

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. Dombos 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-

„dung des alten durch den neuen Menschen und die von Gott in Dienst genommenen politischen Institutionen“ (Teil B) (59–180). Die Apokalyptik – sofern die rechte Hermeneutik an sie herangetragen wird – steht durch die 2-Äonen-Lehre im Themenbereich des Verf.s, in dem Sinne jedoch, daß Gott Schöpfer und Herr beider Äonen ist, was den Menschen verantwortlich für seinen Lebensweg und den Umgang mit der Welt macht (53 f.). Der Zugang zur paulinischen Problematik wird von Augustinus, „dem eigentlichen Vater der Zweireichlehre“ her erschlossen, der in *De vera religione* 50 zum ersten Mal von ganzen Menschengruppen spricht, die durch die Geschichte auf ein eschatologisches Ziel zuwandern. „Er (Aug.) entwickelt diese Vorstellung aus der paulinischen und deuteropaulinischen Gegenüberstellung von altem, äußerem, irdischem und neuem, innerem, himmlischem Menschen, oder auch anders ausgedrückt: vom homo peccati und homo iustitiae“ (59). Hinter Paulus stehen wiederum Philon und ihm verwandte Kreise, die selbst platonische und stoische Elemente verarbeitet haben. D. exemplifiziert an Röm 7, 7–25 den Unterschied zwischen *Paulus* und der griechischen und hellenistisch-jüdischen Tradition des Gleichnisses vom „inneren Menschen“. Wenn Röm 7, 7–25 „unter dem Vorzeichen ‚alt, Buchstaben, Gesetz‘ steht und kontrastiert wird vom Geist der in Christus einbrechenden Neuschöpfung, so steckt offenbar in dem christologisch-eschatologisch gefaßten Gegensatz alt-neu das proprium des Paulus ...“ (gegenüber der eben genannten Tradition) (106). Es ist Rückgriff auf die Apokalyptik, wenn Paulus die Unterscheidung alt-neu, alter und neuer Äon, polemisch anlegt an die hellenistisch-jüdische Synthese von Buchstabe und Geist. Er sprengt damit die letztere (106 f.). D. betont, daß Paulus innerhalb dieses apokalyptischen Horizonts auch die Begegnung mit dem Auferstandenen auslege und erst darin die hellenistischen Elemente in kritischer Weise assimiliere. In der Zusammenfassung (119–136) gibt D. eine Bestimmung des Verhältnisses von Paulus und *Platon* und stellt hier (125) die Frage, ob es nicht zu „unabsehbaren Folgen (führe), daß Paulus den inneren Menschen, der bei Platon das menschliche und politische Leben nach der Wahrheit des Guten gestaltet, zum Menschen einer zukünftigen Welt macht“. Damit verbindet sich eine weitere Frage, „ob nicht die Auslegung der beginnenden Neuschöpfung in der griechischen Kategorie des inneren Menschen die Gefahr der Verinnerlichung und Spiritualisierung des Heils in sich birgt. Liegt es nicht nahe, daß Spätere den eschatologischen Gegensatz von innerem und äußerem Menschen in 2 Ko 4, 16 spätantik weltflüchtig lesen?“ (ebd.). Der frühe, stark neuplatonisch geprägte Augustin läßt dieses Problem erkennen. Aber auch die Gnosis müsse für solche Entwicklungen mit in Betracht gezogen werden. Die Erkenntnis ist jedenfalls wichtig, daß die Verbindung des apokalyptischen Schemas „alt-neu“ mit dem griechisch-hellenistischen „außen-innen“ die Welt noch mehr vergleichültigen können als beide Denkweisen je für sich genommen. Eine neue Frage hängt damit zusammen: ob der Ansatz der Neuschöpfung beim inneren Menschen nicht doch eine „Individualisierung“ des Heils fördere (126). Von Platon her zeige sich „die Scheinhaftigkeit der These, der Gedanke des inneren Menschen müsse notwendig zur Individualisierung führen. Denn Platon betrachtet die Verknüpfung von Einzelem und Gesellschaft als konstitutiv, sowohl im negativen wie im positiven Sinn“ (126). Aber auch Paulus kann (über die Apokalyptik) den platonischen Gedanken der kollektiv bestimmten Begierden verschärft aufgreifen. Eine letzte Frage: „Wie kann überhaupt der pneumatische innere Mensch in dieser sündigen und vergehenden Welt wirksam werden, wenn es doch hier um zwei Äonen geht, die streng voneinander unterschieden sind? Hinter dieser Frage steht nicht mehr und nicht weniger als das alle bisherigen Gesichtspunkte zusammenfassende Problem des Verhältnisses von Schöpfung und Neuschöpfung – dies allerdings nicht in zeitloser Allgemeinheit, sondern in der auch gegenüber dem antiken Judentum neuen Situation des endzeitlichen Heilshandelns Gottes in Christus“ (128 f.).

Nach diesen Vorfragen geht D. auf Röm 13, 1–7 ein (137–180). Die breiten, unterbauten Ausführungen können im einzelnen nicht wiedergegeben werden. Sie bieten a) das Strukturschema und die Übersetzung von Röm 13, 1–7, berichten b) von der Forschungssituation, bringen c) die Exegese, endlich d) hermeneutische Erwägungen zu Röm 13, 1–7 und zur Stellung des Paulus innerhalb der ntl. Botschaft (Paulus – Jesus). D. betont hier, „daß ein direktes Anknüpfen an Paulus wie überhaupt an die biblische Tradition für heutige systematische Theologie (und Verkündigung) nicht möglich ist. Nur unter Beachtung des gesamten Lernprozesses der Christenheit in der

Weltgeschichte lassen sich heute Selbstaufklärung über den geschichtlichen Ort und, auf dieser Voraussetzung aufbauend, verbindliche theologische Orientierung angesichts der Zukunft erreichen. Die Historie ist keine Hilfsdisziplin, sondern konstitutiv für die Systematik“ (179 f.).

Der nächste Knotenpunkt der Entwicklung ist *Augustin* (181–319). Diesem II. Kap. geht zunächst ein Forschungsüberblick voran. Dann werden Herkunft und Anfänge der *civitas*-Lehre Augustins erforscht (A): 1. die frühe Entwicklung von Augustins Reich-Gottes-Begriff; 2. die Anfänge der augustiniischen Anthropologie (alter und neuer Mensch bis zu *De civitate dei*); 3. Herkunft, Entwicklung und Bedeutung der *civitas*-Vorstellung von *De civitate dei*: a) Griechische Philosophie und Apokalyptik (*Tychonius*) als Hauptanreger Augustins; b) die Entwicklung der *civitas*-Lehre; c) die Bedeutung des Begriffs ‚*civitas*‘ bei Augustin: „Herrschaftsverband“. – Dann wird gehandelt über die beiden Herrschaftsverbände in *De civitate dei* und im Spätwerk (B): 1. der Grundsinn von *De civitate dei*; 2. *Civitas dei*, Reich Gottes und Kirche; 3. der Herrschaftsverband Gottes und das politische Gemeinwesen (Hauptstelle *De civ. dei* XIX, 11–17): a) die Natur des irdischen Friedens; b) der beiden *civitates* gemeinsame Gebrauch des irdischen Friedens; c) das Problem des christlichen Staates bei Augustin. Unter C folgen dann „Ergebnisse und offene Fragen“.

Wichtig ist der Abschnitt über die Herkunft, Entwicklung und Bedeutung der *civitas*-Vorstellung von *De civitate dei* (229–246). D. betont besonders den Einfluß des *Tychonius* (222. 232 ff.). Er setzt sich hier mit *J. Ratzinger* auseinander (235 f., Anm. 236), der alle Formen der *civitas-dei*-Auslegung bei Augustin auf selbständige allegorische Auslegungen des atl. Begriffs der Stadt Gottes (Jerusalem) zurückführen möchte, wobei als Verständnis- und damit Auslegungshorizont für Augustin die Anschauung der konkreten *civitas* (Polis) Rom vorzusetzen sei. Auf *Tychonius* würden hinweisen die Bezeichnung der *civitas terrena* als *civitas diaboli*, der zunehmende Gebrauch des Bildes Babylon und Jerusalem und die antidonatistische Auswertung des Motivs (242). Die traditionsgeschichtliche Analyse zeigt, daß in der frühen *civitates*-Lehre stoisch-neuplatonische Dualismen allmählich von apokalyptischen assimiliert, überformt und auch verändert werden. Dies sei nicht nur für das historische Verständnis von *De civitate dei* interessant, vielmehr liege hier auch das zentrale systematische Problem (ebd.). „An dieser Polarität und ihrer detaillierten Bestimmung entscheidet sich nämlich, ob Augustin eine relevante theologische Antwort auf die philosophischen (einschließlich der politischen) Probleme seiner Zeit gefunden hat, was daran durch die Geschichte hindurch bis heute modellhaft wichtig werden konnte und kann und was geschichtlich überholt ist“ (242). Der politische Aspekt wird erst mit der Schrift *De catechizandis rudibus* wirksam. Mit der Rom-Problematik ergebe sich dann ein neuer Kristallisationspunkt für die Zwei-*civitates*-Lehre (242 f.).

Was bedeutet nun der Begriff ‚*civitas*‘ bei Augustin? D. übersetzt mit „Herrschaftsverband“, nachdem er verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten geprüft hat (vorgeschlagen von *W. Kamlab*, *J. Ratzinger*). Mit dem Begriff „Staat“ kann man nicht mehr arbeiten, da er in der Neuzeit unterschieden wird von „Gesellschaft“, was für die Antike undenkbar ist; wegen des mittelalterlichen Mißbrauchs wird auch die Übersetzung mit „Gottesstaat“ nicht mehr angenommen, obwohl er ohne diese Mängel gar nicht ungeeignet wäre, das von Augustin Gemeinte zu bezeichnen (244, mit Anm. 264). Ausgehend von der Ennarratio zu Ps 9 schlägt D. vor, *civitas* mit „Herrschaftsverband“ zu übersetzen. „Der einzige Nachteil dieses Begriffs ist, daß auch er wie ‚Bürgerschaft‘ nicht in der Lage ist, den Ort, d. h. *civitas* als ‚Stadt‘ mitzuumfassen“ (245). Der Vorteil aber sei, „daß sich in ihm (Herrschaftsverband) der politische, der anthropologische, der ontologische und der theologische Aspekt vereinigen lassen“ (245). Eine andere Möglichkeit sieht D. darin, vom Begriff *societas* auszugehen. „Denn ihn nennt Augustin oft als Literalsinn des Gemeinten, während er *civitas* ausdrücklich als allegorische Bezeichnung benutzt“ (246). Wenn D. ihn ablehnt, so deshalb, weil es unmöglich sei, den Einzelmenschen als Gesellschaft zu interpretieren. „Herrschaftsverband“ wird sich freilich – so treffend die Übersetzung sein mag – nicht leicht durchsetzen lassen. Der Begriff klingt für uns zu juristisch und entbehrt eben des allegorischen Elements, jener Bildhaftigkeit, die angedeutet ist, wenn D. das Wort Augustins zitiert: ‚*quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum . . .*‘ (zit. 246, Anm. 269). Immerhin ist mit dieser Übersetzung eine brauchbare und klare Interpretation von *civitas* gegeben. Man denke

von „Herrschaftsverband“ aus etwa an die Betrachtung der Ignatianischen Exerzitien „De duobus vexillis“, wo freilich zur Idee des „Herrschaftsverbandes“ die Idee des „Rekruzzugs“ oder der „Eroberung“ hinzukommt, so daß man von „zwei Fähnlein“ oder „zwei Heerlagern“ spricht. In diesem Zusammenhang spricht Ignatius übrigens von Jerusalem und Babylon als den zwei Orten oder Mittelpunkten des Herrschaftsbereiches Christi oder Satans (vgl. oben zu Tychonius).

In seiner Fassung von *civitas dei* ist die Absage Augustins enthalten an die politische Heilslehre Roms, an das eusebianische Kulturchristentum und die Fundamente der griechischen Ontologie (257). D. setzt sich auch auseinander mit alten und modernen Fehldeutungen von *civitas dei* oder der beiden *civitates* (Klerus – Weltliche Herrschaft, Kirche – Staat; Ethisierung des Begriffes durch *Ernst Troeltsch* und die gesamte protestantische Forschung um die Jahrhundertwende, was über die Harnack-Schule bis in unsere Zeit hineinwirke [249 f.]). Abgelehnt wird auch die Identifizierung von *civitas dei* mit der empirischen Kirche durch *E. Kinder* (262 f.).

In diesem Zusammenhang kommt D. nochmals auf die Frage der einseitigen Individualisierung des christlichen Glaubens und Denkens zu sprechen. Der frühe Augustin geht in der Tat von einer stoisch-neuplatonischen Innerlichkeit aus (Ansatz: Gott und die Seele in Solil. I, 7). Dagegen findet der spätere Augustin zur Idee der Kirche von verschiedenen Seiten her. D. weist hin auf die Auseinandersetzung mit den Donatisten. Für die Rechtfertigungslehre hat schon *E. Franz* diesen Nexus hergestellt. D. hätte auch hinweisen können auf *W. Simonis*, Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustin, in: ThPh 43 (1968) 481–501. Eine ähnliche Synthese sei bei Augustinus zwischen Personalisierung und Ontologie gegeben. Man dürfe keinen Gegensatz daraus machen (265). Andere zentrale und für alle Zukunft bedeutsame Ansätze bei Augustin sind unter dem Thema der *pax* und des „christlichen Staates“ besprochen. Hier wird die wichtige Frage der Religionsgesetzgebung oder der Anwendung der Gewalt zur Durchsetzung der rechten Gottesbeziehung berührt. D. sieht darin einen folgenreichen und durch keine neutestamentliche Tradition theologisch legitimierbaren Fehler bei Augustin gegeben, da er das Problem der *iustitia civilis* neben und im Zusammenhang mit dem *pax*-Thema nicht wirklich durchgeklärt hat. Es geht um die Frage, „wie denn ein Christ in politischer Machtstellung die Frage der vollen *iustitia*, auch Gott gegenüber, zu handhaben hat“ (291). D. macht hier wichtige Bemerkungen zur Geschichte der Gewaltanwendung in der alchristlichen Zeit und bei Augustinus, auf die wir nicht näher eingehen können. Immerhin wäre wohl eine gewisse Erweiterung der Gesichtspunkte gegeben in dem von D. nicht zitierten Werk: *G. Combès*, *La doctrine politique de Saint Augustin* (Paris 1927), bes. in den Abschnitten «*La justice*» (158 ff.) und «*Influence de la doctrine politique de s. Augustin*» (410 ff.). D. betont, daß Augustins „theologische Durchdringung der politischen Friedensontologie unter dem Aspekt christlicher Liebe und Sozietät wegweisend geblieben“ ist, wiederholt aber nochmal seine Kritik, daß Augustinus die Beziehung der Gerechtigkeit zum irdischen Frieden theologisch nicht geklärt habe. „Hieran hinderte ihn offenbar die in ihrer Komplexität nicht durchschaute Verhältnisbestimmung von griechischem und christlichem Gott, vor allem im Hinblick auf die Dimensionen der Gerechtigkeit. Augustins einfache Identifikation beider ‚Götter‘, die ihm das apokalyptische Schema erleichterte, gefährdet aber nicht nur den Weltcharakter der Welt, insbesondere der Politik, sondern den biblischen Sinn der neuschaffenden Gerechtigkeit des frei erbarmenden Gottes, der in keinem Fall durch politische Organe beurteilt und verwirklicht werden kann“ (310 f.).

Mit dem III. Kap. geht D. über zum Mittelalter (323 ff.), zieht aber nochmals die Verbindung zur Vergangenheit und zeigt die Entwicklungslinien auf, die für das Mittelalter bestimmend sind: die eine, die sich im Byzantinismus durchsetzt, und die andere: das Entstehen der Volkskirchen außerhalb des Imperiums. „Erst unter diesen neuen Bedingungen, wie sie sich im nachkonstantinischen Reich und in den Volkskirchen herausbildeten, sah sich die Kirche unabweisbar genötigt, positiv an der Gestaltung des Zusammenlebens aller in einem politischen Verband zusammengeschlossenen Menschen teilzunehmen – weit über das hinaus, was Augustin zu formulieren imstande war. Unter diesen Bedingungen hört das Thema ‚Christentum und Welt‘ de facto auf zu existieren. Statt dessen entsteht das Problem der zwei Gewalten des sacerdotium und regnum (imperium), wie es für das Mittelalter charakteristisch ist“ (326).

Das Mittelalter (Kap. III, 320–435) wird nun unter eben diesen zwei Gesichtspunkten behandelt: 1. der neu gestellten Problematik christlichen Weltverhaltens und 2. der Zuordnung und Rivalität der geistlichen und weltlichen Gewalt. Dies führt zu *Luther* hin. In Abschnitt A ist die Rede von der Ordnung der beiden Gewalten in der Einheit der frühmittelalterlichen Reiche (328–347); in Abschnitt B vom Kampf zwischen Kaiser und Papst (348–435). D. gibt zu, daß nun keine detaillierte traditionsgeschichtliche Methode mehr angewandt werden kann, weil der Rahmen zu groß ist. Ihm kommt nun das neue Werk von *W. Kölmel* zu Hilfe: *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverständnisses* (8. bis 14. Jh.) (Berlin 1970). Weil dieses Werk besonders besprochen wird, können wir uns nun kurz fassen und im Zusammenhang mit K. auf D. zurückgreifen. In A geht D. näher ein auf Gelasius I., auf die Kirche im Frankenreich und im Reich der deutschen Kaiser bis zum Investiturstreit; in B auf den Investiturstreit, die Stauferzeit, Innozenz III., das Zeitalter der Aristotelesrezeption (Aegidius Romanus u. a., die *via media* des Thomas und des Johann von Paris; die Averroisten und Nominalisten). Alles geht parallel zu *W. Kölmel*, mit dem Unterschied freilich, daß D. eben immer Augustinus vor Augen hat. D. findet eine vierfache neue Rezeption der augustianischen Civitaslehre: 1. in einer mönchisch-kontemplativen (Petrus Damiani), 2. in einer mönchisch-hierokratischen (Humbert und Gregor VII.), 3. in einer philosophisch-kontemplativen (Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und John of Salisbury) und in einer 4. monistisch-reichstheologischen Form (der sog. Anonymus von York, der aber seit *G. H. Williams*, *The Norman Anonymus of 1100 A. D.*, in: *HarvThStud* 18 [Cambridge, Mass. 1951], eben als Normannischer An. oder als An. von Rouen bezeichnet wird; vgl. jetzt die Ausgabe von *K. Pellens* 1966). Eine fünfte Gruppe von Vermittlungspositionen setze einerseits die alte (karolingische) gemäßigt-reichskirchliche Denkweise fort (Liber de unitate), helfe aber andererseits durch die Unterscheidung von *saecularia* und *spiritualia* die Kompromißform der Zukunft zu finden (Ivo von Chartres). In dieser Tradition stehe auch die interessante Figur des Otto von Freising (352 f.). Wenn freilich S. 346 Petrus Damiani die „epochemachende“ Anwendung des Wortes von zwei Schwertern (Lk 22, 38) auf die beiden Gewalten zugeschrieben wird, so ist dieser sermo 69 (PL 897–902) nun Nikolaus von Clairvaux († um 1176) zuzueignen. Vgl. *J. Ryan*, in: *Mediaeval Studies* 9 (1947) 151–161. So wird die vom Verf. aufgestellte Gruppierung der Augustinus-Rezeption zu überprüfen sein. Zum Verständnis der Gewaltlehre – sofern sie ihren Ausdruck im Selbstverständnis des Papsttums gefunden hat – wäre wohl die Gestalt Leos des Großen nicht zu übergehen, besonders für die Ausbildung des Petrusprinzips, auf das D. S. 355 eingeht. Vgl. dazu *H. M. Klinkenberg*, *Papstum und Reichskirche bei Leo dem Großen*, in: *ZSavSt*, Kan.Abt. 38 (1952) 37–112.

Nur kurz sei über das letzte Kap. (IV) referiert: *Luther*. Gottes Reich und Regiment im Widerstreit mit dem Reich des Bösen (437–573), wo in Abschnitt A die Aufnahme der eschatologisch-augustinischen Tradition (441–478), in Abschnitt B die Aufnahme und Veränderung der mittelalterlichen Gewalten- und Ständelehre im Zusammenhang der eschatologischen Spannung zwischen Herrschaftsverband Gottes und Herrschaftsverband des Bösen (479–573) behandelt wird. Die Begriffe *civitas*, *regnum*, *populus* oder *corpus Christi* bzw. *diaboli* meinen bei Luther wie bei Augustin eine „Personengesamtheit“, in der ein Volk (ein „Haufe“) unter der wirksamen Herrschaft eines Hauptes steht und diesem willig, also vom „Personzentrum“ her folgt (458). Was Luther von Augustin und vom Mittelalter unterscheidet, deutet D. kurz (505 f.) an, wobei er betont, daß „das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bei Luther umwälzende Folgen auch für das Verständnis des weltlichen Regiments, der *iustitia civilis* und der Berufe insgesamt hat“ (506). Was die Zweireichelehre (Dreireichelehre) (526) anbetrifft, so macht Luther durch ständig wechselnde Begriffe und terminologische Überschneidungen es seinen Lesern schwer, den Gesamtkomplex des Reichsthemas zu überschauen, zumal er im einzelnen Fall nur Ausschnitte des Ganzen behandelt (525). Die Zweireichelehre ist nicht vom Begriff der Christkönigsherrschaft aus zu interpretieren (553, Anm. 436). Nach D. enthält Luthers Ansatz bereits die theologische Begründung für den neuzeitlichen toleranten Staat, noch ehe dieser politisch verwirklicht oder philosophisch durchreflektiert wurde (556). Über die Weltverantwortung bei Luther wird in sehr klarer Weise S. 557 ff. gehandelt. Typisch ist die Verlegung des „Werkes“ in die weltliche Sphäre; die Werke bekommen

keine Beziehung zum eigenen Heil. Liegt darin nicht eine Spaltung des christlichen Menschen? Die Frage der Weltverantwortung wird hier bei Luther zu einem eminent theologischen Problem, welches durch die Ablehnung der katholischen Verdienstlehre akut wird. D. sieht hier nun den neuen Schritt auf eine christliche Weltzuwendung: „Dadurch, daß der Mensch von der Beziehung der Werke auf sein eigenes Heil frei wird, wird er deren wahrer Bestimmung gewahr. Er kann sie nämlich nun ganz von der Not und Bedürftigkeit der Nächsten her verstehen und ihrer gerade in dieser Perspektive vor Gott und seinem zu erwartenden Gericht gewiß werden“ (560 f.). Wenn dem so wäre, dann könnte man von der tridentinisch-katholischen Rechtfertigungslehre aus keine Weltverantwortung des katholischen Christen begründen. Das Vaticanum II hat es in der Pastoralkonstitution (bes. I. Teil, Kap. 4) dennoch versucht und dabei den Begriff der (relativen) Autonomie der weltlichen Tätigkeit des Christen bei all seiner Bezogenheit auf Gott eingeführt (vgl. Gaudium et Spes, nr. 36; zur Deutung von Kap. 4 sei es erlaubt hinzuweisen auf meine Studie, *Wandernde Kirche und werdende Welt* [Köln 1968]; ebd. 90–100 auch zum Begriff der Autonomie).

In der Zusammenfassung am Schluß bespricht D. „Offene Fragen im Hinblick auf die Neuzeit und das wissenschaftlich-technische Zeitalter (575–596), worin das Ausmaß der von der Theologie noch zu leistenden Arbeit deutlich wird, der Verf. aber von der Aktivität weg hinweist auf „die verschüttete Dimension des Gebets und des Lieds“ (596).

Gewiß liegt in dem Werk manche Einseitigkeit vor, sofern die Linie von Augustinus zu Luther alles beherrscht. Es müßte die östliche Tradition über Origenes, Evagrius, Pseudo-Dionysius bis hin zu Maximus Confessor (das Mönchtum miteinander) ebenso verfolgt werden. Die Christologie in der Deutung des Maximus hat dabei eine besondere Rolle. Es bräuchte auch eine Auseinandersetzung mit der tridentinischen Rechtfertigungslehre, um Luthers Ansatz zu verdeutlichen und zugleich über die Engführung hinauszukommen, in die sich Verf. freiwillig begeben hat. In diesen großen Auslassungen liegt das Unbefriedigende des Werkes. Verf. weiß selber am besten darum. Er beherrscht aber in vorzüglicher Weise die Forschungsgeschichte der von ihm bearbeiteten Abschnitte; die traditionsgeschichtliche Methodik handhabt er mit sicherem Blick und zugleich mit einem guten Gespür für systematische Zusammenhänge. Sehr angenehm wirkt das Fehlen jeglicher Polemik. In der Fülle flachen Schrifttums zur „weltlichen Welt“ bringt das Werk die notwendige, besonders unter historischer Sicht wichtige Vertiefung.

A. Grillmeier, S. J.