

Arbeiten zusammen und führt es, in überzeugender Synthese der mannigfachen Aspekte, weiter. Wir können dem Werk nur einen reichen Erfolg wünschen.

H. Bacht S. J.

Lauri, H., *Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus*. gr. 8^o (344 S.) Lund 1952. 20.— Kr.

Das Lehrstück „Gesetz und Evangelium“ stand nach Ausweis der Bekenntnisschriften im Mittelpunkt der reformatorischen Theologie. Hing es doch aufs engste zusammen mit der Fiduzialbestimmung des Glaubens und mit der Lehre von der exklusiven Glaubensgerechtigkeit. An dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium wollte man zugleich dartun, daß die übliche katholische Auffassung ein Verrat am Evangelium und ein Abfall in eine nur scheinchristliche Gesetzesfrömmigkeit sei. Mit der Aufklärungszeit verlor dann dieser „locus theologicus“ seine zentrale Stellung und gewann ihn auch bei den Restaurationsbestrebungen des 19. Jahrhunderts nicht zurück. Erst mit der neureformatorischen Bewegung trat er nach dem ersten Weltkrieg wieder beherrschend in den Vordergrund, und heute ist der Topos „Gesetz und Evangelium“ geradezu der Ort, an dem die grundsätzlich wichtigste und weittragendste Entscheidung fällt hinsichtlich der meisten innerprotestantischen Unterscheidungslehren.

Auf diesem Hintergrund gesehen, gewinnt der lehrgeschichtliche Ausschnitt des hier anzuzeigenden Werkes eine tiefere, problemgeschichtliche Bedeutung. Mancher Leser würde es wohl begrüßt haben, wenn der finnische Theologe (heute Dozent für Dogmatik und Symbolik an der Theologischen Fakultät in Lund) gleich eingangs erst einmal das Verhältnis von Evangelium und Gesetz so skizziert hätte, wie es als eine der grundlegendsten Unterscheidungslehren zwischen Luther und Calvin dasteht, und vielleicht auch noch einen kurzen Überblick darüber gegeben hätte, wie jener lutherisch-kalvinische Gegensatz bei führenden protestantischen Theologen der Gegenwart beurteilt wird. Beides wäre dem Thema der Dissertation zugute gekommen und hätte an der scheinbar recht partikulärgeschichtlichen Untersuchung von vornherein das volle Gewicht ihres problemgeschichtlichen Ausschnitts erkennen lassen. Auf das Verhältnis des Illyrikers zu Luther und Melancthon wurde der Verf. ohnehin schon wie zwangsläufig geführt (S. 53 ff.; 85 ff.). Der Streit zwischen den Gnesio-lutheranern und Philippisten, der das Werk durchzieht, hat es ja doch zu tun mit einer Richtung theologischen Denkens in der ersten Generation nach Luther, die als „Krypto-Calvinismus“ verdächtigt wurde, was zwar in erster Linie auf die Abweichung von der lutheranischen Abendmahlslehre ging, im tieferen Sinne aber auch die von Luther abweichende Auffassung von dem heilsgeschichtlichen Verhältnis der beiden Bünde und damit das von Gesetz und Evangelium betraf. Gerade weil davon die theologische Anschauung von „Heilsgeschichte und Heilsaktualismus“ mitbetroffen ist, hat ja diese Unterscheidungslehre im gegenwärtigen Protestantismus ihre hohe Aktualität.

Das Werk, das die neue Reihe „Studia Theologica Lundensia“ eröffnet, bekennt sich zur Schule von Ragnar Bring (Lund), der im Jahre 1943 seine Untersuchung „Gesetz und Evangelium und der dritte Brauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie“ herausgebracht hat. Daß in der Inaugural-Dissertation des Schülers fast das gesamte Dogma der lutherischen Theologie zur Sprache kommt, liegt an der Grundstellung und allseitigen Verzweigung des Themas von dem Verhältnis zwischen Glaubensgerechtigkeit und Gesetzesgerechtigkeit. Der Verf. versetzt uns gleich mitten in die Zeit der Streitschriftenliteratur lutherischer Theologie vor der Konkordienformel. Noch gebracht es an einem theologischen System, aber es zeichneten sich schon Grundlinien ab, die Gegensätze der kommenden Systembildung erkennen ließen. Die entscheidende Divergenz kam in der Kontroverse zwischen den Melancthonschülern Flacius und Strigel und ihren beiderseitigen Anhängern zum Ausdruck. Flacius, der Protagonist der Gnesio-lutheraner, bekämpfte unnachgiebig die Hauptthesen der theologischen Anthropologie, wie sie Strigel als Wortführer der philippistischen (majoristischen) Partei vortrug und verteidigte. Schärfer, radikaler und konsequenter als Melancthon

es getan, vertrat Strigel die theologische Anschauung, daß dem Menschen von Natur aus eine unzerstörbare Sehnsucht nach Gott innewohne, daß die Urstandsgerechtigkeit und ihre Gottebenbildlichkeit ein Schmuck (ornamentum) akzidentaler Natur gewesen sei, bei deren Verlust die substanziale Natur des Menschen in ihrer relativen Integrität erhalten blieb. Zwar sei seit der qualitativ-akzidentellen Verderbnis durch die Erbsünde der Mensch in höheren, geistlichen Sinne vor und für Gott tot, aber nicht seiner natürlichen Fähigkeiten (einschließlich der Freiheit) beraubt, nicht „truncus, lapis, statua vita carens“, sondern — wenn schon Vergleich — eher wie ein Magnet, der, „mit Zwiebelsaft bestrichen, seine Anziehungskraft verliert, mit Bocksblut bestrichen, sie wiedergewinnt“ (vgl. 107-113). In den Augen des Illyriker war diese ganze Auffassung Platonismus und Pelagianismus, die mit Luther und mit der Bibel gleichermaßen in Widerspruch stehe. „Es war ein leichtes für Flacius, bei Luther Ausdrücke zu finden, die für die Substantialität der Erbsünde sprechen; die Gegner hatten es erheblich schwerer, in den Schriften des Reformators Belege für die entgegengesetzte Bezeichnung zu finden“ (114).

Gerade die Substanz-Akzidenz-Terminologie, die in der scholastischen Schultradition in einem zweifachen Sinne (als ‚praedicamentum‘ und als ‚praedicabile‘) zur Anwendung kam, hat viel gegenseitiges Mißverständnis in die damalige Kontroverse hineingetragen. Übrigens lag gerade dem Illyriker an ihr weniger als den Philippisten. „Er behauptete, zur Anwendung des Begriffes der Substanz gezwungen worden zu sein, und erklärte sich bereit, auf ihn zu verzichten unter der Voraussetzung, daß die anderen die entgegengesetzte Bezeichnung ebenfalls aus dem Spiele ließen“ (113 f.). Der mit der Weimarer Disputation ausgebrochene 20jährige Erbsündenstreit endete schließlich damit, daß Flacius seine führende Stellung in der lutherischen Theologie verlor und nachgerade vielfach wie ein Irrlehrer angesehen wurde. Wenn aber auch die Konkordienformel sich gegen die Formulierung des Illyriker entschied und diejenige Strigels billigte, so widerspricht dem nicht, daß „die Anschauung der Konkordienformel im übrigen der Auffassung des Flacius näher steht als derjenigen Strigels“ (112; vgl. dazu E. Schlink, *Theologie der Bekenntnisschriften*, München 1940, 78, Anm. 11).

Diese lehrgeschichtliche Feststellung weist über sich hinaus auf einen sachtheologischen Nachhall in der jüngsten protestantischen Kontroverse. Stellt sich doch z. B. Karl Barth in der Auffassung von der Erbsünde auf die Seite der verfehmten Substanztheorie, wenn man sie nur richtig im Sinne des Illyriker verstehe. Substanz habe er die Erbsünde genannt im Sinne einer theologischen Form der menschlichen Substanz, deren physische Form durch den Sündenfall weder verlorengegangen, noch auch nur verändert worden sei. „Wollte man sich dieser aristotelischen Terminologie bedienen, dann mußte die Sünde in der Tat die theologische Form der menschlichen *Substanz* genannt werden“ (Kirchl. Dogmatik III 2 [1948] 30; das deckt sich im wesentlichen mit den Darlegungen unseres Verf. 110 ff.; 270 ff.).

Die Sünde bewirkte nach Flacius eine Spaltung zwischen Gesetz und Evangelium, die schon im Pakt des Urstandes vorhanden waren, insofern das Gesetz nunmehr seinen Gnadencharakter verlor. Im Reich der Natur kann es zwar noch Gutes erzielen, ist aber für den sündig gefallenen, unerlösten Menschen nur noch tötende Macht, dazu bestimmt, die Sünde und Gottes Zorn zu offenbaren. In dieser seiner sekundären Funktion wird es aber nur im Lichte des Evangeliums erkannt. Wenn nun bei Flacius bald dem Evangelium, bald dem Gesetz die Priorität zuerkannt wird, so hat G. Moldaenke (*Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte* 9, 1936) darin einen oszillierenden Widerspruch sehen wollen, während unser Verf. meint feststellen zu müssen: „Die Vermutung Moldaenkes, es gebe bei Flacius zwei disparate Gedankenreihen über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium, erklärt sich daraus, daß ihm entgangen ist, daß Flacius im einen Falle nur von der heilsgeschichtlichen Funktion des Gesetzes, im anderen von der prinzipiellen und inhaltlichen Relation von Gesetz und Evangelium redet“ (201 f.).

Die Ausführungen über die satisfaktoriale Erfüllung des Gesetzes durch Christus (Kap. VI, 204-253) leiten über zur Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium in den beiden Momenten der Bekehrung: *contritio-fides*.

An der Gleichzeitigkeit von äußerer Freiheit und innerer Gebundenheit des Willens des Sünders hatte Melanchthon mit seiner Unterscheidung vom zweifachen Gebrauch des Gesetzes (*usus civilis* — *usus theologicus*) angesetzt. Der Tendenz der Philippisten, dem ‚*usus civilis*‘ eine größere Bedeutung für die Bekehrung zuzuschreiben und die Grenze zwischen den beiden Gebrauchsweisen des Gesetzes zu verwischen, trat der Illyriker scharf entgegen. Für ihn war die Unterscheidung der beiden Gebrauchsweisen „das eigentliche Problem der Heilsordnungslehre“ (275). Schließlich hat aber auch er, trotz seiner Ablehnung des Synergismus, „sich nicht aus dessen Fesseln freimachen können“ (299 Anm.). Der ‚*tertius usus legis*‘ betrifft das Verhältnis des bekehrten Menschen zu Gesetz und Evangelium. Er empfindet Lust am Gesetz, steht aber wegen der verbleibenden sündigen Konkupiszenz nicht nur unter seiner normierenden, sondern auch seiner immer noch anklagenden Funktion, obwohl das Gericht des Gesetzes beseitigt ist. Von der philippistischen Doppelung der Buße (*poenitentia legalis* — *poenitentia evangelica*) will Flacius ebenso wenig wissen wie von einer ‚*poenitentia perpetua*‘. „Die ‚*contritio*‘ des Gesetzes muß einen bestimmten Endpunkt haben. Die Buße darf nicht ewig dauern. Sonst gerät die evangelische Heilsgewißheit, der wichtigste Lehrpunkt, in Gefahr“ (290). Daß wir auch hier mitten in aktuellen innerprotestantischen Kontroversen stehen, wird — wie so oft in dem Buch — recht deutlich, durch gelegentliche eigene Stellungnahmen des Verf. bestätigt und durch Anmerkungen noch mehr verdeutlicht. Dem reichen Inhalt des Werkes dürfte allerdings für die Auswertung abträglich sein, daß das Druckbild innerhalb der langen Kapitel zwar Alineas kennt, aber mangels Teilüberschriften die Lektüre und das nachlesende Studium der einzelnen Partien erschwert.

Jos. Ternus S. J.

Mostaza Rodríguez, A., *El Problema del Ministro Extraordinario de la Confirmación. Estudio histórico-teológico canónico*. gr. 8^o (XX u. 386 S.) Salamanca 1952, Cons. Sup. de Invest. scient., Instituto ‚San Raimundo de Peñafort‘. Pes. 90.—

Wir haben hier die erste umfassende historische Arbeit über den Priester als Spender der Firmung. Der Verf. geht von der Praxis der alten Kirche aus und behandelt die Frage bis zu den neuesten Dekreten.

Naturgemäß leidet die Untersuchung der *frühen Zeit* neben dem Mangel an Quellen vor allem an der Unsicherheit, welche die enge Verbindung von Taufe und Firmung mit sich bringt. Selbst bei der Erlaubnis, die Gregor der Gr. im Brief an Januaris (Rouet 2294) den Priestern bei Abwesenheit des Bischofs gab, um sie für die vorherige Ablehnung zu „trösten“, bleibt diese Unbestimmtheit bestehen, besonders da es ja textkritisch nicht feststeht, ob „*baptizatos*“ oder „*baptizandos chrismate tangere debent*“, wie z. B. die Mon. Germ. Hist. lesen, von Gregor geschrieben wurde. Vom Mittelalter ab wird die Stelle freilich immer für die Firmung gedeutet und auch von M. so aufgefaßt.

Der Verf. schließt aus den frühen recht zahlreichen Verboten der Firmung durch den Priester, daß sie auch in der lateinischen Kirche *im 7.—9. Jahrh.* öfter in Übung gewesen sein muß. Von da ab haben die falschen Dekretalen, bes. Ps.-Eusebius, mit der strikten Behauptung der Ungültigkeit einer solchen Firmung, eine Wendung herbeigeführt. Man wird mit einer solchen Beweisführung vielleicht vorsichtiger sein müssen. Die Verbote können z. T. dadurch ihre Erklärung finden, daß solche Tendenzen etwa durch die Praxis der Ostkirche auch im Westen aufkamen. Wie weit sie praktische Bedeutung hatten, muß im Einzelfall wohl untersucht werden. So zeigt das Beispiel von Würzburg, wo das Verbot von 1329 im Jahr 1446 noch einmal wiederholt werden mußte, daß hier tatsächlich „nonnulli sacerdotes“ in Todesgefahr das Sakrament gespendet haben. M. setzt in seiner Grundrichtung, die in diesem Teil des Buches spürbar wird, offenbar voraus, daß die Praxis der Ostkirche die ursprüngliche war. Soweit wir liturgiegeschichtliche Quellen haben, scheint jedoch die Firmung im Zusammenspenden der beiden Sakramente dem Bischof zunächst vorbehalten gewesen zu sein, besonders da beide ja praktisch in seiner Anwesenheit gespendet wurden, von Notfällen der Taufe ab-