

enthalten die traditionelle Lehre der Einzelpunkte und wollen da und dort darüber hinausführen zu einem besseren, unserer Zeit entsprechenderen Verständnis der Glaubenswahrheiten. Daß es sich dabei vielfach um Versuche handelt, ist klar zu erkennen; daß diese Erklärungsversuche nicht voll befriedigen, ist nicht verwunderlich. Sie machen aber auf jeden Fall auf die Problematik aufmerksam.

2. Es ist gut, daß die einzelnen Fragen nicht in sich isoliert, statisch, betrachtet sind, sondern daß man eine Zusammenschau anstrebte. So ist sehr zu loben, daß in der Trinitätslehre nicht nur auf die immanente Trinität geachtet wurde, sondern vor allem auch auf die ökonomische und auf die Einheit von ökonomischer und immanenter. Es ist zu erwähnen, daß die Schöpfungslehre heilsökonomisch interpretiert wurde, denn in unserer konkreten Ordnung sind Schöpfungswirklichkeit und Heilswirklichkeit eine Einheit. Dazu kommt die christologische Charakterisierung der ganzen Weltwirklichkeit. Daß die Anthropologie so ausführlich dargestellt wurde und daß die Angelogie und Dämonologie im Zusammenhang der Anthropologie gesehen werden, ist ebenfalls anzuerkennen.

3. Aus der Ausführung der einzelnen Kapitel kommt man zum Urteil, daß der Titel des 2. Bandes dieser heilsgeschichtlichen Dogmatik – Die Heilsgeschichte vor Christus – nicht treffend ist, denn dieser Band enthält die Gotteslehre und die Anthropologie, die allgemein gelten und nicht ein Spezificum der Zeit vor Christus sind. Diesem Titel entsprechen eigentlich nur voll die Ausführungen des letzten Kapitels, dazu noch einiges über die Situation im Paradies und die Erbsünde. – Man kann sich die Frage stellen, ob nicht die ausführliche Darstellung des Christusgeheimnisses diesem Band vorausliegen müßte.

4. Wer sich mit diesem 2. Band gründlich beschäftigt, wird viele gute Einsichten und wertvolle Anregungen finden. Es bleibt nun noch zu wünschen, daß die noch fehlenden Bände bald erscheinen.

R. Lachenschmid, S. J.

v. Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Bd. III, 2: *Theologie*. Teil 1: *Alter Bund*. 8^o (413 S.) Einsiedeln 1967, Johannes-Verlag. 35.— DM/sFr.

Der Vorgänger (vgl. ThPh 42 [1967] 259–261) zu diesem Schlußband (in drei Teilen) bewegte sich „im Raum der Metaphysik“. Mit dem 1. Teil des abschließenden Bandes gelangt das gewaltige und bewundernswerte Unternehmen an den Ort, zu dem das ganze Werk strebte: zur Theologie der Herrlichkeit des lebendigen Gottes, der „oft und auf vielerlei Weisen durch die Propheten zu den Vätern geredet hat“ und „am Ende dieser Tage zu uns redet durch den Sohn . . . den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens“ (Hebr. 1,1–3). Damit greift dieser Band nochmals die Thematik des 1. Bandes (Begegnung mit der „Herrlichkeit“ der biblisch-christlichen Offenbarung) auf. Im letzteren wurde jedoch nur einführend gleichsam eine theologische Ästhetik als *aisthesis*, als „Erblickung“ der sich offenbarenden Herrlichkeit entworfen. Diese mußte sich als vorläufig erklären, „weil der theologische Akt geformt wird von seinem Inhalt, zu dem hin er übersteigt, und hier nicht nur im allgemein philosophischen Sinn, der für jede Erkenntnis gilt, sondern in der theologischen, wonach jede ‚Erblickung‘ des lebendigen Gottes eine ‚Entrückung‘ des Geschöpfes über sich und seine natürlichen Erkenntnisfähigkeiten hinaus voraussetzt, die für das Geschöpf ‚Gnade‘ heißt und es befähigt, der Herrlichkeit des Herrn in seiner Selbstpreisgabe standzuhalten“ (11). Es geht also jetzt um die Herrlichkeit Gottes als der „Göttlichkeit Gottes“, denn nichts anderes kann nach dem Verf. das Formalobjekt glaubender Wahrnehmung der Offenbarung sein als Gott, sofern er Gott ist – und nicht etwa, sofern er der Horizont für das Woher und Wohin der Welt ist, denn hierin ist er Gegenstand der Philosophie oder der „Natürlichen Theologie“. Als Leitmotiv durch den ganzen vorliegenden Band kann gelten, daß „es also bei allen geschöpflichen Einkleidungen des Redens und Handelns Gottes im Raum der Heiligen Schrift im wesentlichen nur um die Begegnung des Menschen mit der Göttlichkeit oder Herrlichkeit Gottes geht“ (11), also um sein in ihm selbst und in seiner Selbstpreisgabe waltendes Hehr- und Herrsein (12). Dies ist das unterscheidend Eigene Gottes, das, wodurch er sich in alle Ewigkeit von allem Nichtgott unterscheidet, sein Ganz-Anderes, das er nur so mitzuteilen

vermag, daß es in der Mitteilung selbst sein Eigenes bleibt. Biblisch bedeutet dies: Je tiefer das Geschöpf ein wirkliches, anerkennendes Verständnis für das Göttliche Gottes gewinnt, desto deutlicher wird ihm „das Überhinaus der Liebe Gottes über alle Verstehbarkeit“ (vgl. Eph 3,19).

An dieser Stelle der Einleitung bringt der Verf. eine beherzigenswerte Mahnung an: „Vor diesem Paradox, das mit der Selbstmitteilung des Ganz-Anderen anhebt und in der Danksagung des eingeholten Geschöpfes endet, gibt es kein Ausweichen. Wollte ein Christ sich unter dem Vorwand, das Paradox Gottes sei ihm zu steil und, weil unauflöslich, auch zuwenig fruchtbar, davon abwenden und sein vermeintliches Heil in der bloßen Zuwendung zu seinen Mitgeschöpfen suchen, denen er ja kraft der Sendung Christi zugewiesen sei, so wäre er, was ihn betrifft, aus dem Raum der Offenbarung herausgetreten. Christlich begegnet der Christ seinem Nächsten nur, wenn er in der ‚Furcht Gottes‘ etwas vom ganz-anderen Maß der Liebe Gottes des Herrn erfahren hat und seinen Nächsten in Demut auf dieses unerreichbare Maß hin zu lieben versucht. Zwischenmenschliche Verhältnisse sind also solche von vornherein auf das ‚Dialogische‘ hin angelegt, da Mensch und Mensch in der gleichen Natur kommunizieren“ (12 f.). Die geschaffene Welt weist aber in ihrer Nichtnotwendigkeit auf einen Abgrund von freier „Herrschaftlichkeit“ zurück, da Gottes Verhältnis zur Welt keine solche vorgängige „Kommunion“ voraussetzt. Nun hat Gott den Menschen, an den er sein Wort richtet, mit Willen und Verstand ausgerüstet, mit deren Hilfe er (mit der Gnade Gottes) den Akt des Hörens und Verstehens vollziehen kann. „Aber wenn der Mensch wirklich Gottes Wort und Selbstmitteilung hören und verstehen soll, dann gewiß nicht von einem neutralen Vorwissen dessen her, was ‚Worte‘ besagen, was ‚Wahrheit‘ ist, also nicht von einer vorgängig eröffneten dialogischen Ebene, sondern allein durch ein primäres Betroffensein von der undialogischen Voraussetzung des angeknüpften Dialogs, nämlich der Göttlichkeit oder Herrlichkeit Gottes. Fände dieser Schock nicht statt, so stünde das ganze Gespräch auf einer Grundlage von Unwahrheit“ (13). So kann wohl Vertrautheit mit Gott entstehen, aber niemals Gewöhnung an ihn. „Die Furcht des Herrn ist der Ursprung der Weisheit“, aber auch: „Die Furcht des Herrn ist die Vollendung der Weisheit“ und ihre „Krönung“ (Sir 1,14.16.18).

Aus dieser Situation, deren scharfe, klare und deshalb befreiende Kennzeichnung der Verf. an den Anfang seiner Darstellung der „Herrlichkeit“ im AT stellt, zieht er den, wie mir scheint, etwas unvermittelten Schluß: „Daher ist es untunlich, den Gegenstand der Theologie mit dem Begriff ‚Mysterien‘ zu umschreiben, als bestünde er formell aus ‚Wahrheiten‘, die über den Geist des Menschen hinausliegen und deshalb geglaubt werden müssen, um dann einigermaßen als ‚eine großartige Ordnung, eine höhere himmlische Welt ... ein Kunstwerk der vielgestaltigen Weisheit Gottes‘ verstanden zu werden; nicht um Wahrheiten geht es primär, sondern um den lebendigen Gott in seiner Herrlichkeit; er selber ist alle Wahrheit, und er genügt“ (13 f.). Diese grundlegende Objektion ist gegen die Theologie *Scheebens* gerichtet, die im 1. Band (98–110) ausführlich dargestellt wurde. Liest man diese Darstellung, so muß man den Eindruck gewinnen, der Einwand treffe eigentlich auf Scheeben nicht oder nur teilweise zu. Zwar wird auch hier „eine gewisse Geschichtslosigkeit des theologischen Gemäldes“ (I, 109) beanstandet, aber es heißt dort u. a. doch auch über Scheebens Theologie: „Es ist Theologie des sich selber verklärenden, die Menschheit in sich einbeziehenden göttlichen Eros, und somit wirklich im höchsten Sinne und Grade eine Theologie der ‚Herrlichkeiten der göttlichen Gnade‘. Herrlichkeit im Sinne der Strahlungskraft Gottes, im Sinne der Herrschaftlichkeit, mit der er den ‚Schoß‘ Kreatur an sich reißt und befruchtet, im Sinne der absoluten Selbstzwecklichkeit und Selbstgenügsamkeit...“ (I, 109). Obwohl m. E. also der Einwand des Verf.s die Theologie Scheebens im ganzen nicht trifft, so wird man doch zugeben müssen, daß hier eine Gefahr aufgezeigt wird, der Scheeben vielleicht nie und da erlegen ist (z. B. bei der Behandlung der Trinität in den „Mysterien“), nämlich Theologie als über-rationales System von Mysterien aufzufassen und über dem gotischen System-Dom „den lebendigen Gott in seiner Herrlichkeit“ zu vergessen.

Der Verf. weist noch auf eine bedeutungsvolle Tatsache hin, die im ganzen Werk immer wieder begegnet: an entscheidenden Stellen der Schrift zeigt sich die

„Glorie“ Gottes (kabôd), bevor das Wort Gottes ergeht (so in der großen Sinai-epiphany, in der Dornbuschvision, in den Berufsvisionen von Isaiahs und Ezechiel usw.). Es ist wie „das Vortreten Dessen, der in seiner Unterschiedenheit wahrgenommen werden muß, bevor der Mensch seine Anrede vernimmt“ (14). Angesichts der vortretenden Herrlichkeit „sinkt Moses in die Knie und beugt das Gesicht zur Erde“ (Ex 34,8), Elias verhüllt sich (1 Kön 19,13) Isaias hält sich für verloren (Is 6,5) usw. Der Verf. hält diese Szenen für exemplarisch für jeden Hörer des Wortes Gottes: „Er vernimmt Gott in einer Entrückung aus sich selbst, er hört und begreift Gott in Gott und durch Gott. Was immer im Raum der Offenbarung des lebendigen Gottes vor sich geht, ereignet sich in einem durch Gott eröffneten und dem Menschen jenseits seiner bloßen ‚Natur‘ zugänglich gemachten Feld; dort, wo Gott beim erwählten Volk Wohnung nehmen will, an einem Ort Gottes also, wird ein Bundesverhältnis, eine Existenz nach der Weisung (tora) Gottes, eine Heiligkeit innerhalb des Raumes der Heiligkeit Gottes möglich“ (15). Dieses Vortreten des absoluten Subjektes ist aber nie abstrakt, nie ohne Beziehung auf den Betroffenen. Der sich enthüllende Gott offenbart immer seine Heiligkeit mit und läßt so den erblickenden Menschen in seiner Unheiligkeit mitenthüllt sein (vgl. Is. 6,5). Die Herrlichkeit Gottes ist die sich aufdrängende Herrschaftlichkeit dessen, der auf die Welt zukommt, richtend und begnadend, und darin unterscheidet sich die biblische Wirklichkeit von den außerbiblischen Götterepiphanyen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen, die wir wegen ihrer Bedeutung für das ganze Werk ausführlich zitieren, gibt der Verf. einen Überblick über das „Themenfeld der biblischen Ästhetik“ und einen Ausblick auf den letzten Band (16–28). Es folgt sodann der 1. Teil „Gottes Herrlichkeit und der Mensch“ mit 3 Abschnitten (A. Herrlichkeit; B. Bild; C. Gnade und Bund, 31–195). Wir können aus der großen Fülle des hier Gebotenen nur ein Thema herausgreifen. Das Kap. „Herrlichkeit“ beginnt mit dem Thema „Erscheinung, kabod“ (31. ff.). Interessant ist es, wie der Verf. zu dem biblischen Begriff hinführt. Er beginnt mit einem Hinweis auf das „Urphänomen der Mächtigkeit“ im Reich des Lebendigen und des Menschen. Schon den Lebewesen „eignet die nie ganz verständliche Macht, voreinander zu erscheinen und sich dabei nicht nur in ihrer nackten Existenz zu bekunden, sondern auch ihre Mächtigkeit, die einen Bann um sich zieht, sei es um andere von ihrem Lebenskreis fernzuhalten, sei es um sie in ihrer Gewalt zu behalten“ (32). Es gibt von hier aus auch verwandte anthropologische Vorkommnisse: „Es gibt so etwas wie eine Magie, einen Zauber der Persönlichkeit, anziehend oder in Abstand haltend, mehr vital oder mehr geistig, ein geheimnisvolles, aber in seinem Dasein und seinen Wirkungen unverkennbares Kräftezentrum der Person, das noch diesseits von Worten und Gebärden den Raum um sich her biologisch-geistig gestaltet und ordnet.“ Im menschlichen Bereich besagt kabod „die ausstrahlende und so Erscheinung werdende ‚Wucht‘ oder Mächtigkeit eines Wesens“ (M. Buber). Kann man in Analogie hierzu auch von einem kabod Gottes sprechen? Wenn ja, dann dürfte die Mächtigkeit dieses Ich sogleich den Charakter der Majestät annehmen und die bannende Kraft (zugleich Distanz und Nähe) den der Herrschaftlichkeit und (als Vergewärtigung der Absolutheit Gottes) der Ehre und Herrlichkeit.“ Die Theophanyen, deren wichtigste am Sinai statthat, wollen als überwältigende Vergewärtigungen des lebendigen Gottes verstanden sein, und zwar einerseits so, daß die sinnliche Sphäre, die wesentlich von Menschen gehört, mit in Anspruch genommen wird, daß es also zu einem äußerlichen ‚Sehen‘ und ‚Hören‘ Gottes kommt, andererseits aber der angegangene Mensch klar versteht, daß die sinnliche Manifestation die Anzeige – gleichsam das Signal und Symbol – für das Hiersein der absoluten, geistigen und unsichtbaren Mächtigkeit ist, vergleichbar der Art, wie ein Mensch sein Gegenüber fixiert, ehe er mit ihm zu sprechen beginnt“ (34). Wichtig ist hier und für alle folgenden Ableitungen des Verf.s, daß alle Aspekte in ihrer gegenseitigen Ergänzung und Durchdringung gesehen werden müssen (35). So müssen auch „Erscheinung“ und „Subjekt“, obwohl sie im vorliegenden Werk getrennt behandelt werden, immer in ihrer Zusammengehörigkeit gesehen werden. Deshalb muß von Erscheinung immer „gebrochen“ geredet werden, weil das Erscheinende ein freies Subjekt ist. Im 4. Esdrasbuch finden wir dafür ein vor-

treffliches Bild: „Seine Herrlichkeit zog durch die vier Tore des Feuers und des Erdbebens, des Sturmes und des Hagels, um dem Stamm Jakobs Gesetz und dem Geschlecht Israels Gebot zu geben.“ (4 Esd [3], 19). Also: Nicht die Tore selbst sind der kabad, vielmehr durchfährt sie dieser mit der ihm eigenen Gewalt. Diese Freiheit des Erscheinens und des Erscheinenden ist – wie schon Bd. I, 20 und Bd. III/1, 271 f., 865 f. dargestellt wurde – ein Wesensmoment des Schönen. Um so mehr gilt dies von Erscheinungen des ewig freien Gottes, der auf keine weltliche Gestalt naturhaft festgelegt werden kann. Die „Dialektik der sinnlichen Anzeige“ wird nun in weiteren Gegensatzpaaren verfolgt: Kennen – Nichtkennen, Schauen – Nichtschauen, Gestalt – Nichtgestalt, hellichte Finsternis, Wohnstatt und Ereignis und Dialektik des Feuers (37–48). Als nächstes lenkt der Verf. das Augenmerk auf das Angezeigte, das göttliche Ich, das sich im biblischen Raum als ein Sprechend-Handelndes von sich her offenbart (49–68, Themen: Integration, Macht, Wort, Heiligkeit und Name).

Als zweites Thema der theologischen Ästhetik bietet sich die Leitidee „Bild“ an, und zwar „Bild als natürliche Schwebel“ (81–95) und „Bild als Weltlichsein vor Gott“ (96–132). Bild verweist zunächst auf das von Gott Geformte, das Geschöpf: „Dieses wird zwar nur durch seine Herkunft von Gott und deshalb auch seinen Hingang zu Gott in seinem Bildsein verstehbar, doch wird ihm dabei ein Raum des Inschlusses vor Gott und geradezu ein Gegenübersein gewährt, um angesichts Gottes eine ‚Welt‘ zu sein“ (81). Erst wenn dieses Eigensein des Bildes hinreichend bedacht worden ist, kann das dritte Leitwort folgen: Gnade und Bund (133–195). Dieser 3. Themenbereich umfaßt das Werk, das Gott zwischen sich und seinem Bild errichten will und das durch Begriffe wie Gnade, Bund, Gerechtigkeit abgesteckt werden kann. Wie es aber möglich ist, daß „die vergänglichen und immerfort versagenden Ordnungen des sterblichen Daseins standhalten im Angesicht der absoluten und unverrückbaren Ordnung, wie es zugehen muß, damit die offensichtlich nötige äußere Indulgenz und Kondezendenz Gottes, das menschlich Krumme als gerade gelten zu lassen, dem Unrechten eine vor Gott gültige Rechtheit zu imputieren, zusammenfalle mit wirklichem, seinhaftem Rechtsein: dieses letzte Mysterium der biblischen Offenbarung wird auch die letzte Frage einer theologischen Ästhetik sein müssen. Gerade dieser dritte Fragenkreis kann seine letzte Aufhellung erst im Neuen Bund finden, wo das Bild Gottes eins wird mit dem Wort Gottes, wo es somit selber zum subsistierenden Bund (Hebr 9,14 f.) und damit zur subsistierenden Gnade (2 Kor 8,9) und Gerechtigkeit (1 Kor 1,30) wird“ (17 f.).

Nochmals könnte alles bisher Gesagte abstrakt bleiben, weil geschichtslos; denn erst die Geschichte, die den Menschen als Sünder überführt und Gott vor die Tatsache des gebrochenen Bundes stellt, macht sichtbar, was Gottes Herrlichkeit im Konkreten ist (199–281). Unter zwei Themen wird das Drama dargestellt: A. Der gebrochene Bund. B. Der Gehorsam der Propheten. Die lange Geschichte der Bundesbrüche zeichnet der Verf. nicht im einzelnen nach; dem Thema entsprechend braucht nur das Verhalten der Herrlichkeit Gottes zur Sünde beleuchtet zu werden. Vom Bund her erscheint Sünde wesentlich als Untreue (199) und damit als negatives Spiegelbild und Gegenbeweis für die Einmaligkeit des Gottesgedankens von Israel.

Den Abschluß des Werkes bildet das dritte Hauptkapitel „Das lange Zwielficht“ (283–382): Der zweite Isaias, der das Mysterium vom Gottesknecht enthüllte, hatte ziemlich eindeutige Heilsverheißungen gegeben. Dieses Heil kam jedoch nicht, „und in der geschichtlichen Nichterfüllung der Heilsansagen gelangte die Prophetie als ganze an ihr Ende. Die Nachklänge der nachexilischen Prophetie sind unbedeutend, sie verlieren sich ins Sacerdotale (Zacharias) und Kultische (Malachias). Die Stille, die nach dem Versagen der prophetischen Stimmen eintritt, ist unheimlich. Hat Gott sein Volk nun doch aufgegeben?“ (279). Drei Unternehmungen des Judaismus müssen als Versuche gewertet werden, die Herrlichkeit Gottes trotz ihrer Verborgenheit in eine Offenbarkeit zu zwingen. Der erste Versuch („Herrlichkeit vorne“, 283–297) ist die (bald scheiternde) Ankündigung der jetzt unfehlbar messianisch-geschichtlich kommenden Herrlichkeit Gottes: daran zerbrach die Prophetie. Der zweite Versuch, die Apokalyptik („Herrlichkeit oben“, 298–316), wollte die innergeschichtlich-zukünftig nicht-

kommende Herrlichkeit Gottes mystisch im „Oben“ des Himmels oder in der Vorwegnahme des zweiten (himmlischen) Äons herbeiholen; aber auch dieser Versuch scheiterte, weil er die von Gott konkret der Geschichte eingeschriebene Gestalt als mehr oder weniger unerheblich betrachtete. Der dritte Versuch, die hellenisierende Weisheitstheologie („Herrlichkeit vorweg“, 317–336), „will die Herrlichkeit weder bloß futuristisch noch bloß mystisch-eschatologisch heranholen, sondern sie kontemplativ aus der Totalität von Schöpfung und Heilsgeschichte ersehen und erfahren“ (281). Dadurch wird zwar eine Erweiterung geleistet, die den Anschluß der Weisheit Israels an die Weisheit der Völker und eine gemeinsame Sprache als Voraussetzung für Mission herstellen wird. Aber der Sinn für die „Akuität“ (281) dessen, was das alte Israel als das Ereignis der Herrlichkeit Gottes erfahren hatte, geht fast ganz verloren.

Und ein letzter Ausblick: „Ohne Messianismus, Apokalyptik und Weisheitstheologie kein Neues Testament: sie sind alle drei unerläßliche Vermittler, weil sie die Geschichtsgestalt Israels nach drei Richtungen hin transzendent werden lassen. Wo sie aber mit ihrer weitenden Funktion selber Lösung sein wollen, verstellen sie zugleich den Platz für die Lösung Gottes und werden – auch und gerade im christlichen Raum – zu deren Widersachern. Nur wer die vorsehungshafte Vermittlung der judaistischen Theologie in ihrer ganzen Schwebelage beläßt, kann die Herrlichkeitserfahrung Alt-Israels mit der Herrlichkeitserfahrung der Christen in Zusammenhang bringen“ (281).

Ich weiß nicht, ob es mir gelungen ist, wenigstens einen schwachen Hinweis auf die Fülle theologischer Perspektiven zu vermitteln, auf die bezwingende „innere Systematik“, auf die ganze theologische Dramatik um die Herrlichkeit Gottes und des von ihr angerufenen Menschen, die dieses erstaunliche Werk bietet. Selbstverständlich wird dieser Band seine notwendige Ergänzung und Erfüllung finden im hoffentlich bald folgenden über das Neue Testament. A. Haas, S. J.

Küng, Hans, *Die Kirche* (Ökumenische Forschungen, hrsg. v. Hans Küng u. Joseph Ratzinger. I. Ekklesiologische Abteilung, Bd. I. Gr. 8^o (606 S.) Freiburg 1967, Herder. 42.— DM.

K. legt hier ein einzigartiges Buch über die Kirche vor. Das starke persönliche Engagement und die lebendige Sprache machen die Lesung des Buches zu mehr als einem nüchternen Studium. Man mag allerdings auch Anlaß sehen, über den allzu rhetorischen Charakter der Darstellungsweise zu klagen. Aber sie läßt den Leser keineswegs in der Fülle des kenntnisreich und mit vielen Einzelheiten ausgebreiteten positiven Stoffes ertrinken, sondern macht es durch die klare Gliederung leicht, den Gedanken zu folgen. Bei aller Ungewohntheit mancher Aussagen, die auch Schockierendes nicht scheuen, bietet das Buch eine durchaus katholische Ekklesiologie. Auch in dem, was sie an Fragen weckt oder unter Anklage stellt, bleibt sie im Bereich des katholisch nicht nur Möglichen, sondern wohl auch Notwendigen. Auf einige Einschränkungen kommen wir noch zurück.

Der erste Abschnitt des Buches hat programmatische Bedeutung. Es geht dem Verf. um die wirkliche Kirche. Natürlich will er all das herausarbeiten, was nach dem Stifterwillen Christi Kirche ist und sein soll. Aber er konfrontiert mit ihren Wesenszügen die wirkliche, geschichtliche Kirche, und den Leser konfrontiert er sowohl mit der Wesensstruktur wie mit der Wirklichkeit der Kirche. Denn er will – dieser Aspekt kennzeichnet das ganze Buch – immer wieder an die appellieren, die die Kirche je in ihrer Zeit zu verwirklichen haben. So spricht dieser erste Abschnitt vom Wesen der Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt und damit vom ihrem Wandel im Laufe der Kirchengeschichte wie aber auch schon im Kirchenbild des Neuen Testaments. Das gebrochene Kirchenbild fordert so die glaubende Betrachtung.

Gerade um dieser grundsätzlichen Betonung der ernstzunehmenden Geschichte in der Betrachtung der Kirche willen muß nun auch ein kritisches Wort zur, wie dem Rez. scheint, zu geringen Ernstnahme der Geschichte durch den Verf. gesagt werden. K. betont das an sich durchaus richtige Prinzip, daß „apostolische Nachfolge konkret in der immer wieder neuen lebendigen Konfrontation der Kirche mit dem ursprünglichen, grundlegenden und maßgebenden Zeugnis der