

gar nicht wirklich verstehen). Aber in diesem Sinn kommt gerade dem menschlichen Wort göttliche Verlässlichkeit zu. Noch vor einer Betrachtung der spezifischen Weise, wie sich auch ein besonderes Lehramt aus dem ‚fidei non potest subesse falsum‘ begründen läßt, folgt jedenfalls die Möglichkeit von schlechterdings unfehlbaren Glaubensaussagen bereits aus dem Wesen des Glaubens selbst.

Es sei nur nebenbei angemerkt, daß das dem unzureichenden „Wort-Gottes“-Begriff bei K. entsprechende Glaubensverständnis sich naturgemäß nicht aus der Alternative von Fideismus und Rationalismus bzw. einer Mischung aus beidem zu befreien vermag (vgl. 153). In der diesem Abschnitt vorausgehenden Passage fällt ein lyrisch-rhythmischer Predigtton unangenehm auf. Sein eigener Stil mag hier schließlich dem Verf. die Frage aufgedrängt haben: „Ist das alles nicht eine Wahrheit, allzu schön, um wahr zu sein?“ (152).

Leider kann K.s Verständnis von der Indefektibilität der Kirche in der Wahrheit auch kaum zu Recht beanspruchen, ein wirklicher Beitrag zur ökumenischen Verständigung zu sein (162). Es widerspricht der reformatorischen Korrelation von Gott, Wort, Glauben. Man solle sich – so K. – in der Verkündigung zwar um wahre Sätze bemühen, aber Gewißheit stelle sich nicht durch diese wahren Sätze ein: „Sie stellt sich erst dann ein, wenn sich der Angesprochene, mag nun der einzelne Satz mehr oder weniger wahr sein, mehr oder weniger der Botschaft adäquat sein, auf diese Botschaft einläßt: wenn er sich auf den einläßt, der in dieser Botschaft verkündigt wird“ (156). Damit wird die „Botschaft“ jenseits des Wortes gestellt; das Wort wird zu einem inadäquaten Reden über eine von ihm getrennte Sache, auf die es vielleicht hinweisen, die es aber nicht selbst zu gewähren vermag. Wie soll man sich aber auf „die Botschaft“ einlassen können, wenn im Wort gar nicht herauskommt, worin sie besteht? Wenn Gottes Wort wirklich das zu sagen vermag, was er uns sagen will, dann muß sich in der ‚viva vox evangelii‘, wenn sie im Glauben gehört wird, die sonstige „grundlegende Inadäquatheit und Unzulänglichkeit der Sprache“ (129) als überwunden erweisen. Gerade für reformatorisches Verständnis vermag nur ein solches eindeutig machendes Wort wirklich Wort Gottes zu sein. *Luther* hat schlechterdings wahre Glaubenssätze gemeint, wenn er sagte: ‚Nihil apud Christianos notius et celebratius, quam assertio. Tolle assertiones, et Christianismus tulisti. (. . .) Spiritus Sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores‘ (WA 18; 603, 28 f. 605, 32–35). Und er hat gerade aus dem Primat des Wortes Gottes über die Kirche gefolgert, daß sie das Wort Gottes von bloßem Menschenwort definitiv zu unterscheiden vermag: ‚Verbum dei enim supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet tanquam creatura. (. . .) Hoc sane habet Ecclesia, quod potest discernere verbum dei a verbis hominum‘ (WA 6; 560, 36 – 561, 2). Will K. in seinem „ökumenischen“ Gespräch dahinter zurück?

Es bleibt gleichwohl bei der Herausforderung an die katholische Theologie, kirchliche Unfehlbarkeit so zu bestimmen, daß deutlich wird, warum falsche Berufung darauf zu keiner als Glaubensaussage verständlichen Aussage führt und sich schon dadurch als nichtig erweist. In diesem Verständnis ist die ‚assistentia Spiritus Sancti‘ eine innere Wirklichkeit des zu Glaubenden selbst.

P. Knauer, S. J.

Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, hrsg. v. J. Jeremias u. O. Michel, 10). Gr. 8^o (VIII u. 692 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 137.– DM; Ln. 145.– DM.

Dieses Werk ist ein neues Handbuch und zugleich eine umfangreiche Materialsammlung über eine Zeitspanne und über einen geographischen Raum, welche für die Erforschung des Christentums von größter Bedeutung sind. Die Wechselbeziehung zwischen „Judentum“ und „Hellenismus“ in Palästina vom 3. Jh. bis zum 2. Jh. v. Chr. soll dargestellt werden. Damit wird eine Lücke an zusammenfassender Information ausgefüllt; konnte man sich doch bisher nur anhand von Einzelabhandlungen über diese Zeit orientieren oder durch altertumswissenschaftliche Handbücher und Geschichtswerke, die dem palästinischen Raum keine ausgezeichnete Aufmerk-

samkeit widmen. Zudem finden sich die Belege nach den literarischen, kulturgeschichtlichen und archäologischen Sachbereichen verstreut und nur unter besonderen Gesichtspunkten oder summarisch geordnet.

Für den Handgebrauch des Theologen, vor allem des Exegeten, fehlte ein Lehr- und Materialbuch, das die Fakten der „zwischen-testamentlichen“ Entwicklung „in Palästina“ einigermaßen übersichtlich auf das Neue Testament hin darbietet und zusammenfaßt. Schon aus diesem Grunde wird H.s Buch große Beachtung finden. Hier liegt auch eine erste Absicht des Verf.s; kündigt er doch einen zweiten Band an, der die Verbindung bis zur neutestamentlichen Zeit herstellen soll. Dazu tritt ein zweiter Gesichtspunkt. Dieses Buch kann auf die hellwache Aufmerksamkeit der Altertumswissenschaftler und aller Richtungen der neutestamentlichen Exegese rechnen in der besonderen Frage, wie es „Judentum“ und „Hellenismus“ einander zuordnet. Hier gibt es vorgezeichnete Schneisen der Meinungsbildung. Zwar wird jeder Historiker erklären, er mühe sich um vorurteilsfreies Urteil und er beabsichtige, auch Palästina ganz im Zusammenhang mit seiner Umgebung in der damaligen antiken Welt zu verstehen. Von der Versuchung, unter dem Einfluß „dogmatischer Vorurteile“ oder in Reaktion gegen solche, seien sie vermeintlich oder echt, das Ursprungsland des Judentums und der christlichen Religionen darzustellen, ist wohl niemand ganz frei. Seit dem Humanismus und der Renaissance gelten im Westen „Hellenisierung“ und „Judaisierung“ als Schlagworte für Kritik und Reform an der faktischen Entwicklung des Christentums. *A. v. Harnack* legte seiner Dogmengeschichte als Leitmotiv die Vorstellung von der „chronischen Hellenisierung“ des Christentums zugrunde. In Analogie dazu wird auch die frühere Zeit leicht durch eine „jüdisch“ oder „hellenistisch“ gefärbte Brille betrachtet (vgl. *A. Grillmeier*, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: *Schol* 33 [1958] 321–355. 528–558). Je nach dem Standpunkt ist man geneigt, jenen Geschichtsabschnitt als „Krankheitsgeschichte“ zu beschreiben oder das Vordringen bzw. Beharren der für wertvoll gehaltenen Kräfte zu begründen.

Weitgehende Zustimmung wird H. mit seiner grundsätzlichen Einstellung finden, man dürfe Hellenismus und Judentum nicht als zwei in sich geschlossene Bereiche in Palästina gegeneinander ausspielen. Es fragt sich nun vor allem, wie er sie einander durchdringen läßt und wie er seine Auffassung belegt.

Wir fassen zunächst im Überblick zusammen, wie der Verf. vorgeht und welche Belege er verwendet. Im 1. Kap. stellt er weit ausholend die militärische und wirtschaftliche Macht der Nachfolger des Alexander in Palästina dar (8–107). Jene Übersicht über die allgemeine Lage soll den „Hellenismus“ zunächst als „technisch bestimmte politische und wirtschaftliche Macht“ erweisen. Gewisse Kreise der Oberschicht in Palästina ließen sich darauf ein und verbanden sich damit, während das einfache Volk, besonders auf dem Lande, schon wegen der sozialen Unterschiede den fremden Einflüssen gegenüber skeptisch blieb, meint der Verf. Für die politische, wirtschaftliche und organisatorische Situation in Palästina wertet er *Flavius Josephus* und an weiteren Detailbelegen vor allem die *Zenonpapyri* als Quellen aus. Für sein Bild von den sozialen Beziehungen zwischen Stadt und Land – als „Stadt“ gilt eigentlich nur Jerusalem – und zwischen reich und arm stützt er sich außerdem besonders auf die späten Schriften der Bibel, also auf späte Psalmen und Prophetentexte und auf Weisheitsliteratur, auf *Qohelet* und *Ben-Sira*, auch auf *Qumran* und rabbinische Texte, die jeweils in die vormakkabäische Periode hinein ausgewertet werden.

Von jener allgemeinen Situationsschilderung schreitet der Verf. dann im 2. Kap. (108–195) fort zur Darstellung des inneren, des kulturellen Einflusses, der sich im Vordringen der griechischen Sprache, griechischer Namen und des griechischen Schulwesens manifestiere. Er nennt die Arbeiten der letzten vierzig Jahre, die hier Fortschritte erzielten. Im Aramäisch und im Hebräisch von Schriften, die in jene Zeit zurückreichen können, läßt sich griechische Vorstellung und Denkweise aufzeigen, dasselbe gilt für archäologische Einzelfunde. Es werden die nicht-jüdischen Philosophen und Literaten im und aus dem phönizisch-palästinischen Raum aufgezählt. Sie wohnten wenigstens Schulter an Schulter mit den Palästina-Juden. Semiten, die jüdische Schriften ins Griechische übersetzten, kommen naturgemäß aus der Diaspora, meist schreiben sie auch dort. Für Samaria kann der Verf. zwischen 200 v. Chr. und

dem Makkabäeraufstand auf einen noch wenig genannten anonymen Historiographen hinweisen, der griechisch-hellenistische Mythen und Sagen und apokalyptische Vorstellungen mit altbiblischen Stoffen verbindet. Er scheint der erste in diesem geographischen Raume zu sein, der sowohl griechischer Geschichtsdarstellung folgt als auch nach dem Leitgedanken schreibt, die Weisheit der Griechen stamme von Abraham, den Patriarchen und Moses. Besonders die Exkurse, in denen Detailfragen behandelt werden, zeigen, daß sicheres Belegmaterial aus dem eigentlichen Palästina jener Zeit sehr wenig vorhanden ist. Dem Verf. sind deshalb sein abwägendes Urteil und seine Vorsicht hoch anzurechnen.

Dem Umfang und der Bedeutung nach nimmt das 3. Kap. (196–463) den wichtigsten Platz in diesem Buche ein. Hier soll die eigentliche Begegnung und Auseinandersetzung des palästinischen Judentums mit dem Geist der hellenistischen Zeit dargestellt werden. Es wird zunächst mit *R. Kittel* der griechische Einfluß auf die späten hebräischen Bücher der Bibel abgelehnt, da schon vor dem großen Ansturm des Hellenismus in der Weisheitslehre eine der Popularphilosophie (die griechisch und orientalistisch beeinflußt war) ähnliche geistige Strömung vorliege, aus der die „hellenistischen“ Anklänge und Vorstellungen eher erklärt werden könnten. Ein gemeinsamer vorderorientalischer Hintergrund für die palästinischen Juden und ihre Umwelt macht es schwer, in der sich kontinuierlich entwickelnden Literatur „hellenistische“ Einflüsse abzuheben. Besonders Qohelet markiert als Weisheitslehrer mit seinem kritischen Verstand ein dem griechisch-hellenistischen Denken verwandtes Phänomen. Ben-Sira und die jüdische Weisheitsspekulation zeigen das Ringen der verschiedenen Einflüsse, die in Alexandrien und der Diaspora weltoffener weitergeführt werden. Die Chassidim faßt der Verf. als „jüdische Partei“ zur Zeit der hellenistischen Reform. Daniel, mit vielen Abhängigkeiten vom Vorderen Orient, und die weiteren großen Apokalypsen versteht er in wesentlichen Zügen aus dem Kampf gegen den Hellenismus. Dieser Gedanke wird über Qumran-Schriften, „frühen Essenismus“, bis zu den Pharisäern weitergeführt.

Das 4. Kap. (464–564) bringt das Urteil der Griechen über die Juden in Palästina. Von besonderer Bedeutung sind darin der zwischen Tobiaden und Oniaden ausgetragene Streit in Jerusalem und die „hellenistische Reform“. Hier liegt der feste Kern, von dem aus H. in die vormakkabäische Zeit zurückschließt. Im Anschluß an *E. Bickermann* (Der Gott der Makkabäer [Berlin 1937]) und *V. Tcherikover* (Hellenistic Civilization and the Jews, engl. 2. Aufl. [Philadelphia – Jerusalem 1961]) entscheidet er sich dafür, daß die Hellenisten in Jerusalem, „vermutlich die Mehrheit des Priester- und Laienadels“, bald nach dem Regierungsantritt Antiochos' IV. 175 v. Chr. unter Jason die Umwandlung Jerusalems in eine griechische Polis in die Wege leiten wollten. Zunächst hätten sie sich in ein „Politeuma“ als vorbereitendes Zwischenstadium formiert. Der Hohepriester Jason war zugleich Gymnasiarch und Archon, Antiochos IV. wurde 2½ Jahre später als „Ktistes“ der neuen Polis offiziell in Jerusalem empfangen. Vermutlich auf Anstiften der gegnerischen Familie der Tobiaden wird jedoch Jason bald darauf von Menelaos gestürzt. Es folgt die wirre Geschichte der Angriffe auf den Tempelschatz, seiner Plünderung durch den König, der Errichtung der Akra 167 als einer griechisch-jüdischen Militärsiedlung und dann das Verbot der jüdischen Religion, welches schließlich zum Makkabäeraufstand hinüberleitet. Von jetzt ab gehört der „Eifer“ gegen das Programm der Hellenisten in 1 Makk 1, 11: „Laßt uns hingehen und einen Bund mit den Völkern um uns schließen . . .“ zum Wesen des palästinischen Judentums. Die offen erstrebte Hellenisierung fand heftige Gegenwehr im „Eifer für das Gesetz“ und für „den heiligen Bund“. Der Verf. wertet für diese Interpretation im Anschluß an *Bickermann* und *Tcherikover* vor allem die Nachrichten aus 1 und 2 Makk, die er aus Dan ergänzt.

Wie dieser Überblick zeigt, steht H. also in der unmittelbaren Nachfolge und Weiterführung der Arbeiten der letzten 40 Jahre. Diese verstehen das Judentum in Palästina während des fraglichen Zeitraums einerseits im Rahmen des „Hellenismus“, wollen es andererseits als eigenständige Größe herausnehmen, welche mindestens vom Makkabäeraufstand an seine eigenen schwachen Kräfte mit einem gewissen Aufsehen in die Weiterentwicklung des antiken Abendlandes einbrachte. Forschern wie *E. Bickermann*, *V. Tcherikover* und vielen großen Namen der Altertumswissenschaft fühlt sich der Verf. verpflichtet. Die hinter der jüngeren Literatur liegenden Entwicklungslinien der Forschung hat er allerdings nicht weiter aufgezeigt. Das

Literatur- und Autorenverzeichnis zeugt aber von einer immensen Kenntnis der Sekundärliteratur. Mit Bewunderung stellt man die Akribie fest, mit welcher die vielfältigen literarischen, archäologischen und vielleicht nur als Hinweis anderswo vorhandenen Belege zusammengetragen wurden. Zur Methode wird man sich fragen, ob es überhaupt möglich ist, zu dieser Stunde der Forschung ein solches Werk anders zu schreiben. Als einzelner ist niemand in der Lage, diesen Zeitraum und seine vielschichtigen Strömungen vollständig zu überschauen; mehrere Spezialgebiete überschneiden sich und wären zu beherrschen. Doch ist es selbstverständlich, daß die Ergebnisse und Urteile nur so weit tragen, wie die Belege schließen lassen. In diesem Punkt macht sich die Unklarheit der Datierung und die geringe Zahl der Belege – mag sie im Vergleich mit anderen Regionen des Altertums auch reichhaltig erscheinen – doch bemerkbar. Besonders in den beiden ersten Kapiteln muß mit Unsicherheitsfaktoren gerechnet werden. Die vormakkabäische Zeit wird eben nicht durch direkte Zeugnisse gut erhellt. Gerade wenn die These richtig ist, daß mit dem Makkabäeraufstand eine mächtige nationale Bewegung die „hellenistischen“ Einflüsse stärker zurückzudrängen beginnt, wird man vorsichtiger von den späteren Zeugnissen auf die vormakkabäische Zeit zurückschließen (gar von Pirque Abot und vom Talmud aus [101.148]). Besondere Vorsicht ist auch bei den biblischen Büchern geboten, die man erst nach sorgfältiger Analyse der jeweiligen Tendenz und des jeweiligen Sitzes im Leben für historische Schlüsse in Anspruch nehmen wird (Qohelet [98], der aber hier so ausgewertet werden kann). Dasselbe gilt für *Josephus*, der zwar alte Quellen benutzt, jedoch sehr viel später und anerkannt einseitig schreibt. Er bleibt der wesentliche Kronzeuge für die politische und wirtschaftliche Verfassung des Seleukidenreiches (42 ff.).

Mit Anerkennung sei also gesagt: Die Grundthese des Verf.s ist sicher richtig, sein Hauptanliegen kann auf weite Zustimmung rechnen. Was H. für die von ihm ausgewählte Zeitspanne beschreibt, die Wechselbeziehung zwischen den alten Kulturräumen, beginnt allerdings erheblich früher als der historische Feldzug Alexanders, welcher ja gerade aufgrund der älteren Beziehungen zustande kam. Man wird sich deshalb fragen können: Sind die indirekten, gleichsam subkutanen Einflüsse des Hellenismus im Judentum wirklich alle „hellenistisch“? Liegt ein Teil von ihnen – auch aus dem griechischen Raum kommend – nicht vielleicht schon in vorhellenistischer Zeit von den Propheten her vor? Weiter sei daran erinnert, daß der Verf. selbst an verschiedenen Stellen die Einheit des ganzen vorderorientalischen Kultur- und Geistesraumes aufzeigt. Die Weisheitsliteratur und die „Apokalyptik“ gehören zu den weitausgreifenden Phänomenen, in denen die östlichen Einflüsse den griechischen Geist ebenso und ähnlich wie den des Gebietes von Ägypten bis zum persischen Hochland und nach Mesopotamien hin beeinflussen. Es ist nicht leicht, sich für die eine oder die andere Kraft als die stärkere zu entscheiden. *J. G. Droysen* definierte den „Hellenismus“ vom „Griechentum“ her, das die östliche Welt durchgärt habe. Trotz aller Wechselbeziehungen und der seit Alexander verstärkten geistigen Induktion von Westen nach Osten war eine solche in umgekehrter Richtung wohl nicht weniger mächtig. Gegen die Herrschaft der Diadochen kämpft der kleine Tempelstaat in Jerusalem um seine wenigstens geistige Konsistenz. Die im 3. Kap. zitierte weisheitliche und apokalyptische Literatur lehnt sich ebensowohl an östliche wie an traditionell jüdische Vorstellungen und Leitbilder an. Dem Vordringen der Koine entspricht ein vielleicht noch stärkeres Vordringen östlicher Worte in die westlichen Räume und auch ins Griechische. Die Kritik an den Seleukiden kann östliche Vorbilder der gleichen Zeit leichter heranziehen als griechische. Dabei braucht sie nicht anti-hellenistisch ausgerichtet zu sein. Der Ansatzpunkt für die Darstellung des Verf.s liegt im 4. Kap. Man wird *E. Bickermanns* Auffassung von dem „hellenistischen Reformversuch“ als der Errichtung eines Politeuma in der Tempelstadt die größte Achtung zollen. Aber bereits *V. Tcherikover* hat Bedenken angemeldet, ob 2 Makk 4, 9 nach *Bickermanns* Auffassung auf die angezielte Polis hin übersetzt werden darf. Der Verf. schwächt *Bickermann* ab, insofern er an eine Übergangsstufe denkt, die Symbiose zwischen dem „Politeuma“ und dem „alten Jerusalem“ zur Vorbereitung der Polis (506 f.). 2 Makk urteilt aber von einem viel späteren Gesichtswinkel aus, wohl von der zweiten Hälfte des 1. Jh. her. Man wird vorsichtig sein, die in 2 Makk 4, 22 genannte Aufnahme des Antiochos durch Jason in Jerusalem als die eines „Ktistes“ aufzufassen. Auch 1 Makk 1, 41 ist in seinem historischen Wert, wie der Verf. (516 f.)

selbst sagt, sehr zweifelhaft. Man wird Daniel 11, 37 ff. nicht als Bestätigung heranziehen dürfen (517 ff.). H. hat (im Anschluß an *Bickermann*) wohl recht, daß „der Anstoß zur äußersten Eskalation der Ereignisse in Judäa von den extremen Hellenisten in Jerusalem selbst ausging“ (525). Es bleibt dann allerdings noch fraglich, ob diese Leute wirklich eine griechische Polis oder ein Politeuma in Jerusalem errichten und inwieweit sie das Gesetz abschaffen wollten. Die vom Verf. sonst noch genannten Autoren urteilen meist vorsichtiger. Die späte Klassifizierung der Ereignisse vom Standpunkt der Makkabäerzeit aus enthält nur einen Teil der Wahrheit. Und von hier aus wird die vorhergehende Zeitperiode, über die H. eigentlich handeln will, leicht einseitig betrachtet, auch wenn er selbst ständig auf der Hut sein möchte und immer wieder die Ambivalenz der Belege und die Vielschichtigkeit der Situation anführt. Als Aufgabe bleibt dringend die Forderung nach gültigen Detailanalysen, nach sorgfältiger Einzeluntersuchung in der gesamten „zwischen-testamentlichen“ Literatur. Zwar lassen sich einige große Linien der Entwicklung der geistigen Strömungen im Mutterland der Apokalyptik und der jüdischen Weisheitsspekulation erkennen, aber die richtige Einordnung der jüdischen Geisteswelt in den „Hellenismus“ darzustellen, bleibt ein mit manchen Unsicherheiten behaftetes Unternehmen. Diese Überlegungen schmälern das Verdienst des Buches nicht. Man wird dem großen Überblick mit allen seinen Voraussetzungen und Urteilen die auszeichnende Anerkennung zollen, die ein solches umfassendes, mit größter Sorgfalt erstelltes Werk verdient. Es wird als Leitfaden und Quellenwerk von größtem Nutzen sein. Die Indices, dazu die beiden Anhänge, palästinisch-phönizische Ortsnamen der Zenonpapyri und frühhellenistische Münzfunde in Palästina, das Literatur-Verzeichnis und die Autoren- und Stellenregister erschließen das Werk und geben nützliche Hinweise. Der zweite Band möge bald erscheinen! F. Lentzen-Deis, S. J.

Ug Duchrow, Ulrich, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. v. G. Picht, H. Dombois u. H. E. Tödt, 25). 8^o (XIV u. 647 S.) Stuttgart 1970, Klett. 38.50 DM.

Die umfangreiche Studie, ursprünglich als Habilitationsschrift bei H. E. Tödt und H. Frhr. von Campenhausen eingereicht, soll nun in weiterem Rahmen als eine Vorarbeit zur Lösung einer aktuellen Aufgabe verstanden werden: sie soll der Deutung der Weltverantwortung des Christen heute dienen oder „die Bemühung um eine adäquate christliche Stellung zu den spezifisch neuzeitlichen und modernen Weltproblemen“ (6) fördern, zu deren Lösung weder der Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts noch die dialektische Theologie Karl Barths, noch R. Bultmann, noch die Kerygma-Theologie geführt haben. Aber auch die „Revolutionstheologien“ hätten verzichtet auf eine „theologiegeschichtliche Aufklärung ihrer Stellung zu den Kontroversen zwischen dialektischer Theologie und Kulturprotestantismus“, wie auch auf eine „gründliche exegetisch-hermeneutische Verifikation ihrer Thesen“ (5). So ist eine erneute Bemühung um Klarheit darüber zu fordern, „wie die Relationen zwischen Gott, Mensch und Welt zu bestimmen seien, und zwar methodisch unter Aufklärung unserer historischen und gegenwärtigen Voraussetzungen“ (ebd.). D. will aus einer umfassenden Bemühung mit mehreren Arbeitsgängen (vgl. S. 1) den zweiten, traditionsgeschichtlichen Gang in Angriff nehmen, und dies unter dem Thema der „Zweireichelehre“, „weil es ihr erklärtes Ziel ist, Gottes- und Weltrelation des Menschen sowie Gottes endzeitliches Rettungshandeln und seine Stellung zur zeitlichen Welt als Schöpfung in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander zu erfassen“ (6). Verf. konkretisiert seinen Ausgangspunkt durch den Hinweis auf die innerprotestantische Diskussion um diese Zweireichelehre während des Nationalsozialismus, der Atomdebatte, auf den ökumenischen Konferenzen von Genf (1966) und Uppsala (1968). Um nicht zu große Forderungen zu stellen, muß man beachten, daß Verf. sich des ungeheuren Ausmaßes des Stoffes und damit auch der Grenzen seiner Arbeit bewußt ist (11). Kurz werden Methode und Stoffauswahl begründet (7–14). Verf. will sich zurückziehen auf „Knotenpunkte“ der Entwicklung der Zweireichelehre (Apokalyptik, Paulus, Augustin, Mittelalter, Luther).

Das I. Kap. (Teil A) behandelt die frühjüdische Apokalyptik (17–58) (mit einer Kritik an dem Sprechen von *der Apokalyptik*) „und die eschatologische Überwin-