

Strukturen und Mechanismen einer akademischen Disziplin werden in einer großen Breite der Aspekte erörtert. Naturgemäß geht es dabei immer wieder auch um die Akteure: die Theologieprofessoren, wie dies schon der Titel ankündigt. Doch bleiben diese in biographischer Hinsicht eigentümlich blass – wohl die Kehrseite einer sozialgeschichtlich ausgerichteten Studie, die andere Aspekte herauszustellen bemüht ist.

Beigegeben ist dem Buch ausführliches Tabellenmaterial über die Dozenten der untersuchten Fakultäten, über die Anzahl der Studenten, über die Mobilität der Lehrenden. Beeindruckend ist das Verzeichnis namentlich der ungedruckten Quellen, weil es erkennen lässt, welch eine Fülle archivalischen Materials der Autor zu bearbeiten hatte. Auch die gedruckten Quellen erscheinen immens. Insgesamt macht diese Untersuchung einen sehr soliden und handwerklich ausgereiften Eindruck; auch wahrt sie die Balance von Detailstudien und großflächigen Analysen. Als Katholik hätte man sich allenfalls ausführlichere Seitenblicke auf die Entwicklung der Schwesterdisziplin gewünscht, die in jener Zeit in einem nicht weniger markanten Umbruch begriffen war. Gerade ein Vergleich mit der katholischen Fakultät in Tübingen, die um die Mitte des 19. Jhdts. bewegte Zeiten erlebte, hätte durchaus nahegelegen. Dieses Desiderat schmälert allerdings nicht den Eindruck, es mit einer material- und aufschlussreichen Studie zu tun zu haben. Es bleibt zu hoffen, dass sie zu weiteren Untersuchungen über die Geschichte der Universitätstheologie, auch im konfessionellen Vergleich, anregt. J. ERNESTI

MÉGIER, ELISABETH, *Christliche Weltgeschichte im 12. Jahrhundert* – Themen, Variationen und Kontraste. Untersuchungen zu Hugo von Fleury, Ordericus Vitalis und Otto von Freising (Beihefte zur Mediaevistik; 13). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2010. 438 S., ISBN 978-3-631-60072-6.

Anders, als der Obertitel suggerieren könnte, handelt es sich bei vorliegendem Werk nicht um eine systematische Abhandlung zur christlichen Geschichtsschreibung eines bestimmten Zeitraums. Vielmehr fasst die Monographie 13 Einzelarbeiten zusammen, die Mégier (= M.) zwischen 1985 und 2006 veröffentlicht hat. Publikationssprachen sind Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch. Die Einzeluntersuchungen beziehen sich, wie im Untertitel angegeben, auf drei mittelalterliche Autoren und ihre Geschichtsdarstellungen: erstens auf die *Otonis episcopi Fringensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus* und auf die *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*, beide verfasst von Otto von Freising (*ca. 1112, † 1158), zweitens auf die *Historia ecclesiastica* des Ordericus Vitalis (*1075, † ca. 1172), und drittens auf die *Historica ecclesiastica* des Hugo von Fleury († nach 1118).

Die Kenntnis des zeitgeschichtlichen Hintergrundes der Werke und ihrer Schreiber wird vorausgesetzt. Die Autorin geht, mit jeweils präzise gestellten Untersuchungsfragen, direkt an ihre Texte heran und wählt die ihr jeweils einschlägig erscheinenden Textstellen zur Diskussion aus. Der größere Erzählkontext der ausgewählten Textstellen ergibt sich nur, wenn eine Reihe von aufeinander folgenden Textstellen sukzessive im Zusammenhang besprochen wird. Auch die Kenntnis von Gesamtaufbau und Gliederung der Werke ist vorausgesetzt. M. bezeichnet ihre Vorgehensweise als „den Text in den Vordergrund stellende Methode“ (184).

Im Folgenden wird zunächst ein Überblick über die Themen der Aufsätze gegeben (Hauptthese jeweils in Klammern benannt): 1. Vorläufer der Fegefeuertvorstellung bei Otto und Ordericus, zuerst veröffentlicht in CCMéd 28 (1985), 45–62 (nur Ordericus kann als produktiv für die Entwicklung dieser Vorstellung bezeichnet werden); 2. Ottos historiographische Entwicklung zwischen der früheren *Chronica* und den späteren *Gesta*, zuerst erschienen in Mediaevistik 3 (1990), 131–267 (Otto wende sich ab von der in der *Chronica* noch vertretenen Doppelgestalt der Welt getrennt in *civitas Dei-ecclesia* und *civitas mundi* hin zu einer Sukzessivgestalt, in der das Kaiserreich als *civitas mundi* die *civitas Dei* hervorbringt und bereits ihr Vorausbild ist); 3. die Bedeutung von Personen als Individuen und als Repräsentanten ganzer Reiche in der *Chronica* Ottos von Freising, zuerst veröffentlicht in MM 24 (1996), 513–529 (charakteristisch sei gerade die unlösbare Verschränkung von Individuum und seiner amtlichen Funktion); 4. die *fortuna* als Kategorie der Geschichtsdeutung bei Ordericus und Otto, zuerst veröffentlicht

in MLJb 32 (1997), 59–70 (Ordericus assoziiert *fortuna* eher mit Kriegsglück, Otto hingegen zunächst mit der gegen Glück und Unglück gleichgültigen Unbeständigkeit der weltlichen Welt, aber später, fast umgekehrt, mit dem Glück des von ihm nun gutgeheißenen Kaisers); 5. die unterschiedliche Reflexion auf die Gründung der Zisterzienser beim Benediktiner Ordericus und beim Zisterzienser Otto, zuerst erschienen in RiCi 13 (1996), 281–297 (für Ordericus seien die Zisterzienser eine problematische, historisch-kontingente Erscheinung, für Otto hingegen die überhaupt denkbar reinste, der Geschichte enthobenste Größe); 6. die unterschiedliche Bedeutung der in dem Geschichtswerk vorangestellten Christusvita bei Otto und Ordericus, zuerst erschienen in RMab 10 (1999), 169–204 (bei Otto setze die Christusvita den Anfangspunkt einer neuen Herrschaftsepoche, an der das Vorangegangene nicht teilhabe, wohingegen sie bei Ordericus ein zur Geschichte transzendenter Haltepunkt der ganzen Geschichte sei); 7. Allegorese bei Ordericus, zuerst erschienen in RBen 110 (2000), 106–123 (Ordericus lese, mehr als seine Zeitgenossen, historische Gegebenheiten in einem spirituellen Sinne); 8. Ottos Gedanke von einer Verzögerung des Weltendes durch das reine Leben der Mönche, zuerst erschienen in Florensia 13 (1999), 281–296 (diese „Zeit der Mönche“ präfiguriere, als ideengeschichtlicher Vorgänger, die „Zeit des Heiligen Geistes“ bei Joachim von Fiore); 9. die Kaisergeschichte als Kirchengeschichte bei Hugo von Fleury, zuerst erschienen in „Karl der Große und das Erbe der Kulturen“, herausgegeben von F.-R. Erkens, Berlin 2000, 221–233 (die Bedeutung der Kaiserlichkeit gehe bei Hugo so weit, dass auch nichtlateinische, weibliche oder politisch problematische Kaiser ganz positiv dargestellt würden); 10. die Herkunftsinstitution der Kirche vergleichend bei Hugo von Fleury und bei Otto, zuerst erschienen im Sammelbd. „Roma antica nel Medioevo“, Milano 2000, 505–536 (Hugo von Fleury führe die Kirche auf den Alten Bund zurück, während Otto sie mehr im Römischen Reich gründen lässt); 11. die Herkunftssituation der Kirche bei Hugo von Fleury, zuerst erschienen in StMed 3a, Serie 43–2 (2002), 625–649 (These wie voranstehend); 12. die Frage nach der Verwendung von Mythologie in der typologischen Biblexegese bei Otto, zuerst erschienen in Mediaevistik 15 (2002), 15–30 (ob eine Verwendung von Mythologie vorliegt, wird auch durch diese Untersuchung nicht eindeutig entschieden); und 13. die Juden bei Hugo von Fleury, zuerst erschienen in Aevum 80 (2006), 353–376 (Hugo sei eine Ausnahmeerscheinung seiner Zeit, indem er die Geschichte der Juden nicht nur bis zum Beginn des Christentums für wichtig befände, sondern auch darüber hinaus betrachte).

M. unternimmt jeweils eine Textinterpretation auf Grundlage der textimmanenten Aussagen und Informationen. Fokus und Struktur der Interpretation ergeben sich aus der Themenstellung des Aufsatzes, d. h. der Untersuchungsfrage, und aus einer recht intensiven – manchmal unterschwelligen – systematische Kategorisierung.

Zur exemplarischen Veranschaulichung dieser Vorgehensweise sei ein Blick auf den ersten Beitrag des Bds. geworfen. Dieser Aufsatz bezieht sich auf die Werke von Otto von Freising und Ordericus Vitalis. Themenstellung ist die – durch das 1981 erschienene Buch *La naissance de Purgatoire* von Jacques Le Goff inspirierte – Frage nach ideengeschichtlichen Vorläufern der Fegefeurvorstellung. Ein hypothetischer Bezug auf das Thema „Vorstellungen von Fegefeuer“ ist von daher Selektionskriterium für die zu besprechenden Textstellen. M. wählt darunter jene, die entweder mit der Frage nach Sündenfolgen zu tun haben oder mit der Frage nach einem besonderen Ort für Sünder bzw. nach nichträumlichen Vorstellungen für einen aus einer moralisch unvollkommenen Existenz resultierenden Status. Die systematische Kategorie, durch die die Interpretation strukturiert wird, besteht hier aus einer Entgegensetzung von Statik alias Lebensferne einerseits und von Dynamik und „folkloristischer“ (35) Ausschmückung alias Lebensnähe andererseits. Konkret: M. sieht bei Otto von Freising eine Vorstellung vom Warten der Sünder vor dem Jüngsten Gericht, die nicht durch Alltagsfiguren und Alltagsszenen, sondern von der Differenz zwischen Gut und Böse geprägt ist. Diese Differenz weist für M. einen strengen, formalen, logisch konstruierten (ebd.) Charakter auf. Bei Ordericus hingegen findet sie eine Vorstellung von einem Leben nach dem Tod, die reich ausgeschmückt ist mit Figuren aus dem Leben vor dem Tod, die aber kaum konnotiert ist mit Gedanken an Gericht und Läuterung (also der Unterscheidung zwischen Gut und Böse). Gemäß der systematischen Kategorie bewertet M. diese beiden

Auffassungen nun als mehr und weniger „lebensnah“. Aus diesem Befund ergibt sich schließlich als Hauptthese für die Differenz zwischen Otto und Ordericus: Bei Otto sei die Vorstellung von der nachtodlichen Situation aufgrund ihrer vom Dualismus Gut – Böse geprägten, logisch-formale Statik ein nicht wirklich fassbarer Zwischenbereich und bleibe dem wirklichen Leben der Menschen gegenüber letztlich fremd, weil sich diese Vorstellung für eine vitale Identifikation nicht eigne, wohingegen die nicht von diesem Dualismus Gut – Böse geprägte Vorstellung des Ordericus geeignet sei, eine lebendige Vorstellung zu werden und für Menschen als Teil ihres Lebens eine Bedeutung zu erlangen. Letztere sei also als die Vorgängervorstellung des „Fegefeuers“ zu bezeichnen.

Charakteristisch für die Vorgehensweise M.s ist eine Reihe von Leitbegriffen mit Anlehnung an Interpretationsstandards der modernen Philologien, wie etwa die Frage nach durch die Autoren gezeichneten „Figuren“, nach der „Funktion“ bestimmter Bilder, nach „Motiven“ der Erzählung und nach der schriftstellerischen Motivation des jeweiligen Autors für eine bestimmte Darstellung.

Relativ häufig wird dabei, gerade auch im Bereich formal deskriptiver Untersuchungsteile, in der Möglichkeitsform operiert, und zwar sowohl logisch als auch grammatisch. Als Tendenz in diese Richtung kann man bereits die Vermutungsform nennen, etwa, wenn M. formuliert, in einer bestimmten Darstellung bei Otto sei die Gottebenbildlichkeit der Herrscher „nicht nur relativiert, sondern vielleicht sogar ironisch beleuchtet“ (178). Die wohl ausgedehnteste Form dieses quasi optativisch-experimentellen Untersuchens bildet ein vollständig fiktionalisierender Absatz, in dem M. ein Szenario darüber aufstellt, wie Otto darstellerisch auch anders hätte verfahren können, als er es tatsächlich getan hat. M. leitet diesen Absatz folgendermaßen ein: „Sur le plan de l'histoire, d'autres choix auraient été possibles, et même plus plausibles“ (394).

M. bietet durch diese literaturwissenschaftliche Herangehensweise auch dem Philosophen eine große Fülle an Stoff. Beispielweise arbeitet die Autorin eine ganze Reihe von systematisch gut rezipierbaren Gebrauchsformen mittelalterlicher Lichtmetaphysik (49–56, 167–169, 253) und ebenso verschiedene institutions- und subjektphilosophische Entwürfe (107–139, 187–202, 223) heraus. Man kann dies lesen als einen Vorschlag, diese „mittelalterliche Weltchroniken“ zu integrieren in das Quellen- und Forschungsfeld der Philosophiegeschichte, d. h. als Vorschlag, diese Weltchroniken im Rahmen der Philosophie ernst zu nehmen als denkerische Optionen und als Stationen und Positionen des menschlichen Geistes. Eine solche Integration dieser Geschichtswerke in den Fundus und „Kanon“ der Philosophiegeschichte wäre ein spannender Fortschritt in der seit dem 20. Jhd. zunehmend vertieften Reflexion der Philosophie auf ihre eigene „Geschichtlichkeit“. Das vorliegende Buch sensibilisiert freilich auch für die Schwierigkeiten in Bezug auf die Voraussetzungen für das Gelingen solch einer Unternehmung. Die größte Schwierigkeit liegt immer wieder in der Frage: Wie kann die philosophische Perspektive auf diese Texte zugreifen, die selbst so ganz „unsystematisch“ gebaut zu sein scheinen, ohne ihnen unwillkürlich eine moderne, unter Umständen dadurch fremde Systematik aufzuzwingen? Im Folgenden liste ich im Sinne einer kritischen Würdigung einige wenige Anmerkungen hierzu auf. Ich konzentriere mich dabei auf den Aspekt der Verwendung der Möglichkeitsform.

Aus der Perspektive theologischer Mediävistik fällt auf, dass die theologische Hermeneutik der historischen Untersuchung interessante, zum Nachdenken anregende „Schwachstellen“ aufweist. Neben wenigen inhaltlichen Punkten, wie etwa beim Verständnis der theologisch gesehen gerade nicht abstrakten, sondern sehr konkreten Verbindung der Differenz von Gut und Böse mit dem praktischen Lebensvollzug, betrifft dies in der Frage nach der umfangreichen Verwendung der Möglichkeitsform ein Zentrum des theologischen Methodenkanons. Obwohl es die Möglichkeitsform natürlich auch und vielleicht sogar besonders ausgeprägt innerhalb der Theologie gibt, steht sie dort doch unter ganz bestimmten Formgesetzen, die zu berücksichtigen sind, wenn der Zugriff auf einen mittelalterlichen wesentlich theologischen Text vor der Gefahr bewahrt werden soll, Spekulation zu werden.

Beispielsweise beurteilt M. das, was sie beschreibt, als analysiere sie ein seitens des Autors frei gewähltes Vorgehen, wo jedoch kanonische Verbindlichkeiten vorliegen, die anders „zu lesen“ wären. An den drei Untersuchungen des Bds., in denen die theologi-

sche Perspektive insgesamt bereits ausgeprägt ist, lässt sich das anhand zweier Beispiele zeigen. Das erste Beispiel ist der Aufsatz über die Rolle der Christus-Vita bei Otto und Ordericus (Aufsatz 6). M. positioniert sich zunächst gegen die in der Forschung geäußerte Meinung, die von Ordericus seiner *Historia ecclesiastica* vorangestellte Christus-Vita sei eine zum eigentlichen Geschichtswerk fremde, äußerliche Hinzufügung, die sich bloß einer „Anpassung an die übliche Weltchronistik“ verdanke (244), und vertritt dagegen die These, mit der Vita verbinde sich eine ganz spezifische historiographische Position, was die Vita zum Schlüssel für die Interpretation des gesamten Geschichtswerkes mache. Um die Spezifizierung der historiographischen Position herauszuarbeiten, vergleicht sie die Rolle dieser Christus-Vita mit der Rolle der von Otto der *Chronica* vorangestellten Christus-Vita. Die dabei zutage tretenden verschiedenen Theorien von Geschichte und Zeit beschreibt sie in ihrer dichten Textanalyse auch in den theologischen Aspekten sehr genau, indem sie darauf hinweist, wie die Betonung von Christi Geburt bei Ordericus mit dem Konzept eines zeitpunktförmigen Neuanfangs einer anderen Herrschaft innerhalb der Geschichte einhergeht (248), während die gleichmäßige Konzentration auf das ganze Leben Jesu bei Otto mit einem Verständnis seiner Herrschaft über alle und vor aller Zeit verbunden ist (251–252). Zugleich allerdings beschreibt und bewertet sie die Bezugnahme auf Christus, als sei sie eine weitgehend individuelle „Autorentscheidung“ des Ordericus gewesen, die er ebenso gut auch anders hätte treffen können – z. B., wenn sie die Chronik Ottos bezeichne als ein „ebenso persönliches Werk [...] wie die Kirchengeschichte des Ordericus, die aber unter dem (vielleicht vom Autor selbst gesuchten) Anschein eines Modellfalls christlich-mittelalterlicher Geschichtsdeutung steht“ (247). Das zweite Beispiel ist die Schriftinterpretation, mit der sich zwei Aufsätze des Bds. befassen. M. behandelt in einem Aufsatz die Interpretation der aktuellen Geschichte im Lichte des Alten und Neuen Testaments (Aufsatz 7), und in einem anderen Aufsatz die Interpretation des Alten Bundes als Vorusbild der Kirche (Aufsatz 11), und beschreibt dabei in schöner Ausführlichkeit zwei Beispiele typischer allegorischer und typologischer Schriftinterpretation. Dabei interpretiert sie aber das Vorgehen, das sie beschreibt, nicht als Beispiel für eine bestimmte kirchliche Tradition, sondern als sei dies ein seitens des Autors literarisch kreativ verantwortetes Verfahren.

Immer wieder, wenn nicht unerkannt, so doch zumindest ungenannt, bleiben auf diese Weise die kanonischen Verbindlichkeiten und die in der kirchlichen Tradition vorgegebenen Verfahrens- und Formgesetze, wie z. B. die spezifische Verbindung bestimmter Bilder oder wie der theologische Zusammenhang von Richter und Retter als begrenzendes und formendes Regelwerk der „schriftstellerischen“ Möglichkeiten der besprochenen mittelalterlichen Chronisten. Was daran die Theologie so zentral in ihren Methodenoptionen betrifft, ist das Verhältnis von Schrift, Schreiben und Schreiber zur Wirklichkeit. Ein frei literarisch schaffendes Autorensujet kann, muss aber nicht seinen Stoff aus der und auf eine innere/n oder äußere/n Wirklichkeit beziehen, während theologisches Schreiben, das sich innerhalb des Christentums immer als abkünftig von der „Heiligen Schrift“, der Bibel, versteht, auf der Grundlage der christlichen Option und ihrem fundamentalen Votum für den Wert der konkreten Lebenswirklichkeit immer dieser Lebenswirklichkeit verpflichtet ist. Investitionen in eine davon losgelöste Fiktion sind im Grunde untersagt. Das aber heißt, dass das Spiel mit Möglichkeitsformen für theologisches Schreiben eine formale Grenze hat. Um ein Autorensujet in diesem Kontext angemessen zu interpretieren, ist der Unterschied zwischen „vorgegebenen“ und „selbst getroffenen“ Optionen zu markieren. Sollte jemand den Vorschlag, die mittelalterlichen Weltchroniken ins Forschungsfeld der Philosophiegeschichte zu integrieren, aufgreifen, so sollte dieser Zugriff in enger Zusammenarbeit mit der Theologie geschehen, so dass Gedankenexperimente im Rahmen ihrer historisch-semantischen Wirklichkeit weiter profiliert werden können.

Das Buch stellt für einen Leser, der die mittelalterlichen Chroniken in ihren Grundstrukturen bereits kennt, eine sehr anregende Sammlung von Fragen und Perspektiven dar. M.s tiefe Kenntnis der Texte und ihre hohe Sensibilität für Nuancen der Sinndifferenz evozieren eine Rezeption der Weltgeschichtswerke als große „Literatur“. Dem nicht mediävistisch bewanderten Leser ermöglicht der Mut der Autorin zu einer auf

Sinn konzentrierten, systematischen Herangehensweise vielleicht einen ersten, segmentartigen Zugang zu einem Stoff, den zu studieren er sonst möglicherweise nicht auf die Idee gekommen wäre.

B. MÜLLER-SCHAUENBURG

3. Systematische Theologie

DAHLKE, BENJAMIN, *Die katholische Rezeption Karl Barths*. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils (Beiträge zur historischen Theologie; 152). Tübingen: Mohr Siebeck 2010. IX/257 S., ISBN 978-3-16-150382-5.

In der Reihe „Beiträge zur historischen Theologie“ erschien die Dissertation von Benjamin Dahlke, die im Juli 2009 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Mainz angenommen wurde. Die Aufnahme in diese renommierte evangelische Reihe signalisiert einen Beitrag zur Theologiegeschichte. Dabei legt der Verf. ein nicht minder starkes Interesse an den Fragestellungen der dogmatischen Theologie an den Tag. Die beiden Augen der Theologie, das historische und das systematische, schärfen hier den Blick, um die Rezeption Karl Barths in der katholischen Theologie des deutschen Sprachraums subtil nachzeichnen zu können. Der Zeitraum, auf den die Augen des Forschers gerichtet sind, ist das Spatium 1922 bis 1958 (224). Innerhalb dieser Spanne werden hinsichtlich der katholischen Barth-Rezeption zwei Phasen unterschieden. Die erste nimmt das ‚Phänomen‘ Barth vornehmlich aus der in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. dominanten Optik der Neuscholastik mehr oder weniger wahr, während in der zweiten ein Protagonist am Werke ist, der eine „theologische Wende“ (7) herbeiführt. Auch wenn der Verf. es vermieden hat, seine Forschungsarbeit in zwei Hauptteile aufzugliedern, zieht er mit dem siebten Kap. (Die Wende zur Eschatologie: Die Dialektische Theologie in der Sicht von Hans Urs von Balthasar) de facto eine solche Linie, denn vom siebten bis zum letzten elften Kap. geht es ausschließlich um die Barth-Rezeption von Balthasars, mit dessen Monographie aus dem Jahr 1951 das Bemühen der katholischen Theologie damals sicher einen Kulminationspunkt erreicht hat.

In elf Kap. wird der Gang der Rezeptionsgeschichte abgeschrieben. Dabei ist die Entwicklung der barthschen Theologie immer synchron im Auge zu behalten. Die Interferenz zwischen dem Voranschreiten seiner Theologie und ihrer zunächst recht zögerlichen Wahrnehmung bei katholischen Theologen kennzeichnet dieses Kap. der jüngeren Theologiegeschichte.

Die Untersuchung setzt im ersten Kap. (9–30) mit den katholischen Reaktionen auf Barths „Römerbrief“ ein, namentlich der zweiten, Anfang 1922 veröffentlichten Auflage. Während Joseph Wittig von der Sprachgewalt Barths fasziniert ist, begrüßt der Regensburger Philosoph Joseph Engert in dem Werk die Abwendung vom Historismus. Erich Przywara, Karl Adam und Josef Rupert Geiselmann taxieren die dialektische Theologie im „Römerbrief“ Barths als einen „unübersehbaren theologiepolitischen Faktor“ (28) und als ein „innenprotestantisches Phänomen“ (ebd.) in Konkurrenz zur liberalen Richtung. – Kritisch mit den philosophischen Prämissen Barths dagegen setzen sich einige Theologen auseinander, die im zweiten Kap. (31–51) behandelt werden. Der Jesuit und Dogmatiker von Sankt Georgen, Frankfurt am Main, Michael Gierens, lehnt in einem Artikel in den StZ (1930) die dialektische Theologie rundweg ab, da sie trotz aller gegenteiligen Behauptung im Idealismus gefangen sei. Der Paderborner Priester Friedrich Maria Rintelen kritisiert in seiner Dissertation (1934) die Abhängigkeit vom Kantianismus. „Was sich als reine Theologie präsentiert, sei in Wirklichkeit eine theologisch verbrämte Philosophie. Die Offenbarung werde also nicht nur mit der Begrifflichkeit des Idealismus expliziert, sondern bereits in dessen Sinne konzipiert“ (38). Auch Hermann Volk schlägt in seiner Promotionsschrift über Barths Kreaturauffassung (1938) in dieselbe Kerbe und beurteilt seine theologische Anthropologie als eine verkappte idealistische Philosophie. Was diese Kritiker aber nicht mehr zur Kenntnis genommen haben, ist die Tatsache, dass Barth in der zweiten Hälfte der dreißiger Jahre sein Denken im Lichte der Erwählungslehre neu formuliert hat. – Das dritte Kap. (52–69) berichtet von einem