

Luthers Lehre von den zwei Reichen

Notizen über ihre Herkunft

Seit Karl Barth nach dem zweiten Weltkrieg Luthers Lehre über das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Macht – durch die das deutsche Heidentum ideologisch stärker geworden sein soll – so heftig kritisiert hat, ist eine Flut von Schriften für und wider Luthers Lehre von den zwei Reichen erschienen.¹ Man könnte dieses Wort des schweizerischen Theologen durch seine jüngste Selbstkritik abschwächen, worin er sagt, er sei «komprehensiver» geworden;² aber Wort und Widerwort beweisen, daß hier in der reformatorischen Auffassung vom Christen in der Welt ein empfindlicher Nerv getroffen wurde. Die erneute Aufmerksamkeit für dieses Problem geht bemerkenswert parallel mit dem katholischen Interesse für das Verhältnis von Kirche und Welt. Der Ökumene ist zwar nicht damit gedient, Luther in Schema 13 zwingen zu wollen; aber vielleicht kann eine Untersuchung über die historische Herkunft seiner Lehre von den zwei Reichen eine Problematik erhellen, die nicht spezifisch katholisch oder reformatorisch, sondern typisch christlich ist.

Die zwei Reiche bei Luther

In mehreren Gelegenheitsschriften hat Luther die Frage behandelt: Wie stehen wir als Christen in der Welt? Welche Haltung soll ich einnehmen gegenüber Gesetz, Obrigkeit, gesellschaftlicher Ordnung, Beruf und Ehe? Luthers Antworten darauf in ein System zu bringen, ist zwar ein heikles Unternehmen; aber als Ausgangspunkt ist eine Zusammenfassung notwendig:³

Die Menschheit ist geteilt in Gläubige und Ungläubige;

– beide Gruppen bilden je ein *corpus*, das als solches soziologisch nicht sichtbar ist;

– jedes der *corpora* steht unter einem Haupt: das eine Reich steht unter Christus, vom andern sagt

Luther oft, es sei ein Reich des Bösen, ein *corpus diaboli*;

– beide Reiche streiten miteinander, bis zum Endsieg Christi, der dann das eine Reich dem Vater übergibt.

Das ist die Grundbedeutung der Lehre von den zwei Reichen.⁴ Dieses Schema wird aber fundamental bestimmter charakterisiert durch die sogenannte Regimentenlehre; Luther selber gebraucht oft Ausdrücke wie: *regnum*, Regiment, Gewalt, Bereich, Kirche oder Christenheit, ohne genauere Unterscheidungen. Regiment bedeutet vor allem: die Art und Weise der Herrschaft Gottes, die Art, in der Gott der Schöpfer seine Geschöpfe in der Welt regiert; in vereinfachter Ausdrucksweise: Das Regiment ist der *modus quo*, das Reich ist der *locus quo* oder das *effectum quod*. Gott wirkt nämlich in Christus geistig, innerlich, durch sein Wort, das gnadenspendend ist und im Herzen derer Glauben weckt, die – auf diese Weise – Glied des geistig-geistlichen Reiches werden; aber Gottes Allmacht wirkt auch außen, leibhaft und körperlich, durch die Zuchtrute, durch das Schwert der Obrigkeit – kurz, durch Zwang bei denen, die nicht glauben und die – auf diese Weise – Glieder des weltlichen Reiches werden. Gott wirkt also in beiden Reichen, sein Wille ist gegenwärtig durch die Regimente seiner rechten und seiner linken Hand.⁵

Der Kampf zwischen Gott und Teufel wird im weltlichen Reich ausgetragen, nicht im geistig-geistlichen Reich; denn hier ist alles Gnade, Friede und Freiheit, weil hier Christus alles ist; Kampf, Leid, Tod und Zwang gehören ins weltliche Reich. Die List des Bösen besteht nun darin, daß er die Glieder seines Reiches zu dem Versuch anspornt, sich das geistig-geistliche Reich anzueignen; gleichzeitig werden die Glieder des geistig-geistlichen Reiches versucht, das weltliche Reich zu erobern, d. h. auf weltlichem Gebiet geistlichen Anspruch zu

erheben. Durch diese doppelte List entsteht *confusio*, die Verwirrung und Vermischung beider Reiche, wodurch Gottes zweifaches Wirken getrübt und ihm entgegengewirkt wird. Papisten, Baptisten und alle Schwärmer versuchen, jeder auf seine Weise, durch sogenannte geistliche Mittel die Welt zu zwingen; und viele Fürsten mißbrauchen ihre weltliche Macht für geistliche Angelegenheiten; beide Versuche sind des Teufels.⁶

Schließlich noch ein letzter Aspekt: Wer unter Gottes geistigem Regiment im geistlichen Reich steht, lebt darin im Geist der Bergpredigt, als Person, *coram Deo*; aber zugleich lebt man, unter Gottes weltlichem Regiment, unter den Gesetzen und Anordnungen des weltlichen Reiches. Der Christ weiß dies jedoch, das unterscheidet ihn von seinen ungläubigen Mit-Gliedern: Er wird sich auch im weltlichen Reich als Ausführer des göttlichen Willens betrachten, er muß auftreten *coram hominibus*.⁷

Die zwei Civitates bei Augustinus

Woher kommt diese Lehre von den zwei Reichen?

Abgesehen von biblischen Reminiszenzen, wird jeder, der zuerst mit Luthers Lehre von den zwei Reichen konfrontiert wird, sofort an die zwei *civitates* des Augustinus denken. Und wenn man weiß, wie dieser Augustinermönch Martinus die Werke Augustins verschlungen hat – wie er selber sagt –, so scheint der Geburtsschein beigebracht. Doch ist die Genealogie dafür so einfach doch nicht.⁸

Als Ursprung der Idee Luthers darf zwar mit Sicherheit die großartige Konzeption des geistigen Vaters der christlichen Europa gelten, der für so lange die besten Geister des Abendlandes gefesselt hat. Aber bei genauer Untersuchung wird klar, wie sehr Martinus von Augustinus auch abweicht. Daß beide den Staat auf verschiedene Weise begründen, ist für unsere Untersuchung wahrscheinlich nebensächlich;⁹ aber prinzipiell sind sie verschiedener Meinung über die Stellung des Christen in der Welt.

Nach Augustinus leben die beiden *civitates* in der Welt durcheinander, sie sind buchstäblich gemischt; erst in der Endzeit werden ihre Bürger von einander geschieden; aber inzwischen (wörtlich: in der Zwischenzeit) ist man wesentlich Bürger einer einzigen *civitas*; zwei Pässe sind nicht notwendig. Auch Luther sieht die beiden Reiche vor dem eschatologischen Hintergrund, auch bei ihm sind sie hier soziologisch noch nicht abzugrenzen; aber der Christ ist inzwischen, nach Gottes Willen, Bür-

ger zweier Welten; dadurch sieht er sich ständig in ein Dilemma gestellt, vor die ethische Frage nämlich: Was habe ich zu tun? Muß ich in dieser Lage als Glied des geistig-geistlichen Reiches leben oder will Gott, daß ich als Glied des weltlichen Reiches auftrete? Bin ich, hier und jetzt, *persona privata* oder *persona publica*? Muß ich im Geist der Bergpredigt dulden und ertragen oder muß ich um der andern willen Ordnung, Zucht und Zwang anwenden? Der Kampf zwischen den zwei *civitates*, der bei Augustinus sozusagen ein ungeheurer gesellschaftlicher Konflikt bleibt, wird bei Luther für den Christen ein individuelles Problem, weil er Bürger beider Reiche ist.¹⁰ Bei Augustinus ist «die Stadt Gottes» auf der Pilgerschaft *hic in terra*, auf dieser Erde, nutznießend, aber nicht genießend, zufrieden, aber nicht befriedigt, unruhig und doch nicht beunruhigt, weil sie weiß, daß dies eben ihre Situation ist. Luther dagegen ordnet alles, was zu diesem *hic in terra* gehört, in das weltliche Reich ein und erhält dadurch ein rein geistig-geistliches Reich, in dem Christus wirklich herrscht.

Die mittelalterliche Kirche lebte in verschiedenen Versionen der augustiniischen Idee: die Abweichungen vom Original waren aber durch bedenkliche Verschiebungen vom Geistig-Geistlichen zum Zeitlichen und durch allzu flinke Anwendungen auf empirische Größen wie Kirche und Staat manchmal recht groß;¹¹ die pilgernde Christenheit bewohnte ihr zeitliches Haus oft wie ein Zuhause. Nach vielen Autoren hat Luthers scharfe Scheidung die mittelalterliche Ordnung prinzipiell durchbrochen und die verwirrende Vermischung ungeschehen gemacht.¹² Seine harte Kritik an der *perversio* (der Verkehrung von geistlich und weltlich: «umbkehren») ist sein großer Tadel gegen Papisten und andere Widersacher¹³) und sein Protest gegen die *confusio* habe das mittelalterliche Verhältnis von Kirche und Welt tödlich getroffen; nach Bornkamm: Luther hat die mittelalterliche Ideologie durchschaut, zergliedert und verschwinden lassen.¹⁴

Aber dann kommen die Fragezeichen. Wie war das möglich? Oder besser: Wie konnte er das? War dieser Martin Luther so tüchtig, daß er die eigene Zeit derart durchschaute? Wollte er einen Anschlag auf das kirchlich-gesellschaftliche Modell seiner Tage? Hat dieser im Grunde so konservative Mann, dem alles zuwider war, was nach Revolution und Umwälzung riecht,¹⁵ dazu seine Lehre von den zwei Reichen entwickelt? Die Antwort ist nicht einfach: Sympathie und Antipathie gegenüber Lu-

ther oder dem Mittelalter sprechen dabei so leicht mit. Zunächst genüge eine einzige negative Feststellung: Wenn wir nach der Genesis dieser Lehre von den zwei Reichen suchen, kann uns Augustinus nicht helfen; sie ist zu sehr ein uneheliches Kind, Augustinus ist nur zum Schein ihr geistiger Vater.

Luthers Originalität?

Die Frage nach dem Ursprung verweist uns auf den jungen Luther. Wer die Mühe nicht scheut, die vielen Texte von den zwei Reichen chronologisch zu ordnen, wird entdecken, daß es vor 1520 dafür kein Textmaterial gibt. Eine Forschung nach möglicherweise früheren Anspielungen könnte deshalb vielleicht Licht auf die Entstehung dieser Lehre werfen.

Im August 1518 veröffentlichte Luther seine «Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute» – die er Papst Leo X. widmete – zur Verteidigung der inzwischen berühmt gewordenen Ablassthesen.¹⁶ Am Schluß dieses Traktats stellt Luther die Frage, ob Theologen, die gegen Rom vorgehen, nicht das doppelte Schwert fürchten müssen, das von der römischen Kirche geführt wird. Und dann fährt es ihm heraus: Ich möchte doch einmal wissen, wer diesen Kommentar (auf Lk 24,38) erfunden hat, wonach dem Papst sowohl ein geistiges wie ein materielles Schwert zukommt! Das ist ein teuflischer Kommentar! Der Apostel (Eph 6,17) spricht nur vom Schwert des Gotteswortes...¹⁷ Diesen Text, in dem ein deutlicher Protest gegen den Mißbrauch geistig-geistlicher Macht für zeitliche Zwangsmaßregeln (die typische *confusio*) laut wird, betrachten manche als einen ersten deutlichen Bruch mit fundamental mittelalterlichen Auffassungen. Tatsächlich ist der berühmte *gladii*-Text jahrhundertlang bei Theologen, Kanonisten und politischen Theoretikern beliebt gewesen, wenn es in den Auseinandersetzungen um die doppelte *auctoritas* ging, um geistliche und zeitliche Macht, um Papst und Kaiser bzw. Bischof und König; die mittelalterlichen Interpretationen sind ebenso zahlreich wie die modernen Erklärungen.¹⁸

Für unsere Untersuchung ist eigentlich allein die Frage wichtig, ob dieser Text ein Bruch ist, ob hier eine mittelalterliche Gesellschaftsordnung abgewiesen und ersetzt wird durch eine neue Auffassung vom Verhältnis geistlich-weltlich. Die Antwort ist klar: Luthers Tirade gegen die traditionelle Glosse ist selbst schon zwei Jahrhunderte traditionell. In typisch mittelalterlicher Treue zu überliefertem Erbgut wurde dieser Text einerseits im-

mer aufs neue wiederholt und aus dem «Decretum Gratiani» abgeschrieben, dann aber auch ebenso treu bekämpft, seit Occam und Marsilius von Padua ihre kritischen Fragezeichen neben eine unhaltbare Exegese gesetzt hatten.¹⁹ Legalisten wie Kanonisten verwarfen die Berufung auf jenen Lukastext, der eine reine Allegorie ohne Beweiskraft sei; sie hatten für ihren Dualismus oder Papalismus andere Gründe. Diese Passage bringt also nichts Neues: Luther wiederholt lediglich, was er bei Occam lesen konnte und was Jean de Paris, Marsilius von Padua, Achillini und in seiner eigenen Zeit noch J. Almain und Latomus wiederholten.²⁰

Viel bezeichnender scheint die in diesem Zusammenhang selten herangezogene Auslegung des Vaterunser. Gerade die zweite Bitte «Adveniat regnum tuum» bot einem Exegeten, der geistig-geistliches und weltliches Reich unterscheiden wollte und die Vermischung beider als die Sünde seiner Zeit ansah, alle Möglichkeiten. Wenn man die verschiedenen Versionen von Luthers Vaterunserkommentar nebeneinander legt, erhält man folgende Exegese: Dein Reich ist Gnade und Tugend, hier unten ist Sünde und Bosheit; in Deinem Reich ist Christus der Herr, der Anführer im anderen Reich ist der Böse; diese zweite Bitte verlangt danach, daß Du aus uns alle Sünden des einen Reiches vertreiben und in uns alle Tugenden Deines Reiches fördern mögest.²¹ Hier spricht ein Prediger, der die Gegensätze von Gut und Böse zu einem moralischen Exempel für Tugenden und Untugenden benutzt. Diese simple Anwendung wird desto auffälliger, wenn man sieht, wie Gabriel Biel denselben Text in seiner «Expositio super canonem Misae» kommentiert, die Luther kurz zuvor mit Bewegung gelesen hatte: Das Reich der Gnade herrscht in den Herzen der Gläubigen, das Reich des Teufels ist sein Widerpart; wir beten darum, daß die Sünder aus dem Reich des Teufels zu Bürgern Deines Reiches werden mögen; so ja muß die Gemeinde der Auserwählten wachsen, solange sie hier noch mit der Gemeinde der Bösen vermischt lebt, mit Babylon, der *civitas confusionis*.²² Man hört deutlich einen Augustinus-Kommentar, deutlicher als bei Luther, und ganz in die mittelalterliche Exegese passend.

Solche Texte als erste Ansätze zu einer neuen Zwei-Reiche-Lehre gelten zu lassen, ist nur möglich, wenn man sie von einer späteren Entwicklung her überbewertet; vor dem normalen mittelalterlichen Hintergrund von Theologie und Kanonistik fallen sie weiter nicht auf.

Die entscheidende Spiritualisierung

Anders wird es im Jahre 1520. Seit dem Reichstag von Augsburg (1518) und der Leipziger Disputation (1519) sind die Gegensätze schärfer geworden; Luther weiß, daß in Rom an einer Verurteilung gearbeitet wird und daß Deutschland auf ihn wartet; 1520 wird das Jahr der drei großen Programmschriften «An den christlichen Adel deutscher Nation» (Juni), «De captivitate Babylonica» (Oktober) und der herrlichen Schrift «Von der Freiheit eines Christenmenschen» (November). Besonders in den ersten zwei findet man die Reiche-Lehre in ihren wesentlichen Elementen.²³ Trotzdem scheint für unseren Zweck ein kleiner Traktat wichtiger, der weniger berühmt geworden ist als die drei klassischen Reformationsschriften, nämlich das Büchlein «Von dem Papsttum zu Rom», das im Juni aus der Presse kam.²⁴

Diese heftige polemische Schrift gegen den Franziskaner A. von Alfeld, Lektor zu Leipzig, ist eine Antwort auf dessen Beweisführung «Super apostolica Sede», worin unter anderem behauptet wird, im Papsttum sei das Alte Testament in Erfüllung gegangen; die alte Priesterschaft sei nämlich dem Leibe nach und in ihrer Äußerlichkeit nur ein Vorbild dessen gewesen, was in unserer Zeit im Hohenpriestertum des Apostolischen Stuhles geistlich erfüllt wurde (ein typisches Beispiel spätmittelalterlicher Exegese, die Texte des Alten Testaments oft buchstäblich und leibhaft in zeitgenössischen kirchlichen Situationen erfüllt sah). Und gerade hier protestiert Luther «wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig»: Allerdings ist Aarons Priestertum nur äußerlich, denn das geistige, innere Priestertum ist mit Christus gekommen.²⁵ Abgesehen von anderen Gründen, treibt vor allem die exegetische Argumentation Luther zu seiner heftigen Leugnung: Ihr, Hochgelehrter, Ihr geht Gottes Wort zu Leibe mit dem Verstand, Ihr hört nicht, was Gott sagt, Ihr sucht Beweise für eine Gemeinschaft mit einem Haupt; Unsinn! das sind Beweisführungen von zeitlichen Dingen her; darum muß ich euren groben Hirnen einmal deutlich klar sagen, was eine Christenheit ist: die Schrift spricht deutlich von *einer* Christenheit als von einer geistigen Einheit; alles Äußerliche, was geistlich genannt wird (Amt, Liturgie usw.), ist unbiblisch und bildet eine körperhafte, äußere Christenheit statt der eigentlichen, einzigen, inneren Christenheit, mit der sie schändlich verwechselt wird. Zeigt mir, wo eure Meinung in der Bibel steht! Ihr bringt na-

türlich Beweise herbei, ihr wendet auf Kirche oder Christenheit Kategorien an, die menschlich sind und weltlich; das ist gegen Gottes Wort, das uns allein von geistigen Dingen lehrt...²⁶

Hier ist ein entscheidender Schritt getan; hier werden geistig-geistlich und weltlich nebeneinander und einander auf eine Weise gegenübergestellt, die ganz und gar nicht augustinisch und mittelalterlich ist. Gerade weil es noch so vorsichtig geschieht (Luther warnt vor dieser Trennung!), ist es historisch so interessant, da es uns einen ersten Versuch beleuchtet.

Was ist hier geschehen? Luther greift einen Exegeten an, einen von den vielen, die mit Bibeltexten die historisch gewachsene Macht des Papsttums beweisen wollen; der kleine Traktat von Alfeld ist sicherlich nicht schlechter als so mancher andere. Gegen dieses zufällige Schulbeispiel exegetischer Kanonistik oder juristischer Exegese lehnt Luther sich auf. Anlässlich solchen Schriftmißbrauchs wird er sich (in der gespannten Situation Mitte 1520) einer Entdeckung bewußt, die vielleicht ebenso einschneidend war wie das Turmerlebnis für die Rechtfertigung, nämlich der Spiritualisierung des Kirchenbegriffs, der rücksichtslosen Verinnerlichung von allem, was Christsein ist. Wir sind hier noch nicht bis zu einer deutlichen Darlegung der zwei Reiche gekommen – besonders das zweite, das weltliche Reich, wird kaum umschrieben; aber gerade in dieser ersten Wachstumsphase können wir den Nerv eines Gedankensystems berühren, das dann von 1520 bis 1523 schnell heranreift: den Kern nämlich von Luthers *regna*-Lehre, die Sorge um ein geistiges Reich, seine Sorge um ein inneres Christentum.²⁷ Was Luther später über das weltliche Reich sagt, scheint alles aus dem Gegensatz zu diesem geistigen Reich formuliert zu sein; er spricht aus einer Abwehrhaltung, so daß die vielen positiven Aussagen über weltliche Obrigkeit, über christlichen Stand und Beruf eigentlich negative Aussagen sind; letztlich bedeuten sie alle: Rühre nicht an das geistige Reich! Gerade die Unberührbarkeit des geistigen Reiches macht das weltliche Reich so massiv. Alles, was *hic in terra* zu Hause ist, wird dem weltlichen Reich zugewiesen, damit nur ja ein reines, lauterer Reich des Christus übrigbleibe.²⁸

Und wenn dann aufs neue die Frage gestellt wird: Wie kommt er dazu? – dann fällt auf, daß in den zitierten Texten eigentlich stets exegetische Probleme zur Sprache kamen; und jedesmal hört man den Verweis: Man liest mehr darin als da-

steht! Luthers Leugnung seiner eignen theologischen Erziehung gipfelt in der Auffassung, daß man die Schrift nicht kenne und daß man sie mißbrauche, um menschliche Ordnungen heiligzusprechen. Schuurman hat deutlich bewiesen, wie sehr die Abweisung jeder *confusio*, der Widerstand gegen jeden Mißbrauch des Geistlichen, Luthers Lehre von den zwei Reichen mitbestimmt und geformt haben;²⁹ er stimmt darin auf bemerkenswerte Weise mit einer kürzlich erschienenen Studie von de Lubac überein, die zu dem Ergebnis kommt: Gerade Luthers Abweisung des Exegese-mißbrauchs hat ihn immer weiter auf den Weg getrieben, den er gegangen ist.³⁰

Man spricht von drei *sola*; müßte man nicht noch ein weiteres *solo* hinzufügen? In der Lehre von den zwei Reichen hält Luther eigentlich ein Plädoyer für ein *solo regno*, nämlich *spirituali*. Und diesem *solo* fällt dasselbe tragische Los wie den drei klassischen *sola* zu: auch hier wird ein korrekter und notwendig berichtiger Akzent zur Einseitigkeit. Geboren aus einer im Grunde traditionellen Kritik, hat diese Kritik sich in einer Konfliktsituation zu einem System entwickelt. Was Luther kurz danach, z. B. in der Schrift «An den christlichen Adel», von der Abschaffung des geistlichen Standes sagt, ist nur der konsequente Hinweis auf ein äußeres, institutionelles, weltliches Reich; sogar die Inkonsequenzen bezüglich der weltlichen Obrigkeit wurden nicht nur von der Notwendigkeit einer Berufung auf den starken Arm und von der konservativen Haltung dieses eigentlich unpolitischen Mannes inspiriert, sondern vor allem von seiner Sorge um

Christi unantastbares, unberührbares, nichtmenschliches, nichtweltliches Reich.

Wenn diese fragmentarischen Bemerkungen einen Schluß rechtfertigen, müßte es dieser sein: Das Ärgernis an der mittelalterlichen Veräußerlichung eines augustinischen Ideals ist bei Luther anfangs weniger revolutionär als z. B. bei Johannes Hus, Wiclif oder Occam. Erst nach Ausbruch des Konflikts wächst er, mit Berufung auf die Schrift, in eine spiritualisierende Tendenz hinein, die mit einer grandiosen, religiös inspirierten Einseitigkeit dadurch bis zum Äußersten getrieben wird, daß man das, was man hätte unterscheiden müssen, zugunsten des einen geistigen christlichen Reiches voneinander schied.

Von heute aus können wir seine Lehre von den zwei Reichen als das Ringen mit einem verwirrten mittelalterlichen Weltbild sehen. Zwar hat sich die ganze bunte und religiös verarmte spätmittelalterliche Welt doch wieder in die Theorie vom weltlichen Reich hineingestohlen; aber das ist ein anderes Thema.

Die reformierte sowohl wie die katholische Welt waren bis heute mit diesem Problem beschäftigt; vielleicht – aber das ist nicht nur ein anderes Thema, sondern nicht einmal mehr Geschichte – vielleicht können sie gemeinsam entdecken, daß sowohl die mittelalterliche Ordnung wie auch die Lehre von den zwei Reichen der Vergangenheit einer Kirche angehören, die sich, durch bittere Erfahrung mit beiden belehrt, aufs neue besinnen will: nicht auf ihr *regnum*, sondern auf ihr *servitium in mundo*.

¹ K. Barth, Eine Schweizer Stimme 1938–1945. Zürich 1945, 113 vgl. J. van den Berg, Twee regimenten, één Heer. Kampen 1961, 5 f und 27 f. – Literaturübersicht zu Luthers Lehre von den zwei Reichen am Schluß der Artikel von P. Althaus und J. Heckel in «Evangelisches Kirchenlexikon» III (1959), 1945 ff., zu ergänzen durch die Amsterdamer Dissertation L. Schuurman, Confusio regnorum. Studie zu einem Thema aus Luthers Ethik. 's-Gravenhage 1965. – Eine historische Übersicht über das Thema «zwei Reiche», einschließlich Literatur, gibt G. Kretschmar, Die zwei Imperien und die zwei Reiche, in: «Ecclesia und Res Publica», Göttingen 1961, 89–112.

² K. Barth, Reformierte Theologie in der Schweiz, in: «Ex auditu Verbi. Theologische opstellen, aangeboden aan G. Berkouwer», Kampen 1965, 27–36, vor allem 34.

³ Eine ausgezeichnete Zusammenfassung gibt H. Bornkamm, Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, in: «Archiv für Reformationsgeschichte» 49 (1958), 26–49 (auch einzeln erschienen: Gütersloh 1958). Vergleiche die unter-

schiedliche Darstellung von Althaus und Heckel, a.a.O. (s. Anm. 1), Seiten 1928–1936 bzw. 1937–1954.

⁴ J. Heckel, Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre (Theologische Existenz heute, N.F. 55). München 1957, 6.

⁵ Bornkamm, a.a.O. (s. Anm. 3), 30f. und 35 f.

⁶ Ausführlich in Schuurman, a.a.O. (s. Anm. 1), 147–179 (Die katholische Vermischung) und 180–234 (Die Schwärmerische und die obrigkeitliche Vermischung).

⁷ Vgl. J. Heckel, Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei M. Luther, in: «Die Kirche in der Welt» (Minneapolis). München 1957, 49–67; jetzt in J. Heckel, Das blinde, undeutliche Wort «Kirche». Gesammelte Aufsätze. Köln 1964, 266–287. Als Gegenstück zu dieser «juridischen» Beschreibung die «dialektische» Lutherexegese von D. Bonhoeffer, Nachfolge. München 1961, 238 ff. (Die sichtbare Gemeinde.)

⁸ Vgl. E. Kinder, Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther, in: «Gedenkschrift für W. Elert. Berlin 1955, 24–42.

⁹ Vgl. H. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au moyen âge*. Paris 1954, sowie das ältere, aber noch immer fundamentale Werk von H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins De civitate Dei*. Leipzig 1911, 99–133.

¹⁰ Diese m. E. grundlegende Unterscheidung wird in der sonst so scharfen Analyse von Bornkamm vernachlässigt: a. a. O. (s. Anm. 3), 37–43.

¹¹ E. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Louvain 1952.

¹² Zum Beispiel Bornkamm, a. a. O. (s. Anm. 3), 33; Schuurman, a. a. O. (s. Anm. 1), 241 ff. und 251; G. de Ruggiero, *Rinascimento, Riforma e Controriforma* (Storia della filosofia III), Bari 1964, 219.

¹³ «Er (d. i. der Papst) hat es umbkehret und ist nu mit seiner geistlichen oberkait gar zu einer weltlichen oberkait worden» (Weimar. Ausgabe 10 I 2, 245). «Schwermer mengen ynn einander weltlich und christlich regiment» (Weimar. Ausg. 34 I, 122). Siehe auch Anm. 6.

¹⁴ Bornkamm, a. a. O. (s. Anm. 3), 33 und 42.

¹⁵ Profondément antidémocrate: E. Léonard, *Histoire générale du Protestantisme*, I. Paris 1961, 76.

¹⁶ Weimar. Ausgabe I, 525–628 (Clemen 5I, 15–147).

¹⁷ Weimar. Ausgabe I, 624 (Clemen 5I, 141 f.).

¹⁸ Eine jüngst erschienene Literaturübersicht über mittelalterliche politische Theorien gibt A. Weiler in «Concilium» I (1965), Nr. 7, 599 ff. Für die *gladii*-Texte siehe die bekannten Studien von A. Stickler, einige Beispiele in M. Wilks, *The problem of sovereignty in the later middle ages* (Cambridge Studies in med. life and thought, N. S. 9), Cambridge 1963, 261–271 und 308 f.

¹⁹ G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, IV. Louvain 1962, 181 ff.; V. Louvain 1963, 336.

²⁰ H. de Lubac, *Exégèse médiévale* (Théologie 59), IV. Paris 1964, 381 ff.

²¹ Zusammengefaßt aus Fragmenten einer Wittenberger Predigt aus dem Jahre 1516 (Weimar. Ausgabe 1, 89–94), die «Auslegung für die einfältigen Laien» (W. A. 2), die «Kurze Form und die Auslegung» (W. A. 6), alle aus dem Jahre 1519, und nochmals «Eine kurze Form» aus dem Jahre 1520 (W. A. 7); Clemen 5II, 54.

²² J. Heckel, a. a. O. (s. Anm. 7), 276 ff. wies auf diese Parallele hin; auffällig ist, daß Luther beim Lesen diese Stelle nicht kommentiert hat: s. H. Degering, *Randbemerkungen zu G. Biels Collectorium und Super canonem Missae*. Weimar 1933. – Vgl. H. Obermann, *The harvest of medieval theology. G. Biel and late medieval Nominalisme*. Cambridge (Mass.) 1963, 419–422 (Corpus christianum).

²³ In Schuurman, a. a. O. (s. Anm. 1), allein hieraus schon einundzwanzig Zitate.

²⁴ Weimar. Ausgabe 6, 285–324 (Clemen 5I, 323–361).

²⁵ Schuurman, a. a. O. (s. Anm. 1), 149 ff.

²⁶ Weimar. Ausgabe 6, 290–297 (Clemen 5I, 329–336).

²⁷ Vgl. Y. Congar, *Vraie et fausse réforme*. Paris 1950, 425 ff.

²⁸ Es ist also eigentlich keine Rede von «Evangelisierung» der Welt oder «Christianisierung» der Gesellschaftsverhältnisse, wie W. Kooiman in seinem Artikel «Luther» in «Cultuurgeschiedenis van het Christendom» sagt. Amsterdam 1957, 1104–1131, vor allem 1108. Der Verfasser wies mich darauf hin, daß die scheinbar radikale Opposition Luthers, die in dieser Studie als Konsequenz seiner Spiritualisierung gesehen wird, dennoch durch den Begriff der Caritas überbrückt werden müsse, die nämlich in beiden *regna* tätig ist, wenn auch *diverso modo* – ein schwieriges Problem: Für moderne Christen schwieriger als für Luther?

²⁹ Schuurman, a. a. O. (s. Anm. 1), passim.

³⁰ H. de Lubac, a. a. O. (s. Anm. 20), 383 f.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JOHANNES VAN LAARHOVEN

Geboren am 3. August 1926 in Zevenbergen, Niederlande. Nach seiner Priesterweihe studierte er an der Gregoriana, Rom, wo er mit der These: *Recherches sur le concept «Christianitas» pendant la réforme ecclésiastique de Grégoire VII jusqu'à Bernard*, promovierte. Er war Professor für Kirchengeschichte am Großen Seminar und Rektor des Kleinen Seminars in Nijmegen und liest jetzt an der dortigen Katholischen Universität Kirchengeschichte. Seine Veröffentlichungen: *Christianitas et réform grégorienne* (in: *Studi Gregoriana* 6, 1959), *Het europese priestervraagstuk* (in: *Nederl. Kath. Stemmen* 57, 1961) und *Een kerkprovincie in concilie* (1965).