschichte, Staat und Verwaltung).* München 1981 (= Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 243).
- Chmaj, Ludwik: *Faust Socyn (1539-1604).* Warszawa 1963.
- Church, Frederic Corss: *The Italian Reformers, 1534-1564.* New York 1932.
- Comba, Emilio: *I nostri protestanti.* Florenz 1897.
- Cory, David Munroe: *Faustus Socinus.* Boston 1932.

- Dán, Róbert (Hg.): *Antitrinitarianism in the Second Half of the 16th Century*. Budapest 1982.
- Delumeau, Jean: *La Civilisation de la Renaissance*. Paris 1967.
- Dilthey, Wilhelm: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Leipzig und Berlin 1927.
- Fock, Otto: *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*. Erste und Zweite Abtheilung, Kiel 1847.
- Freiherr von Scheurl, Siegfried: *Die Theologische Fakultät Altdorf im Rahmen der werdenden Universität 1575-1623 (= Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns, Bd. 23)*. Nürnberg 1949.
- Friedensburg, Walter: *Geschichte der Universität Wittenberg*, Halle a.S. 1917.
- Friedrich, Markus: *Die Grenzen der Vernunft. Theologie, Philosophie und gelehrte Konflikte am Beispiel des Helmstedter Hofmannstreits und seiner Wirkungen auf das Luthertum um 1600 (= Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Bd. 69)*. Göttingen 2004.
- Gensichen, Hans Werner: *Die Wittenberger antisozinianische Polemik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung von Reformation und Humanismus*. Göttingen 1942.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Textkritisch durchgesehen und kommentiert von Erich Trunz. München 1998.
- Goez, Werner: *Geschichte Italiens in Mittelalter und Renaissance. Grundzüge*. Darmstadt, 2. Aufl. 1988.
- Guggisberg, Hans Rudolf: *Sebastian Castellio*. Göttingen 1997.
- Harnack, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3; 4. neu durchgearb. u. verm. Aufl., Tübingen 1910. S. 779-808.
- Hartknoch, Christoph: *Preussische Kirchen-Historia/ : Darinnen Von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande / wie auch von der Conservation, Fortpflanzung/ Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird; nebst vielen denckwürdigen Begebenheiten/ so sich biß an diese Zeiten in dem Kirchen-Wesen daselbst zugetragen/ ; Aus vielen gedruckten und geschriebenen Documenten, nicht allein den Inwohnern dieser Lande/ sondern auch wegen der genauen Connexion deß Geschicht-Wesens/ allen Teutschen zu gut/ mit sonderbarem Fleiß zusammen getragen*. Franckfurt am Mayn 1686.
- Hein, Lorenz: *Italienische Protestanten und ihr Einfluß auf die Reformation in Polen während der beiden Jahrzehnte vor dem Sandomirer Konsens (1570)*. Leiden 1974.
- Hirsch, Theodor: *Geschichte des Academischen Gymnasiums in Danzig in ihren Hauptzügen dargestellt*. Danzig 1837.

- Hoffmann, Georg: 'Protestantischer Barock. Erwägungen zur geschichtlichen und theologischen Einordnung der lutherischen Orthodoxie'. *KuD* 39 (1990), S. 156-178.
- Hubatsch, Walther: *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens*, Bd. 1. Göttingen 1968.
- Illgen, Christian Friedrich: *Vita Laelii Socini*. Leipzig 1814.
- Joachimsen, Paul: Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus. In: *HZ* 121 (1920), S. 189-233.
- Joachimsen, Paul: Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes. In: *DVfLG* 8 (1930), S. 419-480.
- Jung, Eva-Maria: On the Nature of Evangelism in Sixteenth-Century Italy. In: *Journal of the History of Ideas* 14 (1953), S. 511-527.
- Jung, Volker: *Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov*. Stuttgart 1999.
- Kalisch, Johannes (Hg.): *Probleme der Reformation in Deutschland und Polen*. Rostock 1983.
- Kaufmann, Thomas: 'Königsberger Theologieprofessoren im 17. Jahrhundert'. *Die Albertus-Universität zu Königsberg und ihre Professoren. Aus Anlaß der Gründung der Albertus-Universität vor 450 Jahren*. Hg. V. Dietrich Rauschnig und Donata v. Nerée. *Jahrbuch der Albertus-Universität* 29. Berlin 1995, S. 49-86.
- Kaufmann, Thomas: *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675 (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. 66)*. Gütersloh 1997.
- Kneifel, Eduard: *Geschichte der Evangelisch-Augsburgischen Kirche in Polen. Niedermarschacht* 1962.
- Komorowski, Manfred: *Promotionen an der Universität Königsberg 1548-1799. Bibliographie der pro-gradu-Dissertationen in den oberen Fakultäten und Verzeichnis der Magisterpromotionen in der philosophischen Fakultät*. München (u.a.) 1988.
- Kot, Stanislaw: *Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Transl. from the Polish by E.M. Wilbur). Boston 1957.
- Kot, Stanislaw: *Le mouvement antitrinitaire au XVI^e et au XVII^e siècle. (= Humanisme et Renaissance* (4) 1937, S. 16-58.109-156).
- Krause, Gerhard: *Reformation und Gegenreformation im ehemaligen Königreich Polen. Posen* 1901.
- Kristeller, Paul Oskar: *Renaissance Thought. The classic, scholastic and humanist strains*. New York 1961.

- Kristeller, Paul Oskar: Acht Philosophen der italienischen Renaissance: Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Telesio, Patrizi, Bruno. (= Eight Philosophers of the Italian Renaissance. Stanford 1964. Übers. von Elisabeth Blum). Weinheim 1986.
- Kristeller, Paul Oskar: Renaissance thought and its sources. New York ²1979.
- Kristeller, Paul Oskar: Humanismus und Renaissance, Bd. II: Philosophie, Bildung und Kunst (Übers. aus dem Engl. von Renate Schweyen-Ott). München 1976.
- La Tour, Pierre Imbart de: Les origines de la réforme. T. 3: L'évangélisme (1521-1538). Paris 1914.
- Leinsle, Ulrich Gottfried: Das Ding und die Methode: methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik (2 Bde.). Augsburg 1985.
- Leinsle, Ulrich Gottfried: Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus. Augsburg 1988.
- Lengnich, Gottfried: Geschichte der Preußischen Lande Königlich Polnischen Anteils, Bd. 1-9. Danzig 1722-1755.
- Leube, Hans: 'Die lutherische Orthodoxie: Ein Forschungsbericht' (1933). In: Ders.: Orthodoxie und Pietismus. Gesammelte Studien. Hg. von Dietrich Blaufuß. AGP 13. Bielefeld 1975, S. 19-35.
- Ley, Hermann: Zur Entwicklungsgeschichte der europäischen Aufklärung. In: Wiss. Z. d. TH Dresden. Dresden 4 (1954/55), S. 385-444.
- Ley, Hermann: Geschichte der Aufklärung und des Atheismus, Bd. 3/1. Berlin 1978. S. 392-434.
- Lill, Rudolf: Geschichte Italiens in der Neuzeit. Darmstadt, ⁴1988.
- Lutz, Heinrich: Italien vom Frieden von Lodi bis zum Spanischen Erbfolgekrieg (1454-1700). In: Handbuch der Europäischen Geschichte (= HEG). Hgg. v. Theodor Schieder, Bd. 3: Die Entstehung des Neuzeitlichen Europa (Hg. Josef Engel). Stuttgart 1971, S. 851-901.
- Lutz, Heinrich: Christianitas afflicta: Europa, das Reich und die päpstliche Politik im Niedergang der Hegemonie Kaiser Karls V. (1552-1556). Göttingen 1964.
- Mahlmann-Bauer, Barbara: Protestantische Glaubensflüchtlinge in der Schweiz (1540-1580). In: Heterodoxie in der Frühen Neuzeit. Hgg. von Hartmut Laufhütte und Michael Titzmann. Tübingen 2006, S. 119-160.
- Mallek, Janusz: Der Widerstand als Mittel im politischen Kampf der Ständerepräsentation gegen die Herrschenden im Herzogtum Preußen und Königlichen Preußen vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. In: Parliaments, Estates and Representation (8), S. 131-147.

- Mallek, Janusz: Die Stände des königlichen Preußen in den Jahren 1525-1660. In: Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preußen. Hrsg. von Peter Baumgart. Berlin, New York 1983, S. 108-128.
- Marchetti, Valerio: Gruppi ereticali senesi del cinquecento. Florenz 1975.
- Martini, Magda: Fausto Socino et la pensée socinienne. Paris 1967.
- Mokrzecki, Lech: Sozinianismus in den Diskursen der Danziger Professoren. In: Lech Szczucki, Zbigniew Ogonowski, Janusz Tazbir (Hg.): Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries. Warschau 1983, S. 183-192.
- Mühlpfordt, Günter: Arianische Exulanten als Vorboten der Aufklärung. Zur Wirkungsgeschichte des Frühationalismus polnischer und deutscher Arianer vom 16. bis ins 18. Jahrhundert. In: Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa. Berlin 1962.
- Mühlpfordt, Günter: Deutsche und polnische Arianer. Eine frühauflärerische Gemeinschaft in der radikalen Reformation. In: Deutsch-slawische Wechselseitigkeit in sieben Jahrhunderten. Berlin 1956, S. 74-98.
- Müller, Michael G.: Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660). Berlin (= Publikationen der Historischen Kommission zu Berlin) 1997.
- Nietzsche, Friedrich: Nachgelassene Fragmente 1885-1887. In: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. 12. Hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. München²1988.
- Ogonowski, Zbigniew: Faustus Socinus 1539-1604. In: Jill Raitt (Hg.): Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland and Poland 1560-1600. New Haven 1981, S. 195-209.
- Ogonowski, Zbigniew: Der Sozinianismus und die Aufklärung. In: Paul Wrzecionko (Hg.): Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert. Göttingen 1977. S. 78-156.
- Petersen, Peter: Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921.
- Pioli, Giovanni: Fausto Socino. Vita, Opere, Fortuna. Modena 1952.
- Preuss, Robert: The Theology of Post-Reformation Lutheranism. 2 Bde. St. Louis (Missouri) 1970-1972.
- Rambach, Johann Jacob: Historische und theologische Einleitung In die Religionsstreitigkeiten Der Evangelisch-Lutherischen Kirche mit den Socinianern, Aus der eigenen Handschrift des sel. Verfassers mit einer Vorrede, nützlichen Anmerkungen und einem ausführlichen Register In Zweyen Theilen ans Licht gestellt von Christian Hecht. Coburg und Leipzig 1745.

- Ranke, Leopold von: Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten, Bd. I und II. Stuttgart 1953.
- Ratschow, Carl Heinz: Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. 2 Bde. Gütersloh 1964-1966.
- Risse, Wilhelm: Die Logik der Neuzeit. Bd. I: 1500-1640; Bd. II: 1640-1780. Stuttgart-Bad Cannstadt 1964 und 1970.
- Ritschl, Albrecht: Geschichtliche Studien zur Lehre von Gott (dritter Artikel); abgedruckt in: Gesammelte Aufsätze. Neue Folge, Freiburg i.B. und Leipzig 1896, S. 128-176.
- Ritschl, Albrecht: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Erster Band: Die Geschichte der Lehre, Bonn ³1889, S. 256-346.
- Rotondò, Antonio: Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento. Turin 1974.
- Sandius, Christoph(orus) Christianus: Bibliotheca Anti-Trinitariorum sive Catalogus Scriptorum et succincta narratio de vita eorum Auctorum, qui praeterito et hoc seculo, vulgo receptum dogma de tribus in unico Deo per omnia aequalibus personis vel impugnarunt vel docuerunt solum Patrem D.N. J. Christi esse illum verum seu altissimum Deum. Opus posthumum Christophori Chr. Sandii.
Accedunt alia quaedam Scripta, quorum seriem pagina post praefationem dabit. Quae omnia simul iuncta compendium historiae ecclesiasticae unitariorum, qui Sociniani vulgo audiunt, exhibent. Freistadii (d.i. Amsterdam) 1684.
- Schmidt, Paul: Die St. Trinitatiskirche zu Danzig, nach Vergangenheit und Gegenwart beschrieben. Danzig 1901.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Topica universalis: eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft. Hamburg 1983.
- Schnaase, Eduard: Geschichte der evangelischen Kirche Danzigs. Danzig 1863.
- Scholder, Klaus: Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. München 1966, S. 34-55.
- Schramm, Gottfried: Antitrinitarier in Polen, 1556-1658. In: BHR XXI (1959), S. 473-511.
- Schramm, Gottfried: Der polnische Adel und die Reformation, 1548-1607. Wiesbaden 1965.
- Schramm, Gottfried: Die gelungene Reformation in den Städten des Königlichen Preußens. Ein Gegenbild zum Scheitern des Protestantismus im polnischen Bürgertum (Masch.). O.O., o.J.
- Schröder, Richard: Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik. BHTh 67. Tübingen 1983.
- Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. IV/1, Basel und Stuttgart ⁶1960, S. 36-40.

- Segel, Harold B.: Renaissance Culture in Poland: The Rise of Humanism, 1470-1543. Ithaca and London 1989.
- Seidel Menchi, Silvana: Erasmus als Ketzer : Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts. Leiden 1993 (= Studies in medieval and reformation thought; 49).
- Sembrzycki (= Sembritzki), Johannes: Die polnischen Reformirten und Unitarier in Preußen. In: Altpreussische Monatsschrift neue Folge (= H. 1 und 2). Der Neuen Preussischen Provinzial-Blätter vierte Folge, Bd. 30. Hgg. von Rudolf Reicke und Ernst Wichert (= Der Preussischen Provinzial-Blätter 96. Band). Königsberg in Preußen 1893.
- Simoncelli, Paolo: Evangelismo italiano del Cinquecento. Rom 1979.
- Simson, Paul: Geschichte der Stadt Danzig, Bd. 1-2. Danzig 1913-1924 (Neudr. Aalen 1967).
- Sparn, Walter: Wiederkehr der Metaphysik: Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1976.
- Sparn, Walter: Substanz oder Subjekt. Die Kontroverse um die anthropologischen Allgemeinbegriffe im Artikel von der Erbsünde (Artikel 1). In: Widerspruch, Dialog und Einigung. Studien zur Konkordienformel der Lutherischen Tradition. Hg. v. Wenzel Lohff u. Lewis W. Spitz. Stuttgart 1977, S. 107-135.
- Sparn, Walter: Doppelte Wahrheit? Erinnerungen zur theologischen Struktur des Problems der Einheit des Denkens. In: Zugang zur Theologie – Fundamentaltheologische Beiträge (FS Wilfried Joest zum 65. Geburtstag). Hg. v. Friedrich Mildenerberger u. Joachim Track. Göttingen 1979, S. 53-78.
- Sparn, Walter: Formalis Atheus? Die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung Auseinandersetzung mit Spinoza. In: Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung. Hg. v. Klaus Gründer u. Wilhelm Schmitdt-Biggemann. Heidelberg 1984, S. 27-63.
- Sparn, Walter: Die Schulphilosophie in den lutherischen Territorien. In: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Hg. v. Helmut Holzhey. Basel 2001. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 4/1, Seite 475-587 (Literatur: S. 588-591).
- Spunda, Franz: Geschichte der Medici. München 1944.
- Stella, Aldo: Dall' anabatismo al socinanesimo nel Cinquecento veneto. Padua 1967.
- Stella, Aldo: Anabattismo e antitrinitarismo in Italia nel XVI secolo. Padua 1969.
- Stella, Aldo: Dall' Anabattismo Veneto al 'Sozialevangelismus' dei Fratelli Hutteriti e all' Illuminismo religioso Sociniano. In: Italia Sacra. Studi e Documenti di Storia Ecclesiastica, 54. Rom 1996.
- Lech Szczucki, Zbigniew Ogonowski und Janusz Tazbir (Hg.): Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries. Warschau und Lodz 1983.

- Szczucki, Lech: Philosophie und Autorität. Der Fall Christian Francken. In: Reformation und Frühaufklärung in Polen. Hg. v. Paul Wrzeczionko. Göttingen 1977.
- Tazbir, Janusz: Socinianismus in Gdąnsk und Umgebung. In: *Studia Maritima*, Bd. 1 (1978), S. 127-144.
- Tazbir, Janusz: Geschichte der ponischen Toleranz. Warszawa 1977.
- Tazbir, Janusz: Le Socinianisme après le mort de Sozzini (Les Frères Polonais dans les années 1604-1660). In: *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI-XVII. Atti del convegno italo-polacco Firenze 22.-24. settembre 1971*. Firenze 1974, S. 119-139.
- Tedeschi, John Alfred: A History of the Sozzini Family of Siena during the Renaissance. Cambridge (Massachusetts), 1966.
- Tedeschi, John Alfred: Italien Reformation Studies in Honor of Laelius Socinus. Florenz 1965.
- Tedeschi, John Alfred: The Italian reformation of the sixteenth century and the diffusion of Renaissance culture : a bibliography of the secondary literature, ca. 1750 – 1997. Modena 2000.
- Thode, Heinrich: Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. Berlin 1885.
- Tholuck, August: Das akademische Leben des siebzehnten Jahrhunderts, mit besonderer Beziehung auf die protestantisch-theologischen Fakultäten Deutschlands (= Vorgeschichte des Rationalismus I./1.2). Halle 1853/1854.
- Tholuck, August: Der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im Verlaufe des 17. Jahrhunderts. Hamburg/Gotha 1852.
- Toulmin, Joshua: Memoirs of the life, character, sentiments and writings of Faustus Socinus. London 1777.
- Trechsel, Friedrich: Die Protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin. Bd. 2: Lelio Sozini und die Antitrinitarier seiner Zeit. Heidelberg, 1844.
- Valen-Sendstad, Fartein: Kampen om korset : en analyse av sociniansk teologi og luthersk-ortodoksi : med særlig henblikk på forståelsen av Jesu lidelse og død. Kristiansand 1993.
- Völker, Karl: Kirchengeschichte Polens, Berlin (u.a.) 1930.
- Walch, Johann Georg: Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten außer der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Jena 1733-1736. Hier: Band IV, 1, Jena 1736 (Faksimile-Neudruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1985).
- Wallace, Robert: Antitrinitarian Biography (2 Bde). London 1850.

- Wallmann, Johannes: Lutherische Konfessionalisierung – ein Überblick. In: Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte. Hg. von Hans-Christoph Rublack (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Bd. 197). Gütersloh 1992.
- Wallmann, Johannes: Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock. Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1995.
- Wallmann, Johannes: Abraham Calov – theologischer Widerpart der Religionspolitik des Großen Kurfürsten. 700 Jahre Wittenberg. Stadt – Universität – Reformation. Hg. Stefan Oehmig. Weimar 1995, S. 303-311.
- Wallmann, Johannes: Philipp Jakob Spener und György Enyedi. Zur Auseinandersetzung der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts mit dem Unitarismus. In: *Studia Humanitatis. Publications of the centre for renaissance research* 11 (2000), S. 355-367.
- Weber (Hans) Emil: Der Einfluss der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik. Leipzig 1908.
- Weber (Hans) Emil: Die Philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. In: *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* 1. Leipzig 1907.
- Weber (Hans) Emil: Reformation, Orthodoxie und Rationalismus. 3 Bde (I/1; I/2; II). In: *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*. 2. R. 35.45.51. Gütersloh 1937-1951.
- Welti, Manfred E.: Kleine Geschichte der italienischen Reformation. Gütersloh 1985.
- Wenz, Gunther: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Bd. 1. München 1984, S. 100-127.
- Wilbur, Earl Morse: *A History of Unitarianism*. Cambridge (Massachusetts) 1947.
- Wilbur, Earl Morse: The Grave and monument of Faustus Socinus at Luslawice. *PUHS* (4/2) 1936, S. 25-42.
- Williams, George Huntston: *The radical reformation*. Philadelphia 1962.
- Williams, George Huntston: *The Polish Brethren. Documentation of the History and Thought of Unitarianism in the Polish-Lithuanian Commonwealth and in the Diaspora 1601-1685*. Ed., transl. and interpreted by G.H. Williams, Vol. 1-2. Ann Arbor 1980.
- Wollgast, Siegfried: Zur Widerspiegelung des Socinianismus in der lutherischen Theologie und Schulmetaphysik im Reich, Danzig und Preussen in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In: Lech Szczucki, Zbigniew Ogonowski, Janusz Tazbir (Hg.): *Socinianism and its Role in the Culture of XVI-th to XVIII-th Centuries*. Warschau 1983, S. 157-168.
- Wollgast, Siegfried: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650*. Berlin 1988.

- Wollgast, Siegfried: Philosophische Strömungen in Deutschland im 17. Jahrhundert; einige Grundlinien. In: Ders.: Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung. Berlin 1993, S. 10-67.
- Wollgast, Siegfried: Der antitrinitarische Sozinianismus und die deutsche Frühaufklärung. In: Sein – Erkennen – Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag. Hg. v. Erwin Schadel und Uwe Voigt (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik, 7). Frankfurt a.M. 1994.
- Wollgast, Siegfried: Morphologie schlesischer Religiosität in der Frühen Neuzeit: Sozinianismus und Täuferturn. In: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen (22) 2003, S. 419-448.
- Wollgast, Siegfried: Zum Sozinianismus in Danzig. In: Kulturgeschichte Preußens königlich polnischen Anteils in der Frühen Neuzeit. Hrsg. von Sabine Beckmann und Klaus Garber. Tübingen 2005, S. 267 – 297.
- Wotschke, Theodor: Geschichte der Reformation in Polen. Leipzig 1911.
- Wotschke, Theodor: Wittenberg und die Unitarier Polens (I). In: ARG (1917) XIV, S. 123-142.
- Wotschke, Theodor: Wittenberg und die Unitarier Polens (II). In: ARG (1918) XV, S. 65-79.
- Wotschke, Theodor: Polnische Studenten in Wittenberg. Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, N.F., Bd. II, H. 2, 1926, S. 169ff.
- Wrzecionko, Paul: Die Theologie des Rakower Katechismus. In: Kirche im Osten. Göttingen (6) 1963, S. 73-116.
- Wrzecionko, Paul (Hg.): Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert (= KO.M 14). Göttingen 1977.
- Wrzecionko, Paul: Die Religionsgespräche in Polen unter dem Aspekt ihrer Unionsbestrebungen. In: Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Hg. v. Gerhard Müller. Gütersloh 1980, S. 145-153.
- Wrzecionko, Paul: Der polnische Sozinianismus und die theologische Aufklärung in Deutschland. In: Der Einfluss der Unitarier auf die europäisch-amerikanische Geistesgeschichte. Vorträge der ersten deutschen wissenschaftlichen Tagung zur Unitarismusforschung vom 13.-14. Juni 1985 in Hamburg. Hg. v. Wolfgang Deppert, Werner Erdt und Aart de Groot. Frankfurt a.M. 1990, S. 77-97.
- Wundt, Max: Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen 1939.
- Zeller, Winfried: Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts. Bremen 1962.
- Zeltner, Gustav Georg: *Historia Crypto-Socinismi Altorffinae quondam Academiae infesti Arcana: Ex Documentis Maximam Partem Msstis Ita Adornata Ut Cum Historiae Illorum Hominum Illustrandae Tum dogmatibus in Universum Refellendis Inservire Possit; Accesserunt Praeter Alia Valentini Smalcii Diarium Vitae Ex Autographo Et Martini Ruari Epistolarum Centuriae Duae Hactenus Rarius Apparentes Hic Vero Etiam Notis Idoneis Illustratae.* Lipsiae 1729.

4. Calovs Schriften

4.a Philosophische Schriften

Calov, Abraham: Tractatus novus de methodo docendi et disputandi, in quo de totius Encyclopaedias in communi, tum in specie de Theologiae, Medicinae, Gnostologiae, Habitu intelligentiae, Metaphysicae, Pneumaticae, Physicae, scientiarum Mathematicarum, Philosophiae practicae, de thematum simplicium cujusvis generis specialissime, ut et de problematum tractatione methodica, nec non de materia delectu, ut in forma vel processu in disputationibus agitur. (Königsberg 1632?) Rostock 1637.

Calov, Abraham: Metaphysica Divina. Pars generalis. Rostock 1635.

Calov, Abraham: Consideratio Rationalis Theologici Nic. Vedelii. Rostock 1636.

Calov, Abraham: Στοιχείωσις γνωστολογική vel Gnostologia succincte comprehensa, exhibens Cognoscibilis, qua talis. (Entstanden 1632, publiziert erstmals 1636).

Calov, Abraham: Στοιχείωσις Νοολογική seu Habitus intelligentiae. Vel primorum principiorum cognoscendi. (Konzipiert mit der Gnostologie, publiziert erstmals 1650).

Calov, Abraham: Scripta philosophica ... quae diu, multumque desiderata, nunc revisa et locupleta, ita exhibuntur, ut non minus SS. Theologiae, quam accuratioris Philosophiae cultoribus insigni usui queant, simulque abusum, ac sophismata varia Socinianorum, Calvinianorum, et Pontificiorum solide refellant. Lübeck 1651.

4.b Antisozinianische Schriften

Calov, Abraham: Augustana Confessio quantum ad articulos fidei e verbo Dei adversus modernos haereticos consequentiis perpetuis firmata disputationibus XXIV. Comprehensa, quas concedente et moderante ... Iohanne Quistorpio ... publice proposuere praesides et autores viginti et unam Abraham Calovius ... Rostochii 1636.

Calov, Abraham: Dissertationes Theologicae Rostochienses 1. de usu terminorum Eßentiae & Personae Ecclesiastico in articulo de SS. Trinitate. 2. Externo Paternitatis Divinae respectu communi secundum Scripturam Patri, Filio, & Spiritui Sancto. 3. Communicatione Deitatis Neo-Photinina propria, at κατ' ἔξω, seu CHRISTO Photinianorum. 4. Communicatione Deitatis Socino-Crelliana, κατ' ἔσω, at impropria, seu Spiritu Sancto Photinianorum. 5. Communicatione Deitatis orthodoxa, eaque propria tum externa, tum interna. 6. Fide Catholica Patrum ante Concilium Nicenum de uno Deo, Patre, Filio & Spiritu Sancto Rostochij 1637.

Calov, Abraham: Vindiciae dicti Joh. XVII, 3, Königsberg 1638.

Calov, Abraham: Examen duorum librorum Joh. Crellii de Uno Deo Patre accurato studio Anno 1644. institutum. Danzig 1644.

Calov, Abraham: De Peccati originis existential contra Socinianos. Danzig 1638.

Calov, Abraham: Decas dissertationum Regiomonti habitarum de Pseudo-Theologiae Sociniana ortu, Methodo, & Progressu, ratione salutis, summaque fidei, distinctione a Revelata & Naturali Theologia, Affinitate cum mataeologia Ethnica, Mahometana,

Judaica, priscisque Haeresibus, cum Corollario de quibusdam ἐναντιοφανείαις dogmatum Socinianorum, quam in celeberrima Regiomontana publice proposuit ac praemissam voluit universali omnium Socinianorum scriptorium refutationi Abraham Calovius. Dantisci 1639.

Calov, Abraham: De haereticis, qui cum Deitatem supremam, tum meritoriam satisfactionem Domini Jesu abnegant Diatribe Historico-Theologica Regiomonti proposita Anno 1640.

Calov, Abraham: Schriftmäßiger wolgegründeter Gegenbericht auf die frage ob der Herr Jesus sich selbst aus eigener kraft von den todten auferwecket habe/wieder Mich. Schäfers ungegründeten Photinianischen bericht/im nahmen der Theol. Facult. zu Königsberg Anno 1640. ausgefertiget.

Calov, Abraham: De Satisfactione Christi disputationes Quinque Regiomonti Anno 1640. & 41 habitae 1. de usu vocis satisfactionis Juridico. 2. de usu Theologico. 3. de natura satisfactionis, pro ut ea cum civili & criminali satisfactione confertur. 4. de Causis satisfactionis. (Regiomonti) 1640.

Calov, Abraham: De immortalitate primorum parentum in statu integritatis disquisitio Theologica A. 1641. Regiom. instituta.

Calov, Abraham: ΔΙΑΤΡΙΒΗ προδρομευτική *Mysterium de Satisfactione Christi ad salutem aeternam cognitu omnibus necessarium adserens. Quinq. disputationibus Regiomonti proposita A. 1642. & 43.*

Calov, Abraham: Oratio inauguralis de haeresi Neo-Photiniana, Dantisci A. 1643 habita.

Calov, Abraham: Theologia naturalis et revelata secundum tenorem Augustanae Confessionis, quinque libris adserta: QUORUM

I. DECRETUM NICENAE SYNODI DE TRIBUS PERSONIS IN UNA DIVINA ESSENTIA contra Socinianos propugnat.

II. ΘΕΟΓΝΩΣΙΑΝ NATURALEM adversus eosdem, Flacian. & Hoffmann. Demonstrat, & ab abusu, maxime contra Nic. Vedel. vindicat.

III. ΟΝΟΜΑΤΟΛΟΓΙΑΝ SACRAM DE NOMINIBUS DEI EBRAEIS ET GRAECIS contra Enjedin. Socin. Crell. &c. adstruit.

IV. ΜΟΝΑΡΧΙΑΝ ΔΙΒΙΝΑΜ tuetur, & Pagano-Socinianam πολυθεότητα profligat.

V. EXAMEN LIBRORUM JOH. CRELLII DE UNO DEO PATRE instituit, adeoque SS. Trinitatis mysterium a Socin. Impugnatione adserit. Leipzig 1646.

Calov, Abraham: Nova Declaratio de Causis mortis Christi ad elidendum fidem Catholicam de satisfactione Christi a Joh. Crellio, Franco nuper producta, ad lancem S. literarum examinata, & Quinq. publicis Disputationibus Dantisci discussa Anno 1645 & 1646.

Calov, Abraham: Oratio, Valedictionis loco, in incluto Gymnasio Dantiscano, De periculose emblemate, Non alios tantum Sectarios, sed ipsummet etiam Photinum, Blasphemum haereticum, in communionem Spiritualem recipiendos esse. O.O. 1650 (= Historia Syncretistica, 809-835).

Calov, Abraham: Adsertio invicta pluralitatis in Personarum Divinarum e V.T. stabilita Ao. 1651 Witebergae disputati ordinaria proposita.

Calov, Abraham: De Filii Dei Pro-ὑπάρξει ante-Abrahamica, eaque divina e Joh. IIX. 58. disput. inauguralis Dan. Voit. Witeberg. Anno 1651.

Calov, Abraham: Vindiciae succinctae loci Classici Col. I. 16. adversus Neo-Photinianos, Witebergae. Ao. 1652. und Calov, Abraham: Τὸ ἦν ἐν ἀρχῇ τοῦ λόγου e Joh. I.1. aeternam Verbi asserens existentiam, adversus strophas infelices perduellium aeternae Deitatis Verbi hostium. Witebergae 1652.

Calov, Abraham: Socinismus profligatus, Hoc est, Errorum Socinianorum Luculenta Confutatio, e S. literis, propriisque ipso rum testimoniis, per universam Theologiam, trecentis quaestionibus, Methodo concinna, brevitate nervosa, ita instituta, ut Fides Catholicarum in caeteris doctrinae celesti capiti bus, tum imprimis, qua ipsam fidei Acropolin, SATISFACTIONEM CHRISTI, ad versus eosdem invicte asseratur. Haeresisque nova et pestilentissima e Scriptis Autorum indubiis bona fide producta, solide refellatur. Wittenberg 1652.

Calov, Abraham: Demonstratio invicta Prae-existentia Filii Dei Ante-Marianae & antemundanae, e Scripturae testimoniis ab exceptionibus Photinianorum silide vindicatis & pro asserenda fide Catholica luculenter confirmatis Anno 1654.

Calov, Abraham: Fides Veterum, & imprimis Fidelium Mundi ante diluviani, in Christum verum Deum & hominem, ejusque passione meritoria Anno 1655. disput. Inaugurali Christiani Bilefeldi proposita. Wittenberg 1655.

Calov, Abraham: Confessio Martyrum & aliorum fidelium, ac imprimis Ecclesiae Doctorum post S. Apostolorum excessum sub decem insignibus persecutionibus, & usque ad concilium Nicenum, voce, scriptis, publicis edita, ac morte innumerorum Confessorum obsignata de SS. & individua Trinitate, disputat. publ. exhibita Witebergae Anno 1658.

Calov, Abraham: Völlige Entdeckung der neuen socinianischen Secte. Ulm 1677. (Entstanden in den Jahren 1648 bis 1650 in Danzig).

Calov, Abraham: De promissionibus vitae aeternae in V.T. adversus Photinianos ... Wittenberg 1678.

4.c Scripta Antisociniana mit Inhaltsverzeichnis

Calov, Abraham: Scripta Antisociniana, quibus haeresis illa pestilentissima non tantum ex ipsis Socinistarum Scriptis bona Fide detegitur, sed etiam e Scripturis Sacris, haud neglectis Antiquitatis Ecclesiasticae Testimoniis, solide profligatur: Secundum omnia capita controversa, Praecipue vero quoad summa Fidei Mystera, De SS. Trinitate, et de Satisfactione Meritoria Christi, nec non de Justificatione et Salvatione Aeterna. Antea Rostochii, Regiomonti, Dantisci & Wittebergae publice praelecta, et Disputationibus Academicis diventilata, nonnulla etiam privato studio, tum Latina, tum Germanica Lingua elaborata, quaedam hactenus ANEKΛΟΤΑ, pleraque non amplius in officinis occurrentia, omnia passim desiderata, nunc in unum corpus redacta. Ulm 1684.

Inhaltsverzeichnis der Sammelausgabe der Scripta Antisociniana Calovs von 1684:

Tomus I:

1. Oratio inauguralis Haeresin Socinianam fugiendam ac detestandam suadens (S. 1-13).
2. Decas Dissertationum de Pseudo-Theologias Socinianae Ortu, Methodo & Progressu (S. 13-51).
3. De Existentia DEI, ejusque naturali cognitione (S. 51-90).
4. De Nominibus DEI (S. 90-181).
5. De Essentiae Divinae in indivisa et SS. Trinitate admiranda Unitate (S. 181-276).
6. Dissertationes Theologicae Rostochienses, Praefatio (S. 276-279).
7. Paraseve in refutationem librorum Joh. Crelli Franci De Uno Deo Patre (S. 279-344).
8. Examen libro rum Crelli De Uno Deo Patre (S. 344-691).
9. Assertio invicta pluralitatis personarum divinarum, e veteri comprimi testamento stabilitae, ad versus blasphemam Socini Sectam, impiamque in negandis V.T. Documentis D. CALIXTI et complicum, D. DREIERI, et LATERMANNI collusionem (S. 691-740).

Tomus II:

1. Socinismus profligatus (S. 2-352).
2. Apodixis Fidei Catholicae de Prae-Existentia Filii DEI ante-Mariana & Ante-Mundana (S. 352-429).
3. Triga Exercitationum selectarum, de Pro-ὑπάρξει Christi ante Abrahamum, e Joh 8, 58 (S. 430-455), De Prae-Existentia verbi ante principium Creationis, e Joh 1 (S. 455-476), De Filio DEI Creatore omnium, e Col. 1, 16 (S. 476-484).
4. Confessio Martyrum & aliorum fidelium, de SS. Trinitate (S. 484-534).
5. De Decreto Synodi Nicenae, ejusdemque vero ac Catholico sensu (S. 534-557).
6. De immortalitate primi hominis (S. 557-561).
7. ΔΙΑΤΡΙΒΗ προδορομευτική, Mysterium de Satisfactione Jesu Christi ad salutem aeternam, cognitu omnibus necessarium adserens (S. 561-593).
8. De Satisfactione Christi (S. 593-618).
9. Nova declaratio de Causis Mortis Christi, ad elidendum fidem Catholicam de Satisfactione Christi a Johanne Crellio Franco, Socinianae haereseos pro macho acerrimo nuper producta, Ad lancem S. literarum examinata (S. 618-653).
10. Schriftmässiger / wol-gegründeter Gegen-Bericht / auf die Frage: Ob der HERR Jesus sich selbst auß eigener Krafft von den Todten aufferwecket habe / wider Melchior Schöffern (S. 653-683).

Tomus III:

Völlige Entdeckung der Neuen Socinianischen höchst-schädlichen Sect (= Deutsche Version des Socinismus profligatus; S. 2-530).