

heben nur ein Moment heraus: Sozialphilosophie ist für B. die Wissenschaft, welche nach den Ursprüngen der Sozialität in der menschlichen Geistigkeit und nach ihrem wesenhaften Zusammenhang mit dieser fragt. Das 2. Kap. bemüht sich um den „christlichen Personbegriff und die sozialen Grundbeziehungs-begriffe“: Hier betont B. mit Nachdruck die wesentliche Bezogenheit von Person und Gemeinschaft und Gottesbegriff. „Wo ein Gottesbegriff gedacht ist, da wird er in Beziehung auf Person und Persongemeinschaft gedacht“ (16). Dieser christliche Personbegriff wird des näheren in Auseinandersetzung mit den von der Philosophie her möglichen vier Schemata sozialer Grundbeziehungs-begriffe (Aristoteles, Stoa, Epikur, Kant) erhärtet. Praktisch wird dieses Kapitel zu einer radikalen Absage an den idealistischen Personbegriff, die auch heute noch ihr Recht und ihre Dringlichkeit hat.

Das 3. und das 4. Kap. („Der Urstand und das Problem der Gemeinschaft“ — „Die Sünde und die gebrochene Gemeinschaft“) machen deutlich, in welchem Sinne B. seine Untersuchung als dogmatische Studie verstanden wissen will. In dem Abschnitt über die „strukturelle Offenheit und Geschlossenheit personalen Seins“ (39—52) sind wichtige Einsichten über das metaphysische Wesen von Person getätigt, während der Abschnitt über die Erbsünde (74—77) wohl nicht nur katholischerseits Widerspruch findet.

Die bisher genannten vier Kapitel sind als Vorbereitung für das eigentliche Thema des Buches gedacht, welches im letzten Kapitel unter dem Titel „Sanctorum communio“ entwickelt wird (81—219). Wie zu erwarten, besteht B. auf der Unterscheidung von wesentlicher und empirischer Kirche, deren logische Verhältnisbestimmung ausführlich besprochen wird (161—196). Wichtig scheint sodann noch die Deutung und Begründung der *Sanctorum communio* als Trägerin des ‚Amtes‘ zu sein (174—178). Ein Abschnitt über „Kirche und Eschatologie“ schließt das Buch ab.

Auch wer als katholischer Theologe den reformatorischen Ansatz und viele Einzelthesen des Buches nicht mitmachen kann, wird dennoch dankbar zugeben müssen, daß das, freilich um der komplizierten Sprache willen nicht leichte Studium des Buches reichen Gewinn bedeutet. Ich denke dabei nicht nur an Sätze wie diesen: „In der Offenbarung des Herzens Gottes ist die Kirche begründet“ (97); sondern mehr an die energische Kritik an allem idealistischen bzw. individualistischen Kirchendenken (109, 141 ff. u. ö.), die sich in die These zusammenfaßt, daß es keinen Glauben an Christus ohne den Glauben an die Kirche gibt (85). Wo B. sich mit dem katholischen Kirchenbegriff auseinandersetzt, ist anzuerkennen, daß er sich nicht auf eine billige Antithese katholischen und reformatorischen Kirchenverständnisses unter dem Schlagwort „hie Gesellschaft — hie Gemeinschaft“ einläßt (194 f.). Andererseits ist er nicht hinreichend gewahr geworden, daß das katholische Kirchenbild viel reicher ist und daß es sich nicht mit der Kategorie „Institution“ abtun läßt. Ebenso ist nicht zu verkennen, daß bei B. neben dem „Wort“ als dem Quellort der Kirche das Sakrament zu kurz kommt. Die Slogans von „Theurgie und magischer Vollmacht des Amtes bzw. einzelner“, wie B. sie im Hinblick auf die katholische Sakramentsidee äußert, würde er heute vielleicht selbst nicht mehr aufrechterhalten. Völlig unbefriedigend endlich scheint das zu sein, was B. zur Frage nach der Sichtbarkeit und der Unterscheidbarkeit der Kirche schreibt. Aber gerade so macht er deutlich, daß hier die eigentliche Frage zwischen den Konfessionen seit Luther liegt. — Ein kleiner Hinweis: Auf S. 133 und 172 ist der Satzspiegel durcheinander geraten.

H. B a c h t S. J.

Bouillard, H., *Karl Barth*. Tome I—III (Theologie, 38—39). 8° (284 u. 288 u. 308 S.) Paris 1957, Aubier.

Zwei Namen — Barth und Bultmann — beherrschen noch immer das zwischenkonfessionelle und das von daher angeregte innerkonfessionelle Theologengespräch. Die Nachhaltigkeit dieses Interesses ist bedingt einerseits durch die Tiefe der theologischen Anliegen und Fragen, die jene zwei Namensträger aufgewühlt haben, andererseits durch den von ihnen heraufbeschworenen Widerstreit der Prinzipien und Postulate. Dieser Widerstreit hat nicht nur die zwei ehemals bis zur Barmener Erklärung und noch darüber hinaus verbündeten Bekenntnistheologen voneinander getrennt, sondern bestimmt auch seither das Dreigespräch in der *Una-Sancta*

Bewegung, wo sich der katholische Theologe mit Barth einerseits, Bultmann andererseits begegnet.

Das hier anzuzeigende dreibändige Werk von H. Bouillard über Karl Barth und seine Theologie zerfällt in zwei, auch nach Umfang recht ungleiche Teile. Der erste fragt: Wie ist Karl Barths heutige Theologie geworden? Der zweite hingegen will Gehalt und Gestalt der Barthschen Theologie herausstellen, soweit sie sich in entscheidenden Grundlinien, vor allem der zwar weit gediehenen, aber immer noch nicht abgeschlossenen ‚Kirchlichen Dogmatik‘ erheben läßt.

Das lehrgeschichtliche Thema des 1. Bandes (Genèse et Évolution de la Théologie Dialectique) hebt an mit einer ausführlicheren Skizze der ‚Theologie der Krisis‘ (17—78), als deren „Quellen“ in einer Art Epilegomenon (95—113) Overbeck und Nietzsche, Platon und Kant, Dostojewskij und Kierkegaard geltend gemacht werden. Der „Gruppe“ der dialektischen Theologie — Barth und Brunner, Gogarten und Bultmann — ist ein eigenes Kapitel gewidmet (161—220), wobei nebst der Gemeinsamkeit auch die schon anfängliche, zunächst verborgene, aber schließlich zum Bruch führende Verschiedenheit der Grundanschauungen aufgezeigt werden. ‚Theologie des (reinen) Wortes‘ und ‚konsequent christologische Theologie‘ erweisen sich letztlich als die tragenden Grundpfeiler der Barthschen, betont „Kirchlichen Dogmatik“, für deren kirchenpolitische Bedeutung und Weltgeltung er in die vorderste Front der (unter Protest) bekennenden und, wie er glaubt, allein wahrhaft protestantischen Kirche gegangen ist, sowohl in der Zeit des Kirchenkampfes unter dem Nationalsozialismus wie gegenwärtig in der Auseinandersetzung zwischen Ost und West der zwei sich befehdenden Weltanschauungen. Von den gleichen theologisch-politischen Grundsätzen aus, von denen sich Barth unter dem Nazi-Regime auf die Linie des entschlossenen Widerstandes gedrängt fühlte, fordert er nach dem Krieg und bisher beharrlich für den Christen und die Kirche Neutralität im ost-westlichen Weltanschauungskampf. B. bemüht sich, für diese theologisch-politische Haltung Barths Verständnis aufzubringen, weil sie mit ihren Entscheidungen nicht bloß für Barth so existentiell bedeutsam und für Andersdenkende so irritierend ist, sondern auch „in vieler Hinsicht den Sinn seiner Theologie aufhellt“ (258).

Nach den lehrgeschichtlichen Prolegomena im 1. der drei Bände folgt die zweibändige Darstellung einer wohlbedachten Auswahl aus den bisher zehn Teilbänden der Barthschen Dogmatik. Mit ihren fast 8000 Seiten ist diese bis zum Abschluß der Versöhnungslehre gediehen, dergestalt daß im Zusammenhang mit der subjektiven Heiligung auch schon das Werk des Heiligen Geistes und die Lehre von der Kirche zur Darstellung gekommen sind. Es steht also eigentlich vom dritten Artikel nur noch die Lehre von den Sakramenten und von der Endzeit (im Sinne Barths gesprochen: von der Enderlösung) aus. Der für die zweibändige Darstellung der Barthschen Theologie gewählte Gesichtspunkt der Auswahl an bedeutsamsten Themen spricht sich schon in dem gemeinsamen Titel der beiden Bände aus: „Parole de Dieu et Existence Humaine.“ Trotz der dialogisch-existentiellen Fassung des Titels geht man nicht fehl, wenn man durch die Ankündigung von ‚Wort Gottes und menschliche Existenz‘ sich an die vertrautere Formulierung ‚Natur und Gnade‘ erinnern läßt. So entspräche es durchaus der Intention des Verf., der selber gesteht, vom Studium gerade dieses Problemkreises (‚Natur und Gnade‘) zum Dialog mit K. Barth gekommen zu sein, und das aus zwei Gründen: erstens weil dessen radikale Position zu radikaler Eigenreflexion zwingt; zweitens weil die umfassende Vielseitigkeit seiner problemgeschichtlichen Darlegungen und Exkurse Anlaß und Gelegenheit gebe, der ganzen Problematik und Aporetik unter den verschiedenen Perspektiven nachzugehen (vgl. II 11 165 f).

Die Zweiteilung innerhalb der vom Verf. gewählten Darstellung des Systemgehaltes der Barthschen Dogmatik — Appell Gottes (L'interpellation divine = Tome II); Antwort des Menschen (= Tome III) — läßt den Leser erst in der Durchführung erkennen, wie sehr die scheinbare Selbstverständlichkeit jener Zerlegung und Koordination bestimmt ist von dem radikalen Grundprinzip der ganzen Barthschen Dogmatik: vom durchgängig festgehaltenen Primat der *Christologie*, deren Schwerpunkt für Barth in der Soteriologie liegt. Was aber Barth als Ver-

söhnungslehre in ihren drei Aspekten und Gestalten durchführt (d. h. in der Synthese der zwei Teilaspekte: Jesus Christus als „der sich selbst erniedrigende und so den Menschen mit sich selbst versöhnende Gott“; Jesus Christus als „der von Gott erhöhte und so mit ihm versöhnte Mensch“; vgl. KD IV 1 S. 140 ff; bes. 148), leidet nicht nur an gewissen Mängeln dogmatisch einwandfreier Formulierungen, sondern bringt auch das ganze Sein des „Gott mit uns“ und das ganze Werk „Gottes des Versöhners“ in einer so ausschließlich aktualistischen Form, daß der französische Interpret sie um ihretwillen geradezu als „Mono-aktualismus“ bezeichnen möchte. Er sieht das eigentliche Defizit der Barth'schen Christologie, nächst ihrer Übersteigerung zu einem dogmatischen Christomonismus, vor allem darin: sie lasse im Heilswirken Christi eigentlich nur die Gottheit am Werke sein, wie es denn auch schon in Titeln zum Ausdruck kommt ähnlich dem: „Das Werk Gottes des Versöhners“ (KD IV 1 § 57. — Vgl. beim Verf. die kritischen Ausführungen II 122 u. ö.). Dieser Abart eines „Mono-ergismus“ liege eine, wengleich nicht konsequente und konsequent durchgeführte Form des Monophysitismus zugrunde, den Barth übrigens gelegentlich sogar ausdrücklich ablehnt. Weist er doch auch die damit verwandte lutherische Auffassung von der Idiomenkommunikation ab, um der schon eher nestorianisch gefärbten kalvinischen Christologie hierin den Vorzug zu geben (vgl. II 120 ff.).

Den rund hundert Seiten, die der Verf. seiner Darstellung der Versöhnung und Rechtfertigung des Menschen nach der „Kirchlichen Dogmatik“ Barths gewidmet hat, folgt das kritische Referat über dessen *Schöpfungslehre* (II 165—218), die — zusammen mit der schöpfungstheologischen Anthropologie (219—286) — ganz im Sinne Barths aufgefaßt wird als die äußere Grundlegung des Bundes und der Heilsgeschichte. Schöpfung und Bund aber haben ihre letzte innere Begründung und Voraussetzung in der *Prädestination*, deren Darstellung — nach einem vorausgeschickten Gesamtbild — der Zweiteilung nach „Licht“ und „Schatten“ folgt (II 125—64). Hier kommt die so umstrittene Frage zur Sprache, ob nicht doch in der Konsequenz der Barth'schen Prädestinationslehre, die zum Teil neue Wege geht, die Annahme einer schließlichen Allbeseligung liege, obwohl deren Bejahung nach Barth dem Theologen ebenso verwehrt bleibe wie ihre ausdrückliche Verneinung. Es betrifft eine der bedeutsamsten innerprotestantischen Auseinandersetzungen von heute, wenn der Verf. zu der hier einschlägigen Kritik E. Brunners (Dogmatik I 375/79) anmerkt: sie lasse außer acht, daß die Barth'sche Erwählungslehre nur von der objektiven und allgemeinen Heilsbestimmung der Menschheit in Christus spricht, die über des Einzelnen Endsicksal nichts aussagt, sondern von ihm die Entscheidung zum Glauben und Bewährung im Glauben fordert (vgl. II 158). Und doch bleibt — so meint unser Verf. — ein Zwieltich über der Barth'schen Prädestinationslehre ausgebreitet. Nach ihr muß ja zur objektiven All-Erwählung in Christus der Appell zur heilsverantwortlichen Glaubensentscheidung hinzutreten, obwohl dieser Glaube dann doch wieder nicht eigentlich ‚entscheidende‘, sondern nur ‚bezeugende‘ Funktion hat, der die objektiv schon gefallene Entscheidung nur noch im Subjekt zur Wahrheit des Ausdrucks zu erheben hat. Darauf aber erwidert der französische Interpret und Kritiker: „S'il est vrai que tous les hommes sont élus en Jésus-Christ independamment de leur existence chrétienne, et si la foi se borne à connaître et attester l'élection universelle, on ne voit pas comment le salut final de tous n'est pas acquis d'avance, quelle que soit l'attitude personnelle de chacun“ (II 158).

Wie die Versöhnung so ist nach Barth auch die Rechtfertigung im Tode Christi prinzipiell und rechtens schon ein für allemal und für alle Menschen geschehen, kommt aber in ihrer Wirkung erst zum Zuge im Glauben. Es stellt sich die Frage: Wie ist dieses subjektive Ergreifen der objektiven Rechtfertigung zu verstehen? Hier glaubt der Verf. eine wesentliche Differenz feststellen zu müssen zwischen der paulinischen Auffassung der Rechtfertigung durch den Glauben und jener bei Barth. Dort, wo sich der Basler Theologe letztmalig und ausführlich über das Thema Rechtfertigung, näherhin über den realen und untrennbaren Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung — als zweier verschiedener Aspekte eines einzigen Heilsgeschehens — geäußert hat (KD IV 2 § 66), setzt er der objektiv am Kreuze

geschehenen Rechtfertigung ‚de iure‘, die für alle gilt, eine Rechtfertigung ‚de facto‘ gegenüber, „die nur von den zum Glauben Erweckten ergriffen, anerkannt, erkannt und bekannt wird“ (a. a. O. 578). Der französische Interpret glaubt aus diesen Worten die Auffassung herauszuhören, als sei nach Barth das Ergreifen der objektiven Rechtfertigung nichts anderes als das für die Glaubenshaltung charakteristische Anerkennen, Erkennen und Bekennen: „L’auteur, ici même, conçoit la saisie (de la justification) comme une simple prise de connaissance: le croyant reconnaît que la justification de tous les hommes est sa propre justification“ (II 77). Die durch Paulus belehrte katholische Auffassung sehe aber im Glauben nicht bloß das Mittel zu einer Erkenntnis der subjektiven Rechtfertigung, gestützt auf die geoffenbarte und vorkannte Allgemeinheit und Rechtsgültigkeit der in Tod und Auferstehung geschehenen Rechtfertigung, vielmehr erkenne sie im Glauben ein dem Menschen von Gott verordnetes Heils- und Gnadenmittel. Und so setzt sich hier hinsichtlich der Verhältnisbestimmung zwischen Rechtfertigung und Glaube der französische Theologe ab von der, wie ihm scheint, zu günstigen Interpretation des schweizerischen Barthinterpreten H. Küng (Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 252 ff.). Vgl. dazu beim Verf. II 77, Anm. 6; bestimmter noch II 103. Auf die Stellungnahme des Verf. zur Deutung der Barthschen Rechtfertigungslehre (im ganzen) näher einzugehen, versagt uns der Rahmen dieser Besprechung. Der Verf. warnt übrigens selbst davor, seine Vorbehalte in ihrer Tragweite zu überschätzen. „Ohne Zweifel würden wir zögern zu behaupten: es bestehe zwischen der Barthschen Rechtfertigungslehre und der katholischen Auffassung eine grundlegende Übereinstimmung. Wir würden aber ebensowenig sagen, daß die Nichtübereinstimmung hier einen Graben aufwerfe. Gewiß ist er viel kleiner als Barth vermeinte, als er die Glaubensentscheidungen des Trienter Konzils las“ (II 123). — Küng selber findet Bouillards Interpretation vielfach „dem geschmeidigen Denkstil Barths wenig angepaßt“. Sie vernachlässige an wichtigen Punkten „das von Barth in dynamisch-synthetischem Gegensatz auch Gesagte: so etwa in bezug auf die seinsmäßige Rechtfertigung des einzelnen Menschen, den Glauben als Akt des Menschen und Bedingung der Rechtfertigung sowie seine kreative Funktion . . .“ (Dialog mit Karl Barth: Dokumente 14 [1958] 237).

Der letzte der drei Bände, das Gegenstück zum zweiten, bringt — wenn auch wiederum nur in bedachter Auswahl — die Lehre Barths von der subjektiven *Heilsaneignung* oder, wie er selbst gerne sagt: von der subjektiven Realisierung der Veröhnung. Zur gottmenschlichen Tat am Kreuz und ihrer Offenbarung in der Auferstehung und Erhöhung des Herrn tritt unter dem Wirken des Geistes in der Kirche und im Gnadenleben des Einzelnen die aktive menschliche Anteilnahme, vor allem die Begründung der christlichen Existenz im Glauben. Die beiden großen Themenkreise, Glaube und Theologie, Theologie und Philosophie, umfassen nebst den Weisen des Gotterkennens auch die theologische Ethik, d. h. die Lehre von Gottes Wort als Gottes Gebot, das im Sinne Barths selbst wieder nichts anderes ist als eine Form der Frohbotschaft. Daher die Umkehrung bei Barth, nicht: Gesetz und Evangelium, sondern: Evangelium und Gesetz; denn beide verhalten sich zueinander wie Indikativ und Imperativ der Gnade Gottes und der (Rechtfertigung und) Heiligung des Menschen (vgl. III 220 ff.).

Unter den Weisen der menschlichen Gotteserkenntnis spricht Barth bis heute noch der Vernunftkenntnis von Gott positive theologische Relevanz ab. Die *natürliche Theologie* hat eine eindrucksvolle Geschichte ihrer Zähigkeit, ihrer Vitalität und genialen Leistungen außerhalb und innerhalb der Kirche, bezeugt damit aber nur, daß sie „natürliche Theologie, d. h. diejenige Theologie ist, von der der Mensch von Natur herkommt, von der Natur her, die er auch als Christ durchaus nicht los ist, die er vielmehr auch als Christ betätigt“ (KD II 1³ 158). Barth hat bewußt die gar nicht so unbedingt ablehnende Haltung der Reformatoren in Sachen der Naturtheologie radikalisiert und namentlich seit dem Bruch mit E. Brunner schärfstens zum Ausdruck gebracht. Der französische Interpret nimmt das zum Anlaß, davor zu warnen, solchem Radikalismus nun wiederum mit dem entgegengesetzten und ebenso einseitigen Radikalismus zu antworten. Und den katholischen Kontroverstheologen gilt seine Mahnung: „Le théologien catholique qui repous-

serait sans distinction la thèse barthienne serait infidèle à sa propre tradition“ (III 97). Mit dem Hinweis auf die vatikanische Lehre von der moralischen Notwendigkeit der Offenbarung angesichts der religiös-sittlichen Lage des gefallenen Menschengeschlechtes sucht offensichtlich der Barth-Interpret eine Brücke des Verstehens und der Verständigung zum Partner hinüberzuschlagen, indem er erklärt: Im Zustand der gefallenen Menschheit gebe es zwar nach der offiziellen Kirchenlehre immer noch eine radikale Fähigkeit der Gotterkenntnis, sie vermöge sich aber nicht in rechter Weise (*de façon correcte*) zu betätigen, es sei denn in Abhängigkeit von der christlichen Offenbarung (vgl. III 98). Wo sich der Mensch der Verkündigung dieser Offenbarung verschließe, also durch eigene Schuld von der lebendigen Verbindung mit der offenbarungsmäßigen Selbsterschließung Gottes abgeschnitten sei, da gelte von solchem positivem Unglauben, was Thomas (S. th. 2—2, 10, 3 c) und mit ihm Augustinus und alle Theologen der Schule lehrten: „Per infidelitatem maxime homo a Deo elongatur, quia nec veram Dei cognitionem habet; per falsam autem cognitionem ipsius non appropinquat ei, sed magis ab eo elongatur.“ Wird hier immerhin noch — im Sinne vor allem von Maurice Blondel — der Brückenbau zum Gesprächspartner hinüber fortgesetzt, und wird auch die Vermutung ausgesprochen, bei besserer Kenntnis der adäquaten katholischen Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis mit zugeordneter Theologie und Ethik, würde es bei Barth nicht mehr zu einem so runden Nein kommen, so läuft die Bilanz des Ausgleichsverfahrens doch letztlich auf die Feststellung einer radikalen Ungleichung hinaus: es würde auf seiten Barths auch jetzt noch beim intransigenten Nein bleiben; „car ce qu'il juge illégitime dans l'Église, ce n'est pas simplement telle ou telle forme historique de théologie naturelle, ou telle usage qu'on en a pu faire, c'est l'idée même qu'une connaissance naturelle du vrai Dieu soit possible“ (III 100). Nicht als ob Barth (wie es in der Modernistenzeit auch bei manchen katholischen Theologen der Fall war) die ‚natürliche Theologie‘ um ihrer Rationalität willen verwerfe, sondern (Zwischenfrage: auch einzig?) erstlich ihres an der Offenbarung desinteressierten und insofern sich vor ihr verschließenden Naturalismus. Dieser Standpunkt Barths und seine von daher aufgestellte These des Nein zur ‚natürlichen Theologie‘ könne darum auch nur wirksam auf seiner Ebene und aus seiner theologischen Sicht heraus erwiesen werden. Dazu bedarf es nach dem französischen Kritiker eines transzendentalen Verfahrens, d. h., es muß gezeigt werden, daß die Möglichkeit einer Offenbarungs- und Glaubenserkenntnis die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zur Voraussetzung hat. Barth wisse sehr gut die Bedingungen der Möglichkeiten einer christlichen, d. h. von Offenbarung und Gnade bestimmten Gotteserkenntnis aufzuzeigen, sofern sie Begegnung und Ereignis ist; dort aber, wo es um die Bedingungen einer gläubigen Gotteserkenntnis im christlichen Sinne geht, sofern sie nicht als Ereignis, sondern als Erkenntnis gewürdigt sein will, lasse Barth die grundlegende transzendente (d. h. apriorische, logische oder auch erkenntnistheoretische) Bedingung außer acht und betrachte, nämlich die vorauszusetzende natürliche Gotteserkenntnis (vgl. III 100 ff.).

Barth weiß sehr wohl, daß das geistige Rückgrat der natürlichen Theologie die Lehre von der *Seinsanalogie* ist. Ob er sie heute noch als „die Erfindung des Antichrist“ ansehen möchte, ist zwar fraglich (vgl. KD II 1³ S. 89 f. bzw. die Anm. 6 beim Verf. III 216), wohl kaum aber, daß er nach wie vor an dem Urteil festhält, „daß man einsichtig und ernsthaft eigentlich nur um der Lehre von der ‚*analogia entis*‘ willen nicht katholisch werden kann“ (KD I 1 S. VIII f.). Um ein gegenseitiges Verständnis zu erleichtern, bemüht sich nun unser Verf. (III 194 ff.) um den Abbau unwesentlicher Belastungen der Seins-Analogie-Lehre, die ihr aus gängig gewordenen Ausdeutungen dieses oder jenes Theologen oder ganzer Schulen aus älterer und neuerer Zeit erwachsen sind: die Abweichung von der genuin ursprünglich thomistischen Analogieauffassung bei Cajetan (Proportionalitätsanalogie) und bei Suarez (Attributionsanalogie) — beide von der Ebene des Urteils auf die der bloßen Vorstellung abgesunken — wobei allerdings die Deutung der thomistischen Lehre durch Sertillanges, die sich der Verf. zu eigen macht, selbst wieder umstritten ist; ferner die aus der neueren Kontroverse über das philosophische und das fun-

damentaltheologische Verständnis der Seinsanalogie (Przywara, Söhngen, Feuling, Urs v. Balthasar u. a.) verbliebene Aporetik. Aber schließlich sind für Barths Ablehnung nicht Varianten dieser oder jener Seinsmetaphysik ausschlaggebend, sondern die Entscheidung in der Alternative: Ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu bestimmen als ein solches des Seins oder der Gnade — als ‚analogia entis‘ nach philosophischem Vorverständnis, oder als ‚analogia gratiae‘ (revelationis, fidei) im angeblich allein biblischen und philosophiereinen Verständnis. Der Verf. rechnet es Barth zum Verdienst an, in die klassische Analogielehre der Theologen den Gesichtspunkt der Offenbarung als Heilsereignisses eingeführt und sie damit an ihren ursprünglichen Ort heimgeführt zu haben, wo sie bis zur Renaissance-theologie beheimatet war (III 208 f.). Dafür aber habe Barth das der Analogie als Struktur anhaftende Problem in seiner Doppelthese untergehen lassen, sofern sie besagt: „(1) Unsere Anschauungen, Begriffe und Termini sind als *unsere* völlig ungeeignet, um das, was Gott ist, zu erfassen und auszudrücken; (2) sie bekommen Eignung und dienen zu Aussagen der Wahrheit durch die Gnade der Offenbarung“ (III 210). Das aber scheint, wie der Verf. anmerkt, dem Unterfangen gleichzukommen, statt einer echten Analogie eine natürliche Äquivokation aufzustellen und mit einer auf dem Wege der Offenbarungsgnade gewonnenen Eindeutigkeit der Aussage zu überbauen (vgl. ebd.).

Damit muß unser Referat über das bedeutsame Werk des zur Zeit wohl namhaftesten französischen Kenners der Barth'schen Theologie abbrechen. Wenn es vielleicht in erster Linie für den Raum der außerdeutschen Leserschaft geschrieben sein mag, so wird es doch auch auf deutschem Boden die Kenntnis der so umfänglichen und oft etwas schwer zu über- und zu durchschauenden *Summa theologica* des Schweizer protestantischen Theologen fördern, zumal der Verf. bei der Ausarbeitung des Werkes manche Auskunft von ihm erbeten und erhalten hat, wie das Vorwort berichtet.

J. Ternus S. J.

Runciman, St., *The Sicilian Vespers. A history of the Mediterranean world in the later thirteenth century.* 8° (XIV und 356 S. 6 general. Tafeln) Cambridge 1958, University Press. 27/6 Sh. — Fraser, C. M., *A history of Antony Bek, bishop of Durham (1283—1311).* 8° (VI und 266 S.) Oxford 1957, Clarendon Press. 42.— Sh. — Vaughan, R., *Matthew Paris (Cambridge Studies in medieval Life and Thought, ed. M. D. Knowles, new series, 6).* 8° (XIV und 288 S.) Cambridge 1958, University Press. 42.— Sh.

Die Wende des hochmittelalterlichen Papsttums von der kaiserlich-deutschen zur französischen Einflußsphäre war von grundlegender Bedeutung für die weiteren Schicksale des römischen Pontifikates und der Weltkirche. Als die Nachfolger Innozenz' III. den harten Kampf mit Kaiser Friedrich und seinen Nachkommen mit deren Niederlage beendigten, stand der Platz des ‚advocatus et protector‘ der römischen Kirche leer. Das Vakuum war bedrohlich, denn die Geschichte hatte erwiesen, daß die Kirche ohne einen solchen Schutz — sei es durch einen universalen Kaiser, sei es durch einen regionalen Herrscher — eine Mehrzahl ihrer geistlich-sozialen Aufgaben nicht oder doch nur sehr unvollkommen erfüllen konnte. Darum drängte nach dem Sieg über die Hohenstaufen dieses historische Gesetz den Sieger, Ausschau zu halten nach einer Macht, die im Sinne des Papsttums den verlassenen Platz des ‚advocatus et protector‘ einzunehmen gewillt war. Die Wahl fiel auf das Haus der Capetinger, den Bruder König Ludwigs des Heiligen, Karl von Anjou. Ihm wurde Sizilien und Süditalien, ein wesentlicher Teil des hohenstaufischen Reiches überhändigt. Eine verhängnisvolle Entscheidung, in deren Gefolge das Exil von Avignon, die große abendländische Kirchenspaltung und schließlich die Reformation von 1517 zu nennen wären.

Das erste der drei angezeigten Bücher bringt den Bericht dieser dramatischen Hälfte des 13. Jahrhunderts. *Runciman*, ein Meister der modernen Kreuzzugsforschung und Kreuzzugsdarstellung, vertraut mit den Quellen, zumal mit deren byzantinischem Bestand, stellt das Geschehen um den französischen Erben der Hohenstaufen in Italien und das Papsttum in den ihm zukommenden weitgespannten mediterranen Rahmen. Eine knapp geraffte Geschichte Siziliens als Einleitung