

Substanz oder Subjekt?

Artikel II: „De libero arbitrio“ der Formula Concordiae aus seinen historischen Grundlagen heraus interpretiert

I.

1. Es gehört zu den Merkmalen der theologischen Überlieferungsgeschichte von FC I, daß die gegensätzlichen Urteile, die sie prägen, sich in einem Punkt durchaus entsprechen. In aller Regel wird nämlich die dogmatische Zustimmung zu FC 1 mit einer Entschuldigung, die Ablehnung mit einem Tadel des M. Flacius, des Erneuerers des eben dort bestrittenen „Manichäismus“ verknüpft. Die auf die FC verpflichteten Orthodoxen verständigen sich schnell auf das *encomium Flacii* und begründen es mit der Erklärung, daß der Illyrer, den drohenden Synergismus zurecht bekämpfend, nur schlecht gesagt habe, was richtig gemeint war: die völlige Unfreiheit des Sünders, die reine Gratuität der Rechtfertigung; so von L. Hutter bis zu J. G. Walch¹. Wo aber die Meinung sich durchsetzt, aus dem Streit um die Erbsündenlehre sei wenig zu lernen, ja diese selbst bleibe ohne Sinn und Zweck, dort wird auch die Lehre des unsittlich-eifernden Flacius mit Verachtung gestraft; so noch H. Heppe².

Die sachliche Differenz der Standpunkte wird auch dort noch gering veranschlagt, wo die dogmatische Stellungnahme die Kritik historischer Projektionen einschließt. F. H. R. Frank erklärt sich mit SD I, 57 für die These der Akzidentalität der Erbsünde, behält aber den flacianischen Einwand vor, der Begriff des Akzidens sei nicht angemessen; W. Preger möchte die flacianische These der Substantialität der Erbsünde vorziehen: in einer solchen Fassung, die den Einwand von SD I, 42 berücksichtigt, daß die Schöpfung auch der Erbsünde voraus und zugrunde liege³. In dem Urteil O. Ritschls, die FC spreche material ganz gnesio-lutherisch von der Erbsünde, definiere sie aber formal inkonsequent als Akzidens, bekommt die oft wiederholte Beteuerung des Flacius und seiner Schüler, sie würden manichäisch mißverstanden, nochmals ihr Recht⁴. Sollte FC I in ihrer Abweisung der flacianischen Fassung der Erbsündenlehre am Ende doch sich selbst widersprochen haben?

Dies ist schon die These desjenigen Schülers Flacius', der es nach dem

Tode des Lehrers übernahm, die Entscheidung von FC I anzufechten und ihre Begründung zu widerlegen. Es handelt sich um *Christoph Irenaeus*, dessen Versuch den Titel führt: *Examen* Des ersten Artickels vnd des Wirbel Geists / Im newen Concordien Buch. Vnd Einfeltiger Beweis / das darinne der Artickel von der Erbsünde wider sich selbs ist / vnd sich selbs widerlegt. 1581⁵. Der groß angelegte Angriff des Irenaeus wurde von den mit der Apologie der Konkordienformel beauftragten Theologen so ernst genommen, daß *Th. Kirchner* eine Widerlegung entwarf, die dann von *N. Selnecker* ausgefertigt, 1583 separat gedruckt und dem Band der offiziellen Verteidigungsschriften eingefügt wurde. Ihr Titel lautet: *Refutatio Irenaej*. Gründlicher Bericht / auff das Examen M. Christophori Irenej / so er Anno 1581. wider den ersten Artickel deß Christlichen ConcordiBuchs / von der Erbsünde / durch offenen Druck außgesprenget: Vnd beständiger Beweiß / daß gemeldter Artickel in Gottes Wort noch starck vnd fest stehe. . . . Heydelberg . . . 1583⁶.

Im Blickwinkel der folgenden Zeit ist, neben den Akten der Weimarer Disputation von 1560 und dem Erbsündentraktat aus Flacius' *Clavis Scripturae S.* (1568), vor allem das *Examen* des Irenaeus die literarische Grundlage für die Auseinandersetzung mit dem „erneuerten Manichäismus“, weil es FC I bereits voraussetzt und ihr die Lehre des Flacius grob genug entgegengestellt⁷. Man darf erwarten, daß ein systematischer Vergleich zwischen Irenaeus' Kritik und Selneckers antikritischer Erläuterung des Artikels von der Erbsünde eine deutlichere Vorstellung davon gibt, ob der Unterschied beider Standpunkte tiefer greift als der zwischen angemessener und unangemessener Formulierung. Und wirklich, die beiderseitigen Thesen und Antithesen zeigen die Standpunkte in einem scharfen anthropologischen Gegensatz. Noch innerhalb eines soteriologischen Zusammenhanges zwar, markiert dies den kritischen Punkt, an dem das reformatorische Bekenntnis zur Rechtfertigung des Sünders in die neuzeitliche These der Selbstbestimmung des Täters übergehen kann. Doch zunächst zur Feststellung des Gegensatzes durch die historischen Gegner selbst!⁸

2. Sowohl Irenaeus als auch Selnecker erklären ihre Standpunkte als wirklichen Gegensatz und sehen in ihm nicht nur einen Lehrpunkt, sondern alle Glaubensartikel, Gesetz und Evangelium bekräftigt bzw. verleugnet⁹.

Die polemische Spitze der Beweisführung Irenaeus' zielt darauf, FC I als *Accidens Theologia* zu disqualifizieren. Die „Accidentzer“ sind diejenigen, „so des Menschen durch Adams Fall gantz verderbte Natur vnd Wesen / nach dem Fall außer Christo vnd der Gnaden / one Glauben vor der Widergeburt nach anklage des Gesetzes / nicht wöllen an vnd

für sich selbs böse / Sünde / das ist / vngerecht / dem Gesetz Gottes zuwider / ja die Erbsünde / Wurzel / vrsprung vnd Theterin aller andern Sünden sein lassen¹⁰. Irenaeus geht die Kritik an FC I daher in vier Schritten an: er begründet (1) die eigene These, daß die Erbsünde „des Menschen gantz verderbte Natur vnd Wesen / Leib / Seel / Hertz / Vernunft / Verstand / Wille / etc. sey“; widerlegt (2) die gegnerische These, daß zwischen der verderbten Natur des Menschen und der Erbsünde selbst ein Unterschied bestehe; destruiert (3) die vorgebliche Begründung dafür, daß die Erbsünde als Akzidens in Unterscheidung von Natur, Wesen und Substanz des Menschen gekennzeichnet werden könne; zeigt schließlich (4), daß die in FC I abgewiesenen pelagianischen und manichäischen Irrtümer auf diese selbst zurückfallen¹¹. Die taktische Absicht hierbei ist, den „Wirbel- vnd Schwindelgeist“ in FC I aufzudecken, nämlich den Selbstwiderspruch zwischen zugegebener Voraussetzung und zwingender, gleichwohl bestrittener Folgerung: Natur und Wesen des Menschen sei durch die Erbsünde völlig verderbt, die Erbsünde sei aber nicht dieser völlig verderbte Mensch selbst und als solcher, nicht dessen Natur, Wesen und Substanz¹².

Selnecker nimmt die flacianische These korrekt auf, um schlechthin zu bestreiten, daß „der Mensch sey wesentlich durch die Sünde verwandelt / also daß seine Natur durch Adae Fall zur Sünde selbst worden / vnd daß nunmehr deß Menschen Leib vnd Seel wesentlich Sünde / oder ohne allen Vnterscheidt die Sünde selbst sey. Zu solchem Gedicht sagen wir runder Nein“¹³. Den Unterschied zwischen „Illyrici Lehr von der Erbsünde / daß die ein Substantz sey“ und der Lehre seines Schülers, „die verderbte Natur sey one einigen Vnterscheid die Erbsünde selbst“, schätzt Selnecker dabei gering ein. Die in der veränderten Formulierung erkennbare Absicht sei, dem Verdacht auf Manichäismus, den die Verbindung von „Sünde“ und „Substanz“ auf sich zog, zu entgehen — ohne daß sich doch in der Sache etwas geändert habe¹⁴. „Vns ist auch nicht so viel am Wort *Accidens* oder Zufall / als an der Sachen selbst gelegen. Wann wir in der Sachen einig weren / vnd sie mit vns lehren / daß die Erbsünde eine tieffe Verderbung were der Natur / welches die Schrift lehret / vnd Lutherus mit der Schrift / etc. Vnd nicht die verderbte Natur selbst / . . . köndte deß Wort *Accidens* halber leicht Raht gefunden werden“¹⁵. Im Gegensatz hierzu bezeichnet Irenaeus den Menschen, dessen Erbsünde und dessen Natur oder Wesen dasselbe sind, mit dem Begriff *substantia*, ja erklärt dieses Wort zu einem, etwa dem *pure passive* der Rechtfertigungslehre gleichzustellenden *vocabulum confessionis*. Diesem immer noch manichäischen Standpunkt gegenüber sei es nötig, „Akzidens“ als Begriff der Unterscheidung zwischen der Erbsünde, der „Verderbung der Substantz oder Wesens

Menschlicher Natur“ und der „verderbten Natur deß Menschen selbst“ zu gebrauchen¹⁶.

Die beiderseitige Feststellung des sachlichen Gegensatzes ist unmißverständlich. Sie läßt gleichwohl und deutlich genug ein gemeinsames Motiv erkennen: eben die reformatorische Einschätzung der Erbsünde! Deren kontroverse dogmatische Formulierung muß dann aber von weiteren, je eigentümlichen Beweggründen bestimmt sein. Sie sollen im folgenden namhaft gemacht werden.

II.

1. Um bestimmen zu können, was die Erbsünde eigentlich ist, müssen nach Irenaeus zwei Voraussetzungen gemacht werden. Die erste Prämisse ist, daß das *Gesetz Gottes* der „eigentliche Sitz der Sünde“ sei, das Gesetz im Unterschied zum vernünftigen Urteil der Philosophen und Juristen nicht nur, sondern auch im Unterschied zum Evangelium, wie es in den Glaubensartikeln niedergelegt ist. Die Definition von Sünde überhaupt hat sich daher ausschließlich an 1 Joh. 3,4 auszurichten: Sünde ist „alles was dem Gesetz Gottes als der richtigen Norm vnd Regel des göttlichen Willens nicht gleichförmig / ehlich / gemess / sondern zuwider vnd entgegen ist“¹⁷. Die zweite Prämisse ist, daß das Gesetz alle Menschen und jeden Menschen *ganz* als *Sünder* verurteilt. „... das Gesetz halbiret / scheidet vnd theilet nicht / Es wil entweder den gantzen Du / das ist / den gantzen Menschen mit Leib vnd Seele / Hertz / Gemüt / Wille / sampt allen Krefften vnd Gliedern gerecht / dem Gesetz gleichförmig vnd gehorsam haben / oder strafft vnd verdampt den gantzen Menschen...“; denn in seiner Uneingeschränktheit stellt das Urteil des Gesetzes fest, „das vnser Natur vnd Wesen / Leib vnd Seel / gantz vnd gar verderbt vnd wider Gottes Gesetz feindselig strebe“ – so in Zusammenfassung von SD I, 6.31¹⁸. Das besagt insbesondere, und auch hierin kann sich Irenaeus auf SD I, 5f. 11 beziehen, daß der Sünder nicht erst im Blick auf getane Taten, sondern schon im Blick auf das darin tätige Wesen verklagt wird. Dies ist der entscheidende, oftmals wiederholte Gesichtspunkt: Das Gesetz lehrt nicht allein die „Erkenntnis der wirklichen Sünden / als der bösen Fruchten / sondern auch der Erbsünde / als des bösen Baums / Wurtzel / Vrsprung vnd Theterin aller andern Sünden / nemlich der durch Adams Fall gantz verderbten Natur vnd Wesen des Menschen“¹⁹. Weil es vor dem Gesetz unmöglich ist, zwischen Tat und Täter zu unterscheiden, gibt es keine Ausnahme von der Lutherschen Regel, daß zwischen Sünde und Gerechtigkeit „kein mittel oder gedrittes“ möglich ist²⁰.

Irenaeus verknüpft diese beiden Voraussetzungen nun in folgender Weise: Ist Sünde alles, was wider das Gesetz geht, ist aber die verderbte Natur des Menschen wider das Gesetz, „so muss ja freylich solch vnser gantz verderbte vnd dem Gesetz widerstrebende Natur vnd Wesen Sünde sein. Nun kann vnser gantz verderbte vnd dem Gesetz widerwertige Natur vnd Wesen / zu förderst die verkerte Seele oder böses / vnartiges Hertz nicht wirkliche Sünde / sondern muss die Erbsünde / Tichterin vnd Theterin aller wirklichen Sünden sein“. Der Sünder als ganzer Mensch, und das bedeutet: von Grund auf behaftet, ist die Sünde selbst: *totus homo est peccatum*²¹. Dieser zwingenden Folgerung weicht FC I aus, wie schon der verräterische Umstand zeigt, daß eine ausdrückliche Definition der Erbsünde dort vermieden wird; sie verwickelt sich daher in unlösbarem Widerspruch gegen ihre eigene Voraussetzung der völligen Verderbtheit der menschlichen Natur²².

Der springende Punkt dieses Schlusses zeigt sich in der regelmäßigen Formel, daß die menschliche Natur „Sünde / das ist vngerecht / dem Gesetz zuwider . . .“ sei²³. Für die Gleichsetzung „Sünder“ bzw. „sündige Natur“ und „Sünde“ gibt es zwei wichtige Gründe. Der eine Grund liegt in dem biblischen Sprachgebrauch, die Sünde als „Fleisch“, „alter Adam“, „steinernes Herz“, „heidnischer Mensch“ usw., zu bezeichnen; Irenaeus weist beharrlich darauf hin, daß auch die Theologen der FC die Gleichwertigkeit solcher Wörter mit dem Wort „Erbsünde“ annehmen. Jene *verba substantialia* meinen aber sicher kein Akzidens am Menschen, sondern soviel wie eben „Substanz“ oder „der Mensch selbst“²⁴. Der andere Grund liegt in jenen Glaubensartikeln, die SD I, 34–49 für die Unterscheidung der Substanz des Sünders und der Erbsünde anführt, die Irenaeus nun aber im Sinne ihrer Gleichsetzung analog formuliert.

Wenn das Gesetz den ganzen Menschen von Grund auf verklagt, dann muß man annehmen, daß im Falle Adams, durch den diese Lage eingetreten ist, aus dem Geschöpf Gottes eine von Grund auf, also wesentlich böse Kreatur geworden ist, identisch mit ihrer Sünde: *idem non potest discerni a seipso*²⁵. Wie dies „Bild Adams“, diese „Teufels Larve“ war daher auch das „Bild Gottes“, das im Sündenfall „gestorben“ bzw. „ermordet“ worden ist und an dessen Stelle sie nachfolgten, ununterscheidbar und wesentlich der Mensch selbst²⁶. In gleicher Weise bedeutet die Erlösung von der Sünde die Neuschaffung der selbst zur Sünde gewordenen Natur; in der Taufe werden nicht bloß anhängende Akzidentien abgesondert und bestimmte Qualitäten gewechselt, sondern es wird ein neues Herz, ein anderer Mensch, die ganze Person wird neu geboren: Es beginnt eine wesentlich neue Kreatur²⁷. Die Auferweckung, in der dieser Anfang dann „vollzogen“ wird, bedeutet wiederum nicht, daß

aus einer bleibenden Natur die Sünde endgültig ausgefegt würde, sondern vielmehr, daß der Mensch „*essentialiter* vnd *realiter*“ neu geschaffen wird. Weder die Erbsünde noch eine andere Substanz wird aufstehen, wie das Dilemma in SD 1,47 will, sondern die Teufelslarve oder das nur „stücklich“ restituierte Bild Gottes wird vollständig, nämlich in einen von Natur und Wesen grundguten Adam verwandelt²⁸.

Das Grundmuster dieses heilsgeschichtlichen Argumentes ist klar. Seine systematische Funktion kommt in der Forderung zum Ausdruck, nicht zwischen der Natur des sündigen Menschen und seiner Erbsünde selbst zu unterscheiden, sondern zwischen dem Menschen *vor dem Fall* als einer wesentlich guten Kreatur und dem Menschen *nach dem Fall* als einer wesentlich bösen Kreatur. Denn Natur, Wesen und Substanz ist nicht durch die Erbsünde, wie FC I irrtümlich meint, sondern durch Adams Fall verdorben worden und *ist* eben die Erbsünde, der grundböse „Stambawm“²⁹. Irenaeus verlangt die wesentliche Unterscheidung menschlicher Naturen vor dem Fall, nach dem Fall, nach der Taufe und nach der Auferweckung voneinander, weil sie jeweils unmittelbar identisch sind. Die gleichwohl geschehenden Übergänge müssen dem entsprechend als *wesentliche Verwandlung* verstanden werden, denn die Veränderung des Menschen selbst, ganz und von Grund auf, ist die Veränderung der Natur, des Wesens, der Substanz des Menschen³⁰.

In der christologischen Formulierung des soteriologischen Gegensatzes wird dieses Grundmuster bestätigt. Aus der allgemeinen Annahme der Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi zieht Irenaeus die eigentümliche Konsequenz, daß zwischen der menschlichen Natur überhaupt und der der Person Christi kein bloß akzidenteller Unterschied, sondern ein *essentielle discrimen* besteht. Denn im Unterschied zu der wesentlich ungerechten Natur der Kinder Adams ist Christi menschliche Natur von Grund auf gerecht, nicht Täterin von Sünden, sondern das dem Gesetz gleichförmige Bild Gottes oder die Erbgerechtigkeit selbst. Darum ist das Amt Christi nicht, ein unterschiedenes Akzidens, sondern, die Erbsünde selbst zu erlösen. Christus hat es dabei nicht mehr mit seinem eigenen, sondern mit dem zum *opus Sathanae* gewordenen Werk zu tun³¹.

2. Das „Ich selbst“, in das der Mensch durch das Gesetz gebracht wird, ist eine ununterscheidbare, Tat und Täter zusammenschließende Einheit. Dies schreibt Irenaeus mit den Begriffen Natur, Wesen, Substanz fest. Dies vorausgesetzt, muß jede Unterscheidung im Menschen, die auf der Ebene dieser Begriffe getroffen wird, als eine Unterscheidung vor dem Gesetz erscheinen, die das Unterschiedene dem Urteil des Gesetzes entziehen will.

So ist der wichtigste Einwand begründet, den Irenaeus gegen die „neuen

Distillirer / Scheider vnd Theiler“ vorbringt: „... in dem die Concor-
 disten sampt jren Accidensbrüdern leren / Die Erbsünde ist ein vn-
 terschieden *Accidens* an der Natur / so leren sie eben wie die Pelagianer
 vnd Sophisten / die Natur sey an jr selbs noch gut“³². Das falsche Lob
 des Schöpfungswerkes in SD I,2f.33 und die Verkleinerung der Sünde
 „allein auff ein *Accidens*, oder aber auff des Menschen Natur vnd We-
 sen vmb eines vermeynten vnterschiedenen / anklebenden *Accidens* wil-
 len“ in SD I,57.61 bzw. 31f. führt unvermeidlich zu dem Ergebnis, daß
 eine sich stets gleichbleibende Natur „von Tittel vnd Schuld der Sünden
 los / quit vnd frei gesprochen / das auch Gott der Natur nach dem Fall /
 wie sie an jr selbs ist / nicht feind sey“³³. Gilt die Regel, daß zwischen
 Gesetzeswidrigkeit und Gesetzesförmigkeit kein Mittleres gegeben ist,
 so besagt das „aristotelische Adiaphoron“, das mit der Unterscheidung
 der Natur selbst eingeführt wird, nicht weniger als die schwärmerische
 „an jr selbs Gutheit der Natur“. Das akzidentelle Verständnis der Erb-
 sünde verkleinert mit der Sünde zugleich das Evangelium, denn die so
 entschuldigte Natur bedarf der Gnade um Christi willen nicht mehr³⁴.
 In der polemischen Wendung versucht Irenaeus nicht nur, Pelagianismus
 in FC I nachzuweisen, sondern auch, den gegen die flacianische Lehre
 ausgesprochenen Vorwurf des Manichäismus gegen FC I selber zu kehren,
 und dies mit ein und derselben Begründung. Denn die neuen Pelagianer,
 denen „die Erbsünde jetzt ein Mangel / Feil / Gebrechen / Wunde /
 Krankheit / bald nur ein vnterschieden an der Natur steckendes *Acci-*
dens, Qualitet / oder ein eyngegossen Gifft / beygebrachtes Philtrum /
 Toxicum / Bulltranck / oder ein anklebender Vnflat sein“ muß, sind
 zugleich die neuen Manichäer, „mit jrer vermeynten *Commixtion*, *Sepa-*
ration, Vermischung vnd wider Absonderung oder Ausfegung eynes ver-
 meynten vom Teufel in des Menschen Natur / geschmiessenen Vnflats
 oder mit der Natur vnterschiedener vermengter Gifft“³⁵. Die Voraus-
 setzung, unter der diese, der FC zugeschriebenen „Manichaeopelagian-
 schen Grillen“ in der Tat als ein und derselbe Irrtum erscheinen, ist das
 Verständnis der akzidentell gekennzeichneten Erbsünde als „ein etwas“
 und „ein vnterschieden / selbstendig böse ding“³⁶. Auf dieser Grundlage
 kann Irenaeus zeigen, daß die Erbsünde durch ihre Charakterisierung
 als Akzidens sowohl als „fremde Substanz“ überschätzt wie auch „vnt-
 er den Henden“ als „pur lauter Nichts“ unterschätzt ist³⁷.
 Auf der einen Seite erklärt Irenaeus, bei der Unterscheidung von *Dei*
opus et creatura und *diaboli opus* in SD I,2f. handle es sich um zwei
 gleichartige Glieder, nämlich um „zwei vnterschiedene selbstendige
 dinge / deren eines in dem andern vnterschiedlichen / vnd für sich selbs
 etwas sey“, m. a. W. um „zweyerley widerwertige Geschöpf“³⁸. Die
 Theologen der FC bezeichnen die Erbsünde ja selbst als böses Ding, wi-

derwärtige Art, Gift usw.; dies alles kann „nicht *Nihil Negatiuum*, sondern (muß) etwas *reale materiale, positium* oder . . . was *existens* vnd wesentlich sein“³⁹. Vor allem aber schreiben sie der Erbsünde zu, gegenüber der von ihr unterschiedenen Natur verunreinigend, vergiftend, verderbend wirksam zu sein. „Vnd mus jnen die Erbsünde auff gut Manicheisch *Malum corruptens*, vnd nicht *corruptum* / das böse sein“⁴⁰. In der Konsequenz läßt sich das Akzidentelle selber substantiell beschreiben: „Hie hörestu / das die *Accidensschwermer* die Erbsünde / für ein sonderliches / vnterschiedenes / lebendiges Ding oder Wesen in vnserm lebendigen Wesen halten / Vermischen also oder vermengen auff gut Manicheisch / zweyerley lebendige vnd widerwertige Wesen in vnd mit einander“⁴¹.

Auf der anderen Seite legt Irenaeus die Vorstellung von SD I,39,45, die in der menschlichen Natur wohnende Erbsünde könne von dieser wieder abgesondert werden, auf den Begriff des *separabile accidens* fest. Für dieses „zu- vnd abfellige ding an der Natur“ aber gilt: „ein *Accidens* ist nicht / lebet nicht / wil nicht / wircket nicht / widerstehet nicht / wüet vnd tobet nicht / nimpt einen Menschen nicht gefangen / sondern ist ein todt Krafftlos ding“⁴². Das Akzidentelle, durch seine einfache Unterschiedenheit vom Substantiellen charakterisiert, ist etwas ganz anderes als der Sachverhalt, daß die Erbsünde den Herzensgrund, die Person selbst verdirbt. „Akzidens“ und „Qualität“ sind „viel zu schlimme vnd geringe Wörter / das damit die Erbsünde als das größte vnd eusserste Vbel / könnte oder solte nach notturfft beschrieben vnd erreicht werden“⁴³. Als ein geringes, an der Natur klebendes Akzidens ist die Erbsünde als etwas Nichtiges ausgelegt – sollte es aber ernst gemeint sein, daß das in der Natur hängende Akzidens diese selbst überwältige und zur Sünde zwingt, so ist es wiederum manichäisch mißverstanden. Man macht dann ein „nichtiges / vnuernünftiges *Accidens* oder todes ding / so vom Teufel herkommen sol sein / mechtiger / krefftiger / gewaltiger / denn des Menschen vernünftige Natur / Wesen / Seele / so von Gott geschaffen vnd herkömpt / an jm selbs ist / welchen Schwarm sie weder in der *Physica* aus Aristotele noch in der *Theologia* aus Gottes Wort erhalten können“⁴⁴.

3. Es ist folgerichtig, daß Irenaeus' Kritik des Akzidens in die summarische Forderung mündet, auf dieses falsche, schädliche Wort völlig zu verzichten; nicht bloß deshalb, weil es der biblischen und der kirchlich rezipierten Sprache fremd, sondern auch, weil es für den Ausdruck des Sachverhaltes, den die Erbsündenlehre meint, in jeder Hinsicht untauglich ist⁴⁵. Diese Forderung leidet nun freilich an dem Mangel, daß sie einen Akzidensbegriff unterstellt, der offensichtlich nicht derjenige ist, der in SD I,54 in Kontradistinktion zum Begriff der Substanz definiert

wird: *quod non per se subsistit, sed in aliqua substantia est et ab ea discerni potest*. In der Tat will Irenaeus im Gegensatz zu dieser Definition, die er für unsicher hält, bei der „alten, allgemeinen philosophischen Beschreibung“ bleiben: *Accidens est, quod potest adesse uel abesse, praeter subiecti corruptionem*⁴⁶.

Es ist freilich weder zufällig noch böswillig, daß Irenaeus den in SD I,54 definierten Akzidensbegriff ignoriert. Seine reduzierte Fassung ist sichtlich das Pendant eines Substanzbegriffes, der die Unterscheidung des Akzidentellen nur im Sinne des die Substanz selbst nicht berührenden Äußerlichen zuläßt. Daher bestreitet Irenaeus den theologischen Gebrauch jedes Akzidensbegriffes, der die allgemeine, einfache Alternative voraussetzt: *quicquid est, aut substantia (est) aut accidens*. Akzidens ist und bleibt dann Akzidens im „ursprünglichen“ Verstande, bleibt somit theologisch dunkel: „... man deute vnd beuge / glossire vnd declarire es gleich aus der Schrift wie man wölle“⁴⁷. Mit dem Akzidensbegriff muß daher auch die Kontradistinktion ausgeschieden werden, die seine Definition erst begründet. Nicht nur, daß sie auch philosophisch unklar ist; sie erlaubt das häretische Verfahren, *accidens pro substantia* einzusetzen, was im Blick auf die Erbsündenlehre besagt: dem Urteil des Gesetzes bloß einen Teil statt das Ganze auszuliefern⁴⁸.

Im Zuge dieser Argumentation weist Irenaeus auf die philosophischen Begriffe hin, die oberhalb der Alternative von Substanz und Akzidens liegen. Als Beispiel eines solchen Transzendens wählt er charakteristischerweise *bonum* und setzt diesem *malum* gegenüber. So ist es möglich, auch den Substanzbegriff von SD I,55 zu korrigieren und an die Stelle der Kontradistinktion von Substanz und Akzidens die von guter und böser Substanz zu setzen⁴⁹. Auf der Grundlage einer solchen Unterscheidung kann die Äußerlichkeit des Akzidentellen, die Irenaeus' eigene Definition meint, als diejenige bezeichnet werden, die den Wirkungen oder Taten von Substanzen eignet. In diesem Sinne könnte sogar die Erbsünde dort, allerdings nur dort, ein Akzidens genannt werden, wo sie „sich begeben / zugetragen / da die Natur noch vnuerrückt war“⁵⁰. Hat sich freilich diese Natur einmal verwandelt, so sind zwar ihre sündigen Taten akzidentell, aber die „Sünde in vns“, aus der sie kommen, ist „nicht ein Werck / That (oder Accidens) sondern vnser gantz (verstehe verderbte) Natur und Wesen selbs“⁵¹. Die Auslegung der Lutherschen Rede von natürlicher, wesentlicher, substantieller Sünde durch SD I,52f. muß darum rundweg abgelehnt werden. Substanz zu verstehen als *concretum seu subiectum*, besagte soviel wie die Auffassung, daß deren erbsündliche Verderbnis nicht substantivisch, sondern adjektivisch, d. h. als Akzidens in ihr, die Erbsünde selbst aber als *res corrumpens* zu deuten sei. Wenn nun nicht eine fremde Substanz nach Art der Manichäer

eingeführt werden soll, muß diese *causa efficiens* im Menschen selbst, nämlich wo er Täter ist, gesucht werden. Täter kann aber nur die (sündige) Substanz sein, die darum die Erbsünde selbst ist⁵². Der Unterschied des Akzidentellen, den die Erbsündenlehre allein zulassen kann, ist der zwischen der Tat und dem Täter, der sie hervorbringt.

III.

1. Selneckers Verteidigung der FCI legt ihr ganzes Gewicht auf den Nachweis, daß „deß Concordi Buchs Grundt von diesem Artickel / was die Erbsünde sey / stehet weder auff der Abtheilung der Substantz vnd zufelliger Dinge / noch auch auff dieser oder jener Beschreibung / was *accidens* sey vnd genennet werde“, sondern auf „der Schrift Aussage“ und auf „den Artickeln vnsers Christlichen Glaubens / von der Schöpfung / Menschwerdung / Erlösung / Heiligung vnd Auferstehung dieses Fleisches“. Die Widerlegung des Irenaeus aus der Sache selbst, „daß die verderbte Natur deß Menschen die Erbsünde selbst nicht sey / sondern daß ein Vnterscheidt sey zwischen der verderbten Menschlichen Natur Substantz oder Wesen / vnd zwischen der Erbsünde selbst“⁵³, befaßt sich daher nur am Rande mit der Unterstellung eines der Erbsündenlehre in FCI fremden Akzidensbegriffes. Irenaeus' eigene Definition, dieselbe, die schon Melanchthon aus der Dialektik ausgeschieden hatte und die schon in „Vom Flickwerck Irenaej“ (1572) auch für theologisch unbrauchbar erklärt worden war, ist selbstverständlich „zu geringe“, um die Wirksamkeit der Erbsünde auf die menschliche Natur selbst zu benennen. „Dann die heilige Schrift vnd tägliche Erfahrung bezeugt / daß durch diesen bösen Zufall Menschlich Natur vnd Wesen ganz verderbt seyn“⁵⁴. Allerdings ist dann, wenn das Akzidens begrenzt wird auf „ein solch Ding / das da kan bey oder vom Wesen eines Dings ohne deß Wesens Verderbung seyn“⁵⁵, der Pelagianismus schon eingeschlossen, der hernach im angeblichen Gebrauch dieses Begriffes entdeckt wird. Das ist jedoch keineswegs unvermeidlich.

Die akzidentelle Unterscheidung der Erbsünde von der menschlichen Natur selbst konkurriert dann nicht mit der Notwendigkeit des *exaggerare peccatum*, die im Blick auf die Aussagen der Schrift über den Sünder feststeht, wenn sie die Wirksamkeit dieses Akzidens gegenüber seiner Substanz auszusagen erlaubt. Daß dies sehr wohl möglich ist, zeigt in unverdächtig Weise Luthers Beschreibung der Erbsünde mit Ausdrücken für akzidentelle Beschaffenheit, wie *qualitas in subiecto* oder *habitus*. Wie Luther läßt auch FCI keinen Zweifel daran, daß diese Qualität die menschliche Natur ganz und von Grund auf bestimmt: „ein solcher schrecklicher Schade / Qualität oder Vnart / die durch keine blosse Crea-

tur vberall kan abgeschafft vnd geheilet werden⁵⁶. Ihr akzidenteller Charakter schließt keineswegs aus, daß sie dem Sünder „wesentlich“ und „natürlich“ in dem Sinne ist, daß er sie durch die natürliche Geburt überkommt und bis zum Tode behält. Obwohl daher *de essentia hominis*, ist die Erbsünde doch nicht *ipsa essentia hominis*, das „Wesen für oder an sich selbst“. Als Akzidens ist die Erbsünde von der menschlichen Natur nicht bloß unterschieden, sondern zugleich mit ihr selbst verbunden. Der Verdacht auf Pelagianismus ist daher gegenstandslos⁵⁷.

So wenig die Erbsünde durch ihre Kennzeichnung als Akzidens verkleinert wird, so wenig wird sie „manichäisch“ vergrößert, wenn damit etwas Unterschiedenes bezeichnet ist, das als solches nicht für sich und außerhalb dessen subsistiert, von dem es unterschieden wird. Die Kennzeichnung der Erbsünde in diesem Sinne besagt, daß sie weder etwas im Menschen noch etwas außerhalb des Menschen für sich Bestehendes, auch nicht im eigentlichen Sinne etwas Geschaffenes, mithin in keinem Sinne „selbständige Substanz“ ist. Der Vorwurf manichäischer *commixtio boni et mali*, als wäre die Erbsünde eine fremde Natur in der Natur des Menschen, ist daher gegenstandslos. Als Akzidens ist die Erbsünde immer nur als *in substantia* unterscheidbar gegeben⁵⁸. Die substantivischen Bezeichnungen der Erbsünde als Gift, Unflat usw., auf die Irenaeus sich beruft, haben gewiß die Bedeutung, die Wirksamkeit der Erbsünde im Menschen zu beschreiben. Es sind aber figürliche Reden, die nicht „*simpliciter* oder *eygentlich*“ zu verstehen sind. So „nimpt man Gleichnissen von den *Substantiis*, vnd accomodiert sie *ad accidentia*, das ist / auff zufällige Dinge / vnd erfolgt doch keines Weges / daß die zufälligen Dinge darumb als baldt Wesen oder Substantz seyn müßten“⁵⁹.

2. Selnecker gibt eine dreifache biblische Begründung für die Unterscheidung von *natura corrupta* und *corruptio*: „ob wol die heilige Schrift den Erbschaden exaggeriert vnd groß machet“, redet sie (1) davon mit Wörtern, die nicht Wesen und Natur, sondern einen „Mangel“ und eine „gegenwertige Boßheit“ der Natur bezeichnen; zeigt (2) an, daß er „von der Natur abgethan vnd außgefegt / die Natur aber an jhr selbst bleiben / verkläret vnd selig werden“ soll; gebraucht (3) solche Wörter, welche die menschliche Natur als *subiectum* beschreiben, in dem die Sünde als *vitium*, *qualitas* einwohnt. Der Unterschied zwischen dem Sünder und „seiner“ Sünde ist gerade in jenen biblischen Aussagen eingeschlossen, die alle Menschen und jeden Menschen ganz und von Grund auf als Sünder, nämlich als sündig, ungerecht, verderbt bezeichnen⁶⁰.

Das wichtigste Argument des Irenaeus, die Schrift rede vom Sünder in substantivischen Wörtern, ist als solches richtig. Gleichwohl folgt daraus nicht, daß „Sünder“ bzw. „sündig sein“ und „Sünde“ dasselbe seien. Denn „Fleisch“, „alter Adam“, „Sünder“ sind *vocabula concreta*, d. h.

„solche Wörter / so zwey Ding begreifen / nemlich die verderbte Substantz / Natur oder Wesen deß Menschen vnd die Verderbung / so darinnen ist“⁶¹. Dies gilt auch dort, wo etwa Luther solche Wörter nicht *concretive seu adiective*, sondern *abstractive* gebraucht und z. B. den ganzen Menschen „Sünde“ nennt; gegen Irenaeus’ Zitat steht schon Luthers eindeutige Selbstausslegung, daß der Gebrauch eines Abstraktum für ein Konkretum eine verstärkende Redefigur sei⁶². Die Vernachlässigung des Unterschiedes zwischen dem Konkreten und dem Abstrakten hat die schwerwiegende Folge, daß Irenaeus die Definition der Erbsünde nach 1 Joh. 3 mißdeutet und sie zu Unrecht als Prämisse in dem Schluß einsetzt, daß der ganz und von Grund auf gesetzeswidrige Mensch die Erbsünde selbst sei. Denn die „Ungesetzlichkeit“, die dort die Sünde definiert, ist nicht genau dasselbe wie: „alles was dem Gesetz zuwider ist“. Letzteres wird dann nicht schlüssig gebraucht, wenn die spezifische Differenz zu ersterem, nämlich die einfache Allgemeinheit, übersprungen, wenn also der Unterschied zwischen dem adjektivischen „ungerecht (sein)“ und dem substantivischen „Ungerechtigkeit“ bzw. zwischen dem abstraktiv *ἀνομία*, *corruptio* usw. und dem konkretiven *quiddam ἀνομιον*, *corruptum*, *corrupta natura* usw. nivelliert wird⁶³.

Zurecht sieht Selnecker die Regeln schon der trivialen Dialektik mißachtet, wenn „*adiectivum & substantivum*, das ist / die Natur oder Wesen selbst / so verderbt ist / vnd die Verderbung derselben . . . in einander vermengt werden“⁶⁴. Aber dies ist nicht das wichtigste Argument. Der eigentliche Anstoß wird daran genommen, daß Natur, Wesen, Substanz selbst unerkennbar und ihre Differenz zum Konkreten überhaupt ununterscheidbar wird. Handelt es sich um den „Sünder“, so kann gar nicht mehr gesagt werden, daß und inwiefern er „Geschöpf“ ist. Wäre nämlich die Sünde der sündige Mensch selbst, so müßte sie entweder dessen *essentialis forma* oder Leib und Seele, oder Teile derselben sein, oder dessen *proprium*, oder dessen *differentia specifica (constituens rem differentem)*. Dies alles aber ist unmöglich: „die Erbsünde kan nicht die wesentliche Form deß Menschen seyn / dadurch er ein Mensch ist / vnd von andern Creaturen vnterscheiden wirdt. Als daß Leib vnd Seele im Menschen mit einander vereyniget / eine Person machen / oder daß der Leib seine eigene Form hat / die Seele auch jhre Form vnd Art. Dann diese Dinge alle sind von Gott selbst also erschaffen“⁶⁵. Zu diesem Argument aus der Schöpfung kommt das aus der *Erlösung*, und beide Gesichtspunkte gehören sachlich zusammen. Denn die Sünde, von der der Mensch erlöst werden soll, ist unbestrittenermaßen nicht das Ursprüngliche; wären also die Dinge, „die vor dem Fall gewest / ehe die Sünde war“, die Sünde selbst, so „müßte die Sünde gewest seyn / ehe sie ge-

wesen / oder ehe Adam gesündigt“⁶⁶. Die neue Gerechtigkeit aber, die der Erbsünde folgt, wenn der Mensch in Taufe und Bekehrung anfangsweise und in der Auferstehung gänzlich erlöst wird, folgt „in dem einigen vnd bleibenden Menschen“, nämlich in jenem „*Individuum* oder *Creatur*“, an der diese Veränderung geschieht, und diese Veränderungen selbst sind als solche, nämlich einander folgende, „nicht wesentliche / sondern zufällige Formen“⁶⁷.

Die Alternative zu der Annahme eines kontinuierlichen Subjekts von Veränderung und Gegensätzen, die flacianische Hypothese wesentlicher Verwandlung, ist daher doppelt unmöglich. Hat die menschliche Natur im Sündenfall ihre alte Wesensform verloren und eine neue Wesensform übernommen, so ist einmal ihre geschöpfliche Verfassung zerstört. Denn es ist „vnzweifelhaftig / daß wann *essentialis forma* eines Dings / dadurch es also ist vnd besteht / auffhöret / vnd eine andere wesentliche Form erfolgt / daß ein solch *Individuum* nicht bleibe / sondern gantz vergehe“⁶⁸.

Ein wesentlich in eine andere *species* verwandelter Adam wäre nicht mehr dasselbe Individuum, nicht mehr *idem numero*, denn die individuelle Fortdauer beruht auf der „vorigen Substantz Leibs vnd der Seelen“⁶⁹. Es könnte überhaupt nicht mehr gesagt werden, worin das neue Geschöpf mit dem, an dessen Stelle es tritt, verbunden ist: Das Urteil des Gesetzes ginge das Individuum gar nichts an, dessen Sünde die angebliche Verwandlung verursacht hätte. Ebenso unbetroffen bliebe der Sünder von der Erlösung und von der Auferstehung – „so müste folgen / daß vier Adam gewest . . .“⁷⁰.

Besonders deutlich zeigt die christologische Begründung der Figur wesentlicher Verwandlung, daß die Erbsündenlehre ihren Sinn verliert, wenn sie aus dem Zusammenhang mit der Lehre von der Schöpfung und von der Erlösung fällt. Irenaeus' These des wesentlichen Unterschieds der menschlichen Natur Christi von der der Kinder Adams ist nur unter der Voraussetzung konsequent, daß der Unterschied zwischen einer gesetzesförmigen und einer gesetzeswidrigen menschlichen Natur als wesentlicher, substantieller Unterschied bezeichnet werden darf. Dies aber ist dann falsch, wenn es das Amt Christi ist, der Bruder der Sünder zu werden und seine Brüder von der Sünde, die deren Natur „eyngenommen“ hat, zu befreien⁷¹. Dann kann man keinesfalls sagen, daß Christus die Erbsünde erlöst habe, daß Gott der Erbsünde gnädig sei oder daß die Erbsünde getauft und selig werde⁷².

In diesem systematischen Zusammenhang kann das Verdikt des *Manichäismus* genauer erklärt werden. „Manichäisch“ muß die flacianische Erbsündenlehre insofern heißen, als sie den Sündenfall zu einem Schöpfungsakt erhebt. Nichts anderes bedeutet die Hypothese vollständiger

i. S. von essentieller Transformation des Menschen nach Natur, Wesen oder Substanz⁷³. Der Vorwurf meint nicht, daß eine zweite, fremde Substanz eingeführt würde (was Irenaeus in der akzidentellen Unterscheidung der Erbsünde als Manichäismus tadelt), sondern moniert, daß die Erbsünde als die „selbständige Substanz“, die sie ist, wenn die Erbsünde die menschliche Natur selbst geworden ist (und diese kann gewiß nicht ein Akzidens sein), den Teufel zum Urheber hat. „Dann newe wesentliche Form oder Gestalt machen / ist ein Werck / das niemandt thun kann / als der Allmächtige Gewalt hat. Thuts nun der Sathan / so muß er / jrem Dichten nach / Allmächtige Gewalt haben. Hat er Allmächtige Gewalt / so muß er auch Gott vnd ein Schöpffer seyn“⁷⁴.

3. Wenn es richtig ist zu sagen, daß Gott den Sünder nicht nur verdammt, sondern auch heilt, dann ist es unerlässlich, diesen selbst als etwas ‚Zusammengesetztes‘ zu verstehen und innerhalb dessen zu unterscheiden: Unbeschadet der Totalität und der Radikalität, in der dieses Konkrete durch das Urteil des Gesetzes es selbst wird, bleibt in seinen Veränderungen im Fall, in der Erlösung und in der Auferstehung, sein Wesen, seine Natur, seine Substanz als solche, theologisch ausgedrückt, das Geschöpf als solches, bestehen. Selnecker folgert daraus, daß diese Substanz „nicht *simpliciter* an vnd für sich selbst / als eine Natur vnd Geschöpff wider Gottes Gesetz streitet: Sondern von deß wegen / daß sie durch die Erbsünde durch vnd durch verderbt ist“⁷⁵. Damit ist gesagt, daß der Gegensatz zwischen Gesetzesförmigkeit und Gesetzeswidrigkeit kein solcher ist, der für das Wesen des Menschen konstitutiv wäre. Es ist aber nicht gesagt, daß die Natur des Menschen an sich als Mittleres zwischen Sünde und Gerechtigkeit stünde – die Natur selbst sündigt, ganz und von Grund auf. Denn die Unterscheidung von *vitium* und *subiectum in abstracto* hindert keineswegs, vom Sünder, „vom gantzen Menschen vnd seiner Verderbung *in concreto* zugleich“ zu reden⁷⁶. Die Regel vom ausgeschlossenen Mittleren bezieht sich auf das Konkretum, in dem die Gegensätze statt haben können; die Alternative ist also nicht die von Natur oder Erbsünde, sondern die von Erbsündigkeit oder Gerechtigkeit der menschlichen Natur⁷⁷.

Dieser Position scheint Irenaeus selber nahezukommen, wenn er neben die essentielle Unterscheidung der verschiedenen menschlichen Naturen die schon von Flacius gebrauchte Unterscheidung einer *consideratio hominis Physica* und einer *consideratio Theologica* stellt. Die Aussagen über die Selbigkeit von Erbsünde und menschlicher Natur bzw. über die essentielle Differenz dieser Natur gegenüber der Natur vor dem Fall sollen danach in geistlicher, nicht aber in natürlicher Hinsicht gelten. So ist das Geschöpf nach dem Fall die Sünde selbst nicht *respectu creationis*, sondern

respectu lapsus, corruptae materiae vel naturae, weil es die sündige Natur nicht *ex creatione*, sondern *ex lapsu et corruptione* hat. Der in der Fortpflanzung weiter ergehende Segen Gottes trifft i. U. zum schaffenden Segen böse Menschen an⁷⁸. In gleicher Weise ist die vollständige, wesentliche Verwandlung des Menschen in der Auferstehung eine geistliche Verwandlung desselben Individuums, das dann als grundguter Täter gesetzesförmig von Natur sein wird. Der Vergleich dieses neuen Adam mit einem zerbrochenen und ganz neu geformten Gefäß zeigt, daß die Selbigkeit und Güte der Kreatur, von der Irenaeus spricht, die des Stoffes ist, den Gott bearbeitet⁷⁹.

Im Unterschied zu dem Verständnis, das SD I,38 damit verbindet, reduziert die flacianische Gleichsetzung von *totalis, essentialis* und *spiritualis* das Material Gottes freilich auf das bloß Äußerliche, Stoffliche in seinem Gegensatz zum eigentlich Wirklichen. Die Problematik dieser ‚platonischen‘ Unterscheidung zeigt sich etwa an den Schwierigkeiten, die Irenaeus mit der überlieferten Beschreibung der Erbsünde als *reatus*⁸⁰ und überhaupt mit dem forensischen Aspekt der Erlösung hat. Die *impunitatio* der Gerechtigkeit Christi, die natürlich nicht gelegnet wird⁸¹, ist erst die halbe Rechtfertigung; nach Name und Tat ist der neue Mensch erst gegeben, wenn seine Natur als solche aus einer sündigen zur guten verwandelt und geheiligt ist – dann aber ist der Mensch nur äußerlich derselbe geblieben, wesentlich und geistlich aber eine ganz andere Person geworden⁸². Auch dieses Problem läßt sich christologisch verifizieren: Irenaeus konzidiert, um von einer Menschwerdung überhaupt reden zu können, Christus sei mit den Kindern Adams *eiusdem generis et speciei physice*, nicht *Theologicæ vel spiritualiter*; jene natürliche Selbigkeit, wie auch die Gleichheit der Gestalt der Sünde, sei aber eine bloß äußerliche Ähnlichkeit⁸³. Und in allen diesen Fällen ist das Äußerliche deshalb bloß äußerlich, weil es die menschliche Natur, d. h. den Menschen als Täter nicht erreicht!⁸⁴

IV.

1. Selnecker wird durch den flacianischen Widerspruch gegen FC I genötigt, an den anthropologischen Allgemeinbegriffen der Erbsündenlehre zu zeigen, daß die in SD I,51f. und 54–57 gegebenen Worterklärungen systematisch konsistent sind. Die Unterscheidung des Akzidentellen von der Substanz (Natur, Wesen an sich, als *forma essentialis*) ist das Mittel dafür, den *konkreten* Begriff der Substanz (Natur, Wesen als *subiectum*) zu bilden und mit ihm Unterschied und Einheit von Erbsünde und Geschöpf zu verknüpfen. Ein solcher „zusammengesetzter Begriff“ erst ist den Veränderungen angemessen, die in den Glaubensartikeln bekannt werden, denn erst er vermag die unterschiedlichen Fassungen des Men-

sehen über seine einfache Identität hinaus als Stand je im *Verhältnis* zu einem andern zu bezeichnen. Dieses Verhältnis aber wäre eingezogen, wenn man das Bild, „zu“ dem Adam erschaffen wurde, als diesen selbst verstehen wollte, und ebenso wenn man sagte, daß die Sünde, „unter“ die der Mensch verkauft ist, nicht sowohl „seine“ Sünde als vielmehr dieser Mensch selbst sei⁸⁵. Der Unterscheidungsbegriff des Akzidens hat die Funktion zu verhindern, daß die Radikalität der Sünde substantiell aufgehoben wird.

Demgegenüber heben sich die Allgemeinbegriffe der flacianischen Erbsündenlehre nach Gehalt und systematischer Funktion scharf ab. Irenaeus' Forderung, den theologischen Gebrauch des Akzidensbegriffes überhaupt abzuschaffen, ist die polemische Form des Votums für einen *radikalen* Begriff von Wesen, Natur, Substanz des Menschen. Radikal, weil er die ununterscheidbare Ganzheit des Menschen in dem ‚mathematischen Punkt‘ fixiert, „Brunnquell, Wurzel und Täterin“ zu sein. Die relationale Verfassung des Menschen, die für seine Beschreibung im Gegenüber zum Gesetz grundlegend ist, wird, zweifellos in der Absicht, schon den Schein ihrer beliebigen Veränderlichkeit zu vermeiden, auf seine Substanz als deren Konstituens zurückgebunden. Daher haben die Veränderungen dieser Substanz den Rang absoluter, externer Setzungsakte, während ihre geschöpfliche Selbigkeit dem theologisch entscheidenden Tatbestand äußerlich bleibt, daß Wesen und Natur des Menschen als Täter konstituiert ist.

In der Perspektive eines Verständnisses der menschlichen Natur, in dem sowohl ihre individuelle Kontinuität als auch ihre qualitative Diskontinuität aus ihrem Verhältnis zu Gott begriffen wird, liegt die Problematik des flacianischen Standpunktes noch nicht darin, daß dessen Reduktion des Akzidentellen ein abstraktes Verständnis des Menschen einschliesse. Der Anstoß liegt vielmehr darin, daß die sonst abstrakte Substanz, nämlich das Prinzip von Tätigkeit, in die Stelle der konkreten Substanz einrückt und diese daher auf die bloße Identität des Täters festlegt. Mit einem solchen Begriff von Natur, Wesen, Substanz des Menschen gerät die theologische Anthropologie jedoch mit eben den *soteriologischen Motiven* in Konflikt, denen konsequent zu folgen ihre erklärte Absicht ist. Die Isolierung des „Gesetzes“ gegenüber den „Glaubensartikeln“, in deren Folge die Erbsünde gewiß „exaggeriert“ wird⁸⁶, widerspricht am Ende der Bekräftigung der reinen Gnade, der die Erbsündenlehre doch dienen soll. Dies läßt sich im Blick auf das flacianische Verständnis sowohl des Evangeliums als auch des Gesetzes selbst mit Gründen vermuten.

Wird die Bestimmtheit der menschlichen Substanz durch das Verhältnis, in dem sie konstituiert ist, ihrerseits substantiell ausgelegt, so wird es unvermeidlich, das *Evangelium* als positiven Modus des Gesetzes selbst zu verstehen: Es ist nicht anders als das Gesetz auf Identität schlechthin be-

zogen. Wie Gott der Erbsünde nach dem Gesetz zürne, so sei er ihr nach dem Evangelium gnädig – indem er eine andere, gute Täter-Substanz setzt⁸⁷. Das deutlichste Indiz ist Irenaeus' Unfähigkeit, die antagonistische Gleichzeitigkeit der doppelten Bestimmtheit des einen und ganzen Menschen als Fleisch und Geist, alter und neuer Mensch zu formulieren. Die flacianische Gleichsetzung von „Fleisch“ und „Erbsünde“ löst diese Aufgabe ebensowenig wie vordem Flacius' Unterscheidung zweier substantieller Formen, zweier Menschen in einem Menschen⁸⁸. Wohl aber kommt dabei zutage, daß die Figur des Täters anthropologisch verallgemeinert wird: Auch und gerade vor ihrem Fall und nach ihrer Restitution, anfänglich in der Bekehrung und vollzogen in der Auferweckung ist die menschliche „Natur an jr selbs“ gute Täterin!⁸⁹ Das *pure passive* wird dann aber die Formel für einen Zwischenzustand, den die Erlösung gerade beendet. Dies läßt sich wiederum in der Christologie verifizieren: die essentielle Differenz zwischen der menschlichen Natur Christi und den Kindern Adams, wie sie am Maße der Entsprechung zum Gesetz allerdings angenommen werden muß, spezifiziert auch Christus selbst radikal als Täter, und als gelungener Fall von Täter bleibt Christus „für sich“⁹⁰. Die Interpretation des Evangeliums in der Analogie zum Gesetz, die auch in dieser monadischen Christologie sich durchsetzt, ist der Sinn des Vorwurfs, Irenaeus beraube das Evangelium seines Trostes und stoße daher den Grund des Glaubens um⁹¹.

Wird die durch ihre Gesetzeswidrigkeit bestimmte Verfassung des Menschen für die menschliche Substanz genommen, so wird es ferner unmöglich, deren Zusammenhang mit dem göttlichen Gesetzgeber anders als im Sinne der bloßen Negation festzuhalten. Nicht nur das Evangelium, sondern auch das *Gesetz* selbst, auf Identität schlechthin bezogen, verliert seine soteriologische Funktion. Indiz hierfür ist der Tatbestand, daß Irenaeus' Gleichordnung der Konstitution des Menschen durch den Sündenfall mit den göttlichen Setzungen in der Schöpfung, der Taufe und der Auferweckung konsequenterweise die Annahme der schöpferischen Tätigkeit des als Täter zureichend bestimmten Sünders im Blick auf sich selbst einschließen würde. Eine solche grundlegende ‚Selbstbestimmung‘ des Menschen ist natürlich innerhalb des soteriologischen Kontextes, den auch und gerade Irenaeus voraussetzt, ausgeschlossen. Aber auch die Annahme einer *imago Diaboli*, substantiell verstanden, macht die Einführung eines zweiten Schöpfers nicht rückgängig. Auch wenn der Teufel die substantielle *imago Dei* nur „ermordet“ und insofern gerade „Nichts“ bewirkt hat, wie Irenaeus das ausdrückt⁹², so ist der Mensch dadurch nichtsdestoweniger wesentlich verwandelt, nämlich als böser Täter konstituiert worden, und in diesem Akt tritt der Teufel als Schöpfer auf. Ein solches Verständnis des Falles Adams, nicht die akzidentelle Erklärung

der Erbsünde, „vermengt freylich die Schöpffung vnd deß Teuffels Werk in einander“ und „laufft stracks wider den Artickel deß Glaubens von der Schöpffung“⁹³. Die substantielle Reduktion des erbsündlichen Status des Menschen führt daher tatsächlich zum Verlust der dieser Substantialität äußerlichen Welt. Der systematische Zusammenhang des Gesetzesbegriffes mit dem der Schöpfung ist aufgelöst oder doch allein christologisch vermittelt. Die Folgen treffen nicht nur das, was der als Täter identifizierte Mensch nicht umgreift, sondern schon dessen nächstes Äußerliche, den körperlichen Menschen selbst. Die bloße Behauptung der *physice* guten, von Gott geschaffenen und fortdauernd erhaltenen menschlichen Natur läßt sich, da sie eine bloß negative Ausgrenzung von der *theologic* bösen Natur darstellt, nicht mehr theologisch erfassen. Diese faktische Bestreitung des Schöpfungsglaubens ist der Sinn des Manichäismusvorwurfes gegen die flacianische Anthropologie.

2. Man kann nicht bezweifeln, daß die flacianische Erbsündenlehre ein sehr ernster Versuch ist, die seit Luther erneut intensivierete Selbsterfahrung des Menschen vor dem Gesetz Gottes theologisch konsequent zu artikulieren⁹⁴. Ihre Sorge, eine indifferente „Natur an sich“ solle dem Urteil des Gesetzes entzogen werden, erwacht daher insbesondere dann, wenn dies in einer begrifflichen Form geschieht, die nicht jener Erfahrung entstammt. So ist Irenaeus' pauschaler Philosophie-Verdacht gemeint: Der Unterscheidungsbegriff des Akzidens bzw. der Begriff der Substanz als *subiectum* ist nicht aus der Schrift und den Bekenntnissen geschöpft, sondern verdankt sich dem Schluß der Vernunft und der Philosophie⁹⁵. Dieser Behauptung, die, erwiese sie sich als berechtigt, die FC allerdings im Widerspruch zu der von ihr selbst formulierten Norm anträfe⁹⁶, begegnet die Verteidigung der FC mit dem detaillierten Nachweis, daß ihre Sache selbst aus der Schrift stammt und erst nachträglich, „vmb richtiger Erklärung willen“, mit einer angemessen definierten philosophischen Terminologie verknüpft wird. Gegen die generelle Ächtung der biblischen „Erklärung“ philosophischer Wörter als einer schwärmerischen Maxime hält Selnecker daran fest, daß die Anwendung von „Schulwörtern“ selbst eine Weise der Schriftauslegung ist. Im Zuge des Schriftbeweises muß sich Irenaeus dann sagen lassen, daß die Gleichsetzung der Erbsünde mit der menschlichen Natur selbst nicht das angebliche *absurdum fidei*, sondern ein *absurdum rationis* darstellt⁹⁷.

In der Tat ist das Plädoyer für das „einfeltige Wort“ und gegen die „accidentisch Philosophotheologi“⁹⁸ in sich problematisch. Der monierten Vermischung von Philosophie und Evangelium setzt Irenaeus einerseits die allgemein rezipierte melanchthonische Regulierung des Verhältnisses der philosophischen Magd zur theologischen Herrin entgegen, der zufolge

die „Sphaeren“ beider Disziplinen prinzipiell getrennt, aber zugleich so verbunden sind, daß eine philosophische Aufstellung, deren theologische Anwendung einen innern Widerspruch ergibt, auch als philosophisch falsch gelten muß⁹⁹. Andererseits nimmt Irenaeus die Luthersche Unterscheidung zwischen *cognitio hominis Philosophica* und *cognitio hominis Theologica* für das unvermittelte Nebeneinander zweier Erkenntnisse, ohne noch zeigen zu können, inwiefern es sich bei beiden um die Erkenntnis desselben handelt. Es ist sicherlich konsequenter, wenn Irenaeus statt auf Melancthon auf Luthers These der *doppelten Wahrheit* rekurriert; aber sie besagt in der flacianischen Anwendung freilich nicht bloß die beabsichtigte strenge Trennung von Theologie und Philosophie¹⁰⁰, sondern überdies den problematischen Verzicht darauf, das bloß ausgegrenzte Philosophische als solches theologisch zu begreifen. Die flacianische Trennung der philosophischen und der theologischen Anthropologie zeigt ihren postulatorischen Charakter noch deutlicher dort, wo sie philosophische Aussagen verdrängen muß. In weiter Entfernung von der „Christlichen Freyheit“, Schulwörter dem theologischen Gebrauch anzupassen, beharrt Irenaeus darauf, den Akzidensbegriff nicht nur aus den Kirchen, sondern auch aus den Schulen zu entfernen, da „Cathedra“ und „Cantzel“ sich in derselben Öffentlichkeit befänden¹⁰¹. Daß die Theologie, so zum Allgemeinen eingesetzt, dann selber ‚Philosophie‘ erzeugt, liegt in Irenaeus’ Kritik des Akzidensbegriffes und seiner Neufassung des Substanzbegriffes vor Augen.

Selnecker unterstellt gegenüber dieser, hier wohl doch nicht radikalen Theologie, daß die theologische und die philosophische Betrachtung des Menschen eines gemeinsamen Rahmens bedarf, um als verschiedene, ja gegensätzliche überhaupt erst in Erscheinung treten zu können. Im Blick auf dieses Allgemeine, als „Wesen“, „Natur“, „Substanz“ im abstrakten Sinne bezeichnet, kann man sagen: „Es betrachte den Menschen ein gelehrter *Philosophus*, oder *Theologus*, so bleibt er / dem Wesen selbst nach / immer der eynige Mensch / vnd macht solche Betrachtung nicht zweyerley Wesen in jhme. Der *Philosophus* betrachtet jn wol anderst als der *Theologus*, der auß Gottes Wort die jämmerliche Verderbung der Menschlichen Natur etlicher Massen verstehet . . .“¹⁰² Diese Unterscheidung im Zusammenhang koordiniert keineswegs erst nachträglich, sondern ist selbst genuin theologisch, denn auch die Heilige Schrift „stellet vns nur den einigen natürlichen Menschen für / wie er von Vatter vnd Mutter geboren / betrachtet auch keinen andern / dann diesen einigen / wie er nemblich in Sünden empfangen vnd geboren ist / vnd durch Christum erlöset. Daher auch Lutherus Psal. 51 schreibet: *Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus, &c.*“¹⁰³.

3. Die Problematik der flacianischen Anthropologie erscheint, zumal im Lichte des dogmatischen Konsens, der gegen sie steht, so deutlich, daß sie den systematischen Zusammenhang fast vergessen macht, der sie mit ihren Gegnern noch verbindet. Die Schwierigkeiten ihres Substanzbegriffes entstehen ja erst dadurch, daß die Gesetzeserfahrung, die in ihm begriffen werden soll, ihren Sinn zugestandenermaßen im Zusammenhang mit der Erfahrung des Evangeliums erfüllt, diese aber nicht mehr anthropologisch formuliert werden kann, wenn die Gesetzeserfahrung als „Substanz“ verallgemeinert ist. Anders stellt sich die systematische Lage aber dar, wenn die soteriologische Differenz, der ihrer Absicht nach auch die flacianische Definition des Menschen als Täter-Substanz folgt, vereinnahmt wird.

Diese Situation ist tatsächlich eingetreten. Es bedarf keiner weitläufigen Kombination, um zu sehen, daß Irenaeus' Substanzbegriff der Leibnizschen Definition der Substanz als Tatvermögen und der Fichteschen Definition des Subjekts als Tathandlung nahekommt. Der freilich nicht geringe Unterschied ist eine anthropologische Begrenzung, die diesen Begriff für den *status peccati* gleichsam historisiert, der also darauf festgelegt ist, partikular zu bleiben. Das flacianische ‚*pure active*‘ des menschlichen Täters, das in seiner bloßen Negativität durchaus am *pure passive* des Menschen gegenüber der ihn neu konstituierenden Gnade orientiert ist, wird erst in der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität zur allgemeinen Verfassung von Wirklichkeit. Daß sogar die Aufhebung jener Negativität als ein Moment subjektiver Tätigkeit beschrieben werden kann, weil in ihr göttlicher und menschlicher Täter nicht abstrakt gegeneinander stehen, legitimiert erst recht die Allgemeinheit der Figur des Täters. Das hier nächstliegende Beispiel ist stupend: W. Preger schlägt vor, die flacianische und die konkordistische Anthropologie zu versöhnen und statt des Unterschiedes von Substanz und Akzidens den von Substanz und Potenz zu unterstellen, um sowohl die strenge Erbsündenlehre als auch den wahren Begriff der Erlösungsfähigkeit zu erhalten. Der Begriff der Potenz besagt aber nichts anderes als die vor jeder Bestimmtheit der Substanz liegende „Lebensmacht“ des Menschen selbst – genau jene „spontan(e) ureign(e) Thätigkeit der Substanz“, deren zu vermutende Neutralität die These der substantiellen Sündigkeit des Menschen doch provoziert hatte!¹⁰⁴.

Gemessen an der gewiß höchst problematischen Entwicklungsfähigkeit des flacianischen Ansatzes erscheint der konkordistische Substanzbegriff als konservativ. Gerade indem Substanz als *subiectum* gefaßt wird, liegt der Abstand vom neuzeitlichen Subjektbegriff auf der Hand; die flacianische Gleichsetzung von *substantia* und *causē efficiens* muß seinerzeit als die Einsetzung des abstrakten in die Stelle des konkreten Substanzbegriffes erscheinen. Freilich ist letztere Unterscheidung zugleich der kri-

tische Punkt, an dem sich zeigt, daß die Erbsündenlehre der FC ihrerseits die Arbeit an den Begriffen erfordert, in denen sie formuliert wird.

Diese Arbeit war ohnedies eine der Bedingungen der lutherischen Anthropologie, schon schulmäßig realisiert etwa in der Modifikation der überlieferten Willens- und Affektenlehre durch Melancthon oder in der Abklärung der anthropologischen Differenz gegenüber der tridentinischen Rechtfertigungslehre durch Chemnitz. Die soteriologisch motivierte Umbildung der anthropologischen Begriffe von Natur, Wesen, Substanz war schon die Voraussetzung der flacianischen Kontroverse, in der sie dann weiter vorangetrieben wurde. Die begrifflich zurückhaltenden Bestimmungen der FC konnten aber nicht der endgültige Abschluß ihrer Entwicklung sein. Dies freilich ganz sicher nicht deshalb, weil hier der Substanzbegriff „geradezu zersetzt“ oder jedenfalls in „platonisierender Weise“ auf das abstrakte Wesen des Menschen reduziert worden wäre, wie W. Preger und O. Ritschl meinen¹⁰⁵. Die Nötigung zu weitergehender begrifflicher Arbeit, die in der Auseinandersetzung Selneckers mit Irenaeus erkennbar wird, liegt vielmehr darin, daß FC I von ihrem ‚aristotelischen‘, konkreten Begriff von Substanz und Natur den abstrakten Begriff von Substanz und Wesen noch nicht völlig unmißverständlich zu unterscheiden vermochte. Sonst hätten Irenaeus’ Bedenken gegen diese „Philosophotheologie“ entweder zerstreut werden können oder wären klarer als Ausdruck eines anderen dogmatischen Ansatzes zu erkennen gewesen. Deutlich ist jedoch, wo die flacianischen Bedenken gegenüber der Anthropologie, die in der Erbsündenlehre der FC I festgehalten ist, ihren sachlichen Anhalt hatten. Es bedeutete wirklich eine tiefreichende Vergewisserung des Menschen über sich selbst, wenn ein „Wesen“ des Menschen mit seinem guten geschöpflichen Sein in eins gesetzt, wenn also die Differenz von Schöpfung und Erlösung in Begriffen der Substanzmetaphysik formuliert wurde. Es bedeutete jedoch keine Rechtfertigung des Menschen im soteriologischen Sinne. Weil überhaupt erst *in concreto*, d. h. hier: relational verfaßt existent, ist das *in abstracto* gute Wesen nicht ein „Teil“ des Menschen, der dem Urteil des Gesetzes entzogen wäre, sondern es ist der Mensch selbst, der das Urteil des Gesetzes in sich, dem Beurteilten, bewahrheitet: Der Sünder steht im Widerspruch zu seiner eigenen Geschöpflichkeit. Diesen ‚subjektiven‘ Anspruch des Gesetzes suchte die Unterscheidung des Konkreten nach Wesentlichem oder Substantiellem und Akzidentellem zu begreifen – sie war aber noch nicht klar genug, wenn sie als die Addition zweier „Teile“ oder „Dinge“ mißverstanden werden konnte¹⁰⁶.

Es lag daher im Interesse der Konkordienformel selbst, daß zum einen der Unterschied zwischen dem Menschen als *Ens concretum* und dem als solches nie existierenden Wesen des Menschen und daß zum andern der

Unterschied zwischen einem beliebig veränderlichen Akzidens und einem *habitus* als der Bestimmtheit, in der die Substanz selbst existiert und agiert, so präzise wie möglich herausgestellt würde. Die Erbsündenlehre in FC I stellte die Aufgabe, wahrzunehmen, „wann der Mensch *Metaphysice*, nach seinem Wesen betrachtet wirdt“¹⁰⁷. Ihre polemische Abklärung vermittelte die Einsicht, daß der metaphysischen Betrachtung nicht nur dann, wenn sie mit der theologischen identifiziert wird (dies der Argwohn der Flacianer), sondern auch dann, wenn sie von dieser ignoriert wird (dies das Problem der Flacianer selbst), tatsächlich die Stelle der *consideratio Theologica* angeboten wird. Dieser Einsicht versuchte die folgende Generation mit der genaueren Ausarbeitung der anthropologischen Allgemeinbegriffe in der Metaphysik gerecht zu werden¹⁰⁸. Um die soteriologische Tendenz der Metaphysik aufzuheben, mußte die Theologie der folgenden Zeit die metaphysischen Begriffe auch im Bereich der Anthropologie kritisch in Gebrauch nehmen.

Anmerkungen

- 1 L. Hutterus, *Libri Christianae Concordiae . . . explicatio plana et perspicua*, Witebergae 1608, p. 21—23, 129—131; B. Meisner, *Anthropologiae Sacrae . . . Decas I*, Argentorati 1625 (Wittenberg 1612), disp. VI qu. I (. . . *tantum male locutum esse*, th. VI); J. B. Carpzov, *Isagoge in Libros Ecclesiarum Lutheranae Symbolicos*, Lipsiae 1699 (postum 1665), p. 1155—1162, 1180, *encomium Flacii* 1160; J. Musaeus, *Praelectiones in Epitomen Formulae Concordiae*, (postum) Jenae 1701, p. 38—62, 76s., 81—83; J. G. Walch, *Introductio in Libros Ecclesiae Lutheranae Symbolicos*, Jenae 1732, p. 756—767 (. . . *ad removendam haereseos maculam sufficiant*, 764).
- 2 J. S. Semler, *Apparatus ad Libros Symbolicos Ecclesiae Lutheranae*, Halae Magdeburgicae 1775, p. 268s., 273—277; Versuch einer freieren theologischen Lehrart, Halle im Magdeburgischen 1777, S. 346f., 371; G. J. Planck, Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs, Bd. 4, Leipzig 1796, S. Vif., 184ff.; E. Schmid, Des Flacius Erbsünde-Streit. Historisch-kritisch dargestellt. In: Zeitschrift für die historische Theologie 19, Leipzig 1849, S. 3—78, hier 3f., 5; H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, Bd. 4, Marburg 1859, S. VI, 359.
- 3 F. H. R. Frank, Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet, Bd. I, Erlangen 1858, S. 50—112, hier 65f., 75f., 79; W. Preger, Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit, 2. Hälfte, Erlangen 1861, S. 310—412, hier 405—410.
- 4 O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus, II. Band, Leipzig 1912, S. 453.
- 5 Ohne Orts- und Druckerangabe — schon dies zeigt die Situation des siebenfach exilierten ehemaligen Hofpredigers Johann Wilhelms von Weimar, Freundes C. Spangenberg und abgesagten Feindes J. Andreae und seines Konkordienwerkes („ . . . der weit berühmte Paxprophet und wandelmütige Wetterhan“ *Examen A* 4(v), FFF 3(v) — GGg(v) und oft). Bio-bibliographische Aus-

künfte geben, allerdings unzureichend, *J. H. Zedler*, Großes vollständiges Universal-Lexicon, Bd. 14/I, Leipzig und Halle 1735, Sp. 1253; *ADB* 14, Leipzig 1881, S. 582 (G. Frank); *RE* 3. Aufl. IX, 411—413 (G. Bossert); *RGG* 2. Aufl. III, 388 (O. Clemen); *RGG* 3. Aufl. III, 892 (R. Jauernig).

- 6 2°, 116 Bl. Die Vorrede zur ganzen *Apologia* (Heidelberg 1583), die von *Th. Kirchner*, *N. Selnecker* und *M. Chemnitz* gemeinsam unterschrieben ist, weist b(v) auf die Widerlegung Irenaeus' hin (vgl. a 3); weder die Angabe in *ADB* 14, 582 noch die in *BSLK* 843 Anm. 1 ist ganz richtig. Das Titelblatt nennt keine Namen: „Gestellt durch etliche hierzu verordnete Theologen...“; der Einfachheit halber zitieren wir unter Selnecker. — *Th. Kirchner* hatte sich schon 1572, zusammen mit *T. Heßhus* und *J. Wigand*, gegen des *Irenaeus'* und anderer exilierter Pfarrer erste Verteidigungsschrift (Bekentniß von diesen zweyen Propositionen oder Reden: *peccatum originis est substantia vnd peccatum originis est accidens*, 1572) gewandt: Vom Flickwerk M. Irenaei, Wie gar vngereimpt wider Gottes Wort vnd den Catechismus Lutheri er sich vnterstehet zubeschönen der Manichaeer Schwermerey. Das die Erbsünde sey ein Wesen. Vnd: Wie er aus Thüringen mit seinen Gesellen abgesehen, Jhenae 1572. Vgl. *J. Wigand*, *De Manichaeismo renovato*, Lipsiae 1588, p. 403ss., sowie *W. Preger*, *Flacius* S. 356f.
- 7 So bei *C. Schlüsselburg*, *Haereticorum Catalogi liber secundus*, Francofurti 1601, p. 3—5; *L. Hutter*, l.c. p. 30s., 42, 44 u. ö.; *J. Musaeus*, l.c. p. 46s.; *J. B. Carpzov*, l.c. p. 1160, 1166s., 1169, 1179s.; *J. G. Walch*, l.c. p. 764s. Vgl. *F. H. R. Frank*, a. a. O. S. 73f., 101f. Anm. 78; *BSLK* 844 Anm. 3.
- 8 Nicht berücksichtigt wird im folgenden die kirchengeschichtliche bzw. ekklesiologische Seite der Auseinandersetzung. Am wichtigsten ist (1) der in der Auslegung Augustins und v. a. Luthers erstrebte *Legitimitätsnachweis*: *Examen* O 2, Pp 4 — Rr 2, AA 3(v) — EE(v) u. ö.; schon vor der FC hatte Irenaeus in drei Bänden *Censuren* Belege aus der Bibel und der Kirchengeschichte bis zu den „abgefallenen“ Zeitgenossen gesammelt, Mansfeld 1574/5; vgl. *W. Preger*, a. a. O. 355, 361, 363, 389. 2. Der behauptete *kirchliche Konsens*: Irenaeus bestreitet ihn im Blick auf die These der Akzidentalität der Erbsünde, *Examen* Rr 2(v) — 4 u. ö. bzw. auf die Unterschriften in ungleichem Verstand, d. h. auf den Scheinfrieden, *Yy* 4(v) — *Zz* 2, GGg 2f., HHh f., nimmt jedoch andererseits die Tatsache, daß er eine Minderheit vertritt, als Zeichen des Kreuzes und als Beweis der Wahrheit bzw. der echten Schülerschaft Luthers, Ss — Ss 4(v), EEe, GGg f. (dagegen *Refutatio* 78); Irenaeus moniert ferner, daß die FC keine Namen mehr nennt und sich so der Auseinandersetzung entziehe, *Examen* FF 3f., JJ 2f. (in Antwort darauf begnügt sich *Refutatio* tatsächlich mit der bloßen Nennung von Chr. Irenaeus, C. Spangenberg, J. Opitz, A. Otto sowie von Flacius selbst, weigert sich aber i. U. zu Irenaeus' fortlaufendem Bezug auf die polemischen Schriften Andreaes, Heßhus' Wigands, Kirchners, Selneckers u. a., in bewußter Vertretung des öffentlichen Konsens, die Schriften von Privatpersonen, aus denen Irenaeus für sich referiert, zur Kenntnis zu nehmen, Vorrede, 94, 95(v)). 3. Die kirchenpolitische Aktivität der *weltlichen Macht*: Geld, *Examen* A 3(v), DD 2(v), Verfolgung Xx 3, FF f. u. ö.
- 9 *Examen* Gg 2 — Hh 4, EEe 3f.; *Refutatio* Vorrede 2(v), 64(v).
- 10 *Examen* EEe 3; Hh 3(v) und oft; kanonisiere das Akzidens in der Kirche, Vv 4(v), Xx.
- 11 *Examen* A 2(v); B, D 3(v), Hh 3(v), FF 3(v); Zitat B. — Abgesehen von dieser Gliederung ist Irenaeus überaus plerophor, die *Refutatio* folgt ihm trotz-

- dem, Vorrede 3(v). Die Blattzahlen der letzteren stimmen mit denen des „Summarische(n) Inhalt(s)“ vor Bl. 1 nicht überein; ein passendes Exemplar scheint F. H. R. Frank benützt zu haben.
- 12 *Examen* A 2(v), B 3(v), D 2(v), F 3 u. ö.
 - 13 *Refutatio* 97; 1f. u. ö.
 - 14 *Refutatio* 71, 94(v), 114.
 - 15 *Refutatio* 79(v); 64 u. ö.
 - 16 *Examen* Jj 2; *Refutatio* 79(v)f., 98(v); *Vom Flickwerde Irenaej* B(v) — C 3.
 - 17 *Examen* B 3; B — B 3(v), H 2.
 - 18 *Examen* G 2, B 4; außerdem mit *SD* I, 10f. 25 *Examen* B 4(v)ff.
 - 19 *Examen* B; D(v), E 3(v), F, G 2(v), Bb 2, m 3f., n — o 2, OO 2 — PP u. ö., mit Luthers Auslegungen von Gen 1—4, Ps 51, Rö 3.
 - 20 *Examen* F; L 2(v), M 3, V(v), b 3, f, n, Gg 4(v) u. ö.
 - 21 *Examen* B 4, F 3(v).
 - 22 *Examen* B 2(v) — D 3, D 4(v) — E 2, E 4(v) — F 3, immer in Aufnahme der antipelagianischen Feststellungen in *SD* I. — Gegen den Vorwurf, die Erbsünde sei nicht ausdrücklich definiert, sondern erst beiläufig in *SD* VI (15f.), weist *Refutatio* 3(v) auf *SD* I, 2.8f. hin.
 - 23 *Examen* G 3(v), K(v), L 2(v), M, N 3 u. ö.
 - 24 *Examen* S 2(v), V 3, h(v), m 3, n 4f., p(v), RR 3, BBb 3, mit Zitaten Andreacs, Mörlins u. a.; Jj 2(v), Kk. — Vgl. W. Preger, a. a. O. 368.
 - 25 *Examen* H 4(v); D 4 — E(v), H 4(v) — P 3; mit Berufung auf Luther (geborene, gewordene Sünde) L 3(v) — 4(v), N 2f., sowie auf *SD* I, 7.38, *Examen* K 2(v).
 - 26 *Examen* K 3f., E 2(v), O — O 3, x(v) u. ö., „fast ein Vnmensch“ nach Luther Rr. „Bild“ ist dabei verstanden als: „Göttlicher Natur“ bzw. „des Teufels Natur theilhaftig“, Bb 2(v)f.
 - 27 *Examen* b 3 — p 3, insbesondere T 4, c 2f., d — e 4; ihre Wirksamkeit als Gnade und Gabe k 3, r 4, y 2; gegen die „Accidentalische“ *separatio peccati a natura*, „Abwaschung“, „Absonderung“, „Ausfegung“ usw. Aa 4(v), d(v) — f(v), QQ(v) — DDd 2(v). Die wichtigsten Belege Ps 51, Ez 11, Jer 31, Joh 3 und Luthers Katechismus (vgl. *BSLK* 693, 30ff.)
 - 28 *Examen* Aa 3(v); Aa 2(v) — g; gegen *SD* I, 46 f. *Examen* Dd(v) — Ee 2; mit 1 Kor 15 und 1 Pt 1, 4 A 4(v), B 2(v)f., mit 1 Joh 3, 2 Cc 2f.
 - 29 *Examen* H 3(v)f., Ff f., L(v)f.; . . . *qui bene distinguit, bene docet*, L 3(v).
 - 30 *Natura mutata, naturae totius immutatio* mit Augustin und Luther, *Examen* E 3, Gg 2, Pp 3, x, x 4, Qq 4(v), Zz 4 u. ö.
 - 31 *Examen* P 3(v) — b 3, Aa 4(v), Gg 4 — Hh 3(v); aus dem genannten Grunde, nicht aber weil die Erbsünde von der menschlichen Natur getrennt würde, akzeptiert Irenaeus die andern Glieder von *FC*, *Epitome* I, 6, *Examen* S 2 — X 2(v).
 - 32 *Examen* F 2 u. ö., GG 4; zusammenhängend GG 2 — JJ 3.
 - 33 *Examen* Hh(v); EEe 3(v), ebenso Gg 2(v), HH(v), mit Luther CC — CC 2; Fff 3, ebenso G 3f., f 2.
 - 34 *Examen* K(v), L 3; P 2(v), g 3, Fff 2f.
 - 35 *Examen* CC(v), EEe 3(v); DDd 2(v)f.; *impedimentum* JJ 2(v).
 - 36 *Examen* QQ 3, EEe 2; ebenso DD 3, LL 3(v) — MM 4.
 - 37 *Examen* OO — OO 2; AA 3(v), YY 3; beide Häresien zusammenfassend EEe 3(v)f.
 - 38 *Examen* JJ 4.

- 39 *Examen* MM 4(v); LL 3(v)f. nach *SD* I, 33 (nicht ein Ding); JJ 3 — KK 2 mit Heßhus, Wigand, Andreae u. a.
- 40 *Examen* NN 2; „... *actiue*, das ist / *pro causa corruptente*, für das / so die Natur sol verderbt haben“ a. a. O.; Zz 3(v) — AA 2(v).
- 41 *Examen* BBb 4; JJ 4(v), KK, LL 3 — 4(v), MM 3, PP 2; entsprechend „grob fleischliche“ Trennung beider Dinge QQ 3, „Alchymistische Kunst“ AA 2.
- 42 *Examen* Hh 3; Mm 3(v), EE(v). Gegen diese Auffassung des Akzidens schon *Vom Flickwerk Irenaej* P 4 — R 3. L. Hutter schreibt das aus ihr gezogene Argument nicht erst Irenaeus (l.c. p. 78s.), sondern schon Flacius selbst zu, l.c. p. 22 („*Nullum accidens potest corrumpere substantiam*“); dagegen J. Musesaeus, l.c. p. 38.
- 43 *Examen* BB 4; F 2(v), Gg 2(v)f., Qq 3(v) — Rr(v); „nichtiges Accidens“, „schöne Qualität“ auch p 3, r 3, Kk, AA 4 — BB 4 pass.
- 44 *Examen* Hh f., PP 3(v) — QQ.
- 45 *Examen* Jj f., Zz 3f.
- 46 *Examen* BB 4; Aa 2.
- 47 *Examen* Xx 3 — Zz 2, hier Yy 3(v), gegen *SD* I, 61.
- 48 *Examen* Kk — Oo 2(v), gegen die *immediata diuisio* von *SD* I, 54.57; hier besonders Mm 4(v) — Oo. In dem genannten Verfahren gehen die arianische, die marcionitische, die papistische, die zwinglische und die schwenkfeldische Häresie einig, Nn — Nn 2(v).
- 49 *Examen* Mm 3f., in Ersetzung der zehn Prädikamente des Aristoteles durch die zehn Gebote Moses; Oo 3f. — Das Argument ist philosophisch problematisch, weil die Transzendenz (*ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*) als solche keinen Gegensatz haben, sondern durch alle Dinge gehen. Vgl. z. B. Chr. Scheibler, *Epitome Metaphysica*, Giessae 1618, l. I disp. III th. 3s. — Selnecker erklärt die Subdivision Irenaeus' für irrelevant, *Refutatio* 64(v).
- 50 *Examen* DD 2(v), in der Beweisführung, daß „Augustinus das *Accidens pro eueniens, contingens*, vnd Lutherus sonst das *accidit*, als oben gehört, gebraucht“ CC 4(v) — DD 3, Pp 4 — Rr(v), was *Refutatio* als hier nicht hergehörend bezeichnet, 76.
- 51 *Examen* Mm 4, Zz 4. So will Irenaeus auch die augustinische Erklärung der Konkupiszenz als *accidens vitium in natura* verstanden wissen: in Beschränkung auf die aktuelle Sünde und somit nicht als *causa*, sondern als *effectus*, Qq 2f., Tt(v).
- 52 *Examen* Mm 3(v)f., Zz 3 — AA 2(v); DD 3 — EE mit Bezug auf *SD* I, 51f. und auf *Vom Flickwerck Irenaej* G 4. — „Das das verderbte Wesen Sünde sey / haben wir oftftmals angezeigt / ist so ferne recht / wenn das wort Sünde heisset so viel als vnrein ...“ (!) a. a. O. J 3; entsprechend ist die Erbsünde „*causa instrumentalis* der wirklichen Sünde“, a. a. O. X 4. Vgl. auch L. Hutter's Korrektur des Arguments aus der Unwirksamkeit des Akzidentellen: *Siquidem in omni causarum genere, si modo efficientes excipias(!), non substantia substantiam: sed accidentia corrumpunt substantiam*, l. c. p. 23.
- 53 *Refutatio* 64(v); ebenso L. Hutter, l. c. p. 78.
- 54 *Refutatio* 65(v), mit Bezug auf *Examen* BB 4 (*extremum malum*) u. ö.; *Vom Flickwerck Irenaej* O 4(v) — P 2; Ph. Melancthon, *Erotemata Dialectices*, CR XIII, 522s.; die alternative Definition lehnt Irenaeus als philosophisch ab, *Examen* Tt(v). — Vgl. J. Wigand, l. c. p. 110s.; F. H. R. Frank, a. a. O. 68–71.
- 55 *Refutatio* 65(v), nach *Examen* BB 4.

- 56 *Refutatio* 8. Zu Luther (*mala separabilia, manet natura sed vitata*) 7(v) — 9, (gegen die „geringe Qualität“ der Sophisten, gegen *naturalia integra*) 80 — 82, 87 — 90, 96, (richtiges Verständnis des *habitus*) 81(v)f, 103. Selnecker damit gegen *Examen* E 3 — E 4, Bb(v), Vv(v), CC(v) — CC 3 u. ö. — J. Wigand weist zurecht auf die Schwierigkeit hin, *accidens* zu übersetzen, l. c. p. 111s.
- 57 *Refutatio* 60; 27, 91(v), *connaturale* 60, *essentiale* 32(v); gegen *Examen* Gg 4(v), Nn 3, AA 4. Irenaeus polemisiert schon gegen Andreaes Formel *de substantia sed ratione accidentium*, HH 4(v). — Gegen den Pelagianismus-Verdacht *Refutatio* 17, 26(v), 94(v) — 96, mit Hinweis darauf, daß die Pelagianer überhaupt keine Erbsünde anerkannten, 95; gegen *Examen* V 2, FF 3, HH u. ö. und dessen Unterstellung der Nachfolge V. Strigels als Vorgänger des „schand *Accidens*“ und seiner philosophischen Verteidigung, HH 4, JJ(v), JJ 2(v).
- 58 *Refutatio* 42(v), 65, 96(v), 103(v); gegen *Examen* g 3(v), KK 2(v) — NN 2, QQ 3(v), CCc 3; mit Augustin (*nullo modo substantia*) 43, 71 — 74, 99f.; 35(v)f., 37, 43(v)f. — Im Unterschied zu *SD* I, 62 und *Refutatio* 103f. redet Irenaeus aus verständlichen Gründen nur selten von der Erbsünde als Krankheit usw., z. B. *Examen* MM 4(v).
- 59 *Refutatio* 43; 86(v), 90(v)f., 95(v), 101(v) — 103(v); gegen *Examen* K 3(v), CC 4(v), LL 3 und MM 3(v)f., wo Irenaeus die Einschränkung, „Gift“ sei nicht materialisch und wesentlich zu verstehen, verwirft.
- 60 *Refutatio* 1(v) — 3(v), 63 — 65. „Vnd aber in Christlichen Schulen / solche Wörter allzumal / damit die Schrifft die Erbsünde nennet / vnter die *accidentia* oder zufällige Dinge gerechnet werden: Als nimpt das Christliche Concordi-Buch pag. 264 die Definition des Wörtleins *Accidens* . . .“ 65.
- 61 *Refutatio* 61; ebenso 19, „vnrein sein“ 31(v)f., „vngerecht sein“ als *terminus compositus* 53.
- 62 *Refutatio* 39f., 61, 81f., *per epitasin* 93(v); ebenso von „Fleisch“ 45(v) — 47(v). „Wie er dann vber das 53. Cap. Jesai. schreibet / daß es auß sonderlicher Gnade GOTTES geschehen / daß in der *Grammatica* etliche Wörter *concreta*, etliche *abstracta* genennet werden“ 81(v).
- 63 *Refutatio* 3(v) — 4(v), 44f.; ebenso im Blick auf Rö 6 („was des Todes schuldig ist . . .“, *Examen* Dd 4f.) 52(v); so schon *Vom Flickwercke Irenaej* D 2 — E 3. — Luthers Übersetzung „Unrecht“ zitiert auch Irenaeus selber, *Examen* B 3.
- 64 *Refutatio* 4(v); zur Formel „Sünde / das ist / vngerecht . . .“ 15(v). — Übrigens ist das Prädikat „wesentlich gerecht sein“, d. h. „die Gerechtigkeit selbst sein“ für Gott reserviert, in dem nämlichen Wesen und Eigenschaften dasselbe sind, 27, 39, 47, keine wesentliche Unsterblichkeit Adams (*Examen* J 2(v)) 100(v).
- 65 *Refutatio* 65(v) — 67, hier 66. Inhaltlich ist das Wesen des Menschen definiert als *animal rationale*, wobei das „vernünftig“ den Willen und die Affekte einschließt, 15, 29; „die Krafft zu fühlen / zu erkennen / zu wollen“ 66.
- 66 *Refutatio* 66.
- 67 *Refutatio* 66(v); *forma accidentaria*, „gar andere Eygeschafften vnd Arten“, „böse Vnart“ 9(v), 13(v), 15f.
- 68 *Refutatio* 66.
- 69 *Refutatio* 30, 54.
- 70 *Refutatio* 28(v), 49, 53(v)f., „. . . nichts vberall angangen . . . jhn nichts vberall betroffen . . .“ 100(v).

- 71 *Refutatio* 23 — 32(v); die Prärogativen der menschlichen Natur Christi, nicht ihre wesentliche Differenz 23f., 27, 28, gegen *Examen* Q 2 — R 4(v); gegen die reduzierende Auffassung von „Gestalt“ und „Ähnlichkeit“, sowie gegen die Begrenzung des Begriffes *consubstantialis* auf die Personen der Trinität, *Refutatio* 30—31, gegen *Examen* a 2f.
- 72 *Refutatio* 25 — 26, 39 — 45, 45 — 48 gegen *Examen* Q 4(v) — V 3, h 2 — j, b 4(v) — c und m 2f. — „Wann sie aber betrachtet wird / nur als eine Natur / vnd so fern sie auch noch jetzo eine Natur / Gottes Werck vnd Geschöpff / so ists recht geredt / daß jr Gott nicht feindt ist / sondern / will jr helfen / will sie von allen Sünden reinigen . . .“ 115(v), mit Luther 11(v).
- 73 *Refutatio* 21, 31(v).
- 74 *Refutatio* 114; 20(v) — 22, 65 — 67. „Dann das *Principium* ist vnfehlbar / daß Gott die Sünde selbst nicht schafft“ 22. — Irenaeus' Klage, daß die Gegner „vns armen / verhassten Discipeln Lutheri der Manicheer Schwarm / den wir doch von Hertzen grunde mit Feder vnd Munde / je vnd allwege detestirt . . . zumessen vnd aufftichten“ EEe; s 2, z 4(v)f., Jj 2, LL 2(v) u. ö. — Im Blick auf den genannten Punkt hält *J. Musaeus* die Flacianer für viel gröber als Flacius und die alten Manichäer, l. c. p. 81—83.
- 75 *Refutatio* 5f., 10(v), 15 — 16, 104 — 105, 115(v); gegen dies *secundum quid* Irenaeus, *Examen* q 4(v) — r, Hh 3(v), Ff 4(v), gegen das *manente subiecto* p 3(v).
- 76 *Refutatio* 19. Irenaeus mißverstehet die „an sich gute Natur“ des Menschen, deren Gutheit auch dem Teufel als Geschöpf zukommt, im konkreten Sinne, weil diese Gutheit auch *in foro Theologico* gilt, *Examen* q—q4, z(v), Oo 4(v). Dagegen Selnecker: „so dichtet es (sc. das Hertz) nun wol böses von sich selbst / daß es aber solches thut / hat es nicht von sich selbst / oder so fern es eine Natur vnd Creatur Gottes ist: Sondern hat es auß vnd von wegen der Sünde / damit es verderbt ist“, *Refutatio* 104(v), entsprechend „die Natur selbst“, der „Wille für sich selbst“, 10(v), 16, 105.
- 77 *Refutatio* 18(v). „So bedarfs auch keines Aristotelischen oder Nicodemischen Adiaphorons / daß die Natur an jhr selbst wesentlich weder gut noch böse sey . . .“, 19, gegen *Examen* L 3.
- 78 *Examen* J 4 — K(v), L 2(v) — L 4(v), N(v) — Pp 2(v).
- 79 *Examen* Dd(v), Ee f., Ee 2(v)f., Bb 2(v)f., Cc 4; Bb 3f., Cc 2, J 2f., J 4, Pp 2(v); *massa, materia ex qua*, die die Güte des daraus Gemachten bestimmt, mit Luther, K 2(v), Samen, „Klumpff“, N 2(v)f.
- 80 *Examen* EE, GG 2 — 3(v), gegen eine auf Luther sich berufende Ausblendung *Refutatio* 92(v)f., 95.
- 81 *Examen* R 3(v) — 4(v), c 3 — 4, g f., seliger Wechsel Ff 2(v); gegen die Auffassung der Erbsünde als *subiectum* der Vergebung, *Refutatio* 34(v), 41, der Rechtfertigung, 42 — 44.
- 82 *Examen* x 3 — 4(v), y 3f., Ff 2; entsprechend davon, daß Christus für die ganze Natur des Menschen gestorben sei und der ganzen Natur die Sünden vergeben würden, r 3(v), v 2(v)f.
- 83 *Examen* Y 2 — Z 4; *Refutatio* 28(v) — 29(v).
- 84 *Examen* GG 3f., v 3f., Cc 4, Ee — Ee 2(v); Q 4 — R 3, X 4f., a.
- 85 *Refutatio* 2(v), 3, 7; gegen *Examen* D 4f. — Dafür, daß der Mensch ganz i. S. von wesentlich Bild Gottes war bzw. Larve des Teufels ist, verwendet Irenaeus oft die Bilder von Hufnägeln und Eisen, Töpfen und Ton, E 4(v), F 2(v) u. ö. Dies gehört nicht hierher, weil hier dieselbe *materia* zugrundeliegt, was für

- den Menschen und seine Gottebenbildlichkeit bzw. Erbsündlichkeit gerade nicht zutrifft, *Refutatio* 9, 14.
- 86 „Dagegen beweisen wir eigentlich aus dem Gesetz (sc. daß die menschliche Natur Erbsünde, d. h. Täterin der Sünde ist) vnd schliessen aus denen von jnen angezogenen Artickeln (sc. daß kein Unterschied . . .)“ *Examen* Ee 4(v)f. Vgl. o. S. 108.
- 87 *Examen* g 3(v)f., j 2, o 3f. — Irenaeus billigt der FC I also zu, *secundum legem*, nicht aber, *secundum Euangelium* im Recht zu sein, H 3(v); dagegen Selnecker, daß Gott der Erbsünde weder nach dem Gesetz noch nach dem Evangelium gnädig sei, *Refutatio* 39(v) — 40(v).
- 88 *Refutatio* 69(v) — 70(v), gegen *Examen* Bb 2 — 4(v), Pp 3; (*natura*) *ex lapsu* bzw. *ex creatione* auch bei Irenaeus, Oo 3(v), Qq 4.
- 89 *Examen* K(v), GG 3; Glaube als tägliche Arbeit, Wachsen usw. betont als Folge des *inchoari*, d. h. der Gabe der guten Wurzel, d 2 — e(v), k 2f.; entsprechend von der Auferweckung, daß der Mensch „in *integrum* restituiert vnd zurecht gebracht / allerding vnd durchaus wesentlich vnd on allen Vnterscheid grund gut / heilig / gerecht / dem Gesetz gleichförmig / vnd ein Vrsprung und Theterin aller guten / heiligen / gerechten Gedancken / Worten vnd Wercken / ja die Erbgerechtigkeit selbst sein wird“ Bb 2.
- 90 „Christi Menschlich Natur vnd Wesen / ist ein vnterschieden Wesen für sich mit der Gottheit vereiniget / vnd sitzet jetzt zur rechten Hand Gottes: Vnser Menschlich Natur vnd Wesen ist vnd bleibt auch ein vnterschieden Wesen für sich auff Erden / so lange wir leben“ *Examen* a 3.
- 91 *Refutatio* 45, 23(v), 35(v), 29; derselbe Vorwurf von seiten Irenaeus', *Examen* b 2(v), f 2, l 2, FFf 4(v).
- 92 *Examen* O — O 3, mit der ‚mythologischen‘ Unterstellung, im Blick auf den Fall Adams und nur hier sei die Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem Werk des Teufels richtig, und in Konzession der These, daß der Teufel nichts Wesentliches schaffen könne, O(v), O 2f.
- 93 *Refutatio* 20 — 22(v), 42(v), 42(v) — 43(v), hier 21(v) bzw. 22(v); gegen Irenaeus' gleichlautenden Einwand, *Examen* O 2(v), 3(v).
- 94 Die ernste Weise, das Depositum Lutheri zu wahren (*Examen* B, E 3, CC 3, DD 3ff.), ist bei Irenaeus an der Betonung des Gewissens des einzelnen (A 2(v), Invokavitpredigten Ss 4(v), „starrköpfig“ v 3), der eschatologischen Situation (A 4(v), FFf 4), des Kreuzes (GGg 2f.) und vor allem der Bußfrömmigkeit deutlich, z. B.: sie „disputirt vnd discernirt nicht / welchs Sünde oder nicht Sünde sey / stösset ALLES / ALLES / was der Mensch ist / Kan vnd thut in hauffen . . .“ G 4(v), mit Luther, Schmalk. Art. (*BSLK* 436, 16ff.). Dazu vgl. jetzt: J. Baur, Flacius — Radikale Theologie, in *ZThK* 72 (1975), S. 365—380.
- 95 *Examen* B2, N 4, P(v), b 3, Kk — Oo, Tt — Xx 3(v).
- 96 *Examen* Kk 2, Vv 2(v) — 4(v), Xx 2; mit Bezug auf *SD*, Summ. Begr. 3ff., I, 8. 60.
- 97 *Refutatio* 22(v), 42, 49, 62 — 65, mit Hinweis auf die Kenntnis der philosophiekritischen Tradition der Theologie seit Tertullian, 62; gegen *Examen* j 2 — k(v), D(v), Yy.
- 98 *Examen* Ff 4, Kk 2(v)f., Ll, Tt 2 — 4(v), Yy 4.
- 99 *Examen* K(v), L 3; Tt 2(v) — Vv. Entsprechend das Argument aus dem „Mißbrauch“ der Philosophie, Vv(v)f., die Figur des *tertius modus*, Mm 3 usw. — Zur Prinzipienlehre Melanchthons vgl. E. Troeltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, S. 70—86.

- 100 *Examen* Kk 4 — Ll 4, Oo f., mit Berufung auf Luther und anhand der traditionellen Beispiele der Trinität, der Inkarnation und der Realpräsenz (türkische, jüdische, papistische bzw. zwinglische Häresie), Kk 4f., Ll 3f., Nn 2.
- 101 *Refutatio* 64; *Examen* Jj 3f.
- 102 *Refutatio* 29, hier im Zusammenhang der Widerlegung der Unterscheidung eines physischen und eines theologischen Wesens Christi (*Examen* Y 2(v)f.); 16(v)f., 100.
- 103 *Refutatio* 100.
- 104 W. Preger, a. a. O. 409—411, hier 410; Ich als „Persönlichkeit“ 412, zustimmendes Zitat der Fichte'schen Fassung des Selbstbewußtseins 401 A. 1; zur These Flacius' 406. — Vgl. auch O. Ritschl, a. a. O. 442 f.
- 105 O. Ritschl, a. a. O. 453f. (wie V. Strigel i. U. zu Flacius' konkretem, aristotelischem Begriff des menschlichen Willens, 441f.); mit W. Preger, a. a. O. 402—405, und mit diesem unter der Voraussetzung, daß die Substanz des Menschen als Persönlichkeit zu denken sei, a. a. O. 405. — Gegen diese These vgl. etwa: „... das Hertz selbst dichtet vnd trachtet / als ein Substantz / welcher eygen ist wircken. Daß aber das Dichten vnd Trachten Menschlichen Hertzens von Jugend auff böse ist / das kompt von der Sünde her“ *Refutatio* 105(v); vgl. o. Anm. 76.
- 106 Ein Hinweis darauf ist das heterogene Argument aus der Unsterblichkeit der Seele, *Refutatio* 51, 66, 101, die Irenaeus zwar nicht direkt leugnet, aber in der Annahme, der Mensch sei nach dem Fall wesentlich sterblich nach Leib und Seele, außer Funktion setzt, *Examen* J(v)f., Dd 2(v), Dd 4.
- 107 *Refutatio* 16(v), als Äußerung Luthers.
- 108 Vgl. *Verf.*, Wiederkehr der Metaphysik, Stuttgart 1976, S. 170—176. — In Anwendung auf die Erklärung der FC I z. B. J. B. Carpzov, l. c. 1160s., 1181 (*Ens concretum, non in absoluta sua Substantia ... sed concrete et cum Statu suo*); 1165 (*bonitas transcendentalis, non moralis*); 1161, 1182s. (*Accidens praedicamentalis, e. g. proprietas essentialis, non accidens praedicabilis*).