

werden zu sollen. Eine reichliche Seite ist dann gewiß nicht zuviel, sie ist sogar zu wenig. Was hier als Grundlage geboten wird, erweist sich nur zu oft als zu schmal, wenn im weiteren Verlauf an Ort und Stelle auf diese Problematik zurückgegriffen wird. Nach ihrer Auskunft ist nämlich für den Ritus nur Mahl zuständig, nicht Opfer (24); Opfer also „Gehalt hinter/über“ dieser alleinigen Mahlgestalt. Einmal abgesehen vom tridentinischen (DS 1740) „sacrificium visibile“ – wenn solche ziemlich robuste Entscheidung der diffizilen Problematik durch Rückgriff auf religionsgeschichtliche Kategorien begründet werden soll, dann ist ein kaum verhehltes Unbehagen an den Formulierungen nicht auch schon ihre Rechtfertigung! In der Tat: Wenn man die vom AT gebotene Bandbreite von „Opfer“ (bis zur todah hin) realisiert, dann will solches Argumentieren nicht gerade subtil erscheinen, und Sackgassen nachtridentinischer Meßopfertheorien können dieser Malaise auch nicht abhelfen. Eben ein paar Belege: (222) Eucharistie als „kultisches Lobopfer Christi, in das sich die konkrete Gemeinde jeweils hineinbegibt“ – (256) „... während das eigentliche Hochgebet stärker die Opferhandlung betonte und beinhaltet“: Sind das nur Versehen, oder ist es das Gewicht der Sache, das in die Formulierungen durchschlägt? Mit „kultisch“ bzw. „Opferhandlung“ scheint doch „Opfer“ nicht mehr nur „Gehalt hinter“ zu sein, sondern auch zu gestalten? Also: Wenn man es – trotz der dem Werk gesetzten Grenzen – nicht bei der die Kontroverse einigermaßen vermeidenden Darlegung „Mahl und Opfer“ belassen will, dann meldet sich der Wunsch nach ausführlicherer Diskussion recht gebieterisch an. – Zu Tl. II: Daß der Verf. seine Sache gründlich kennt; ein ausgewogenes Urteil hat; „pastoral“ nicht nur im Anliegen beteuert, sondern aus reicher Erfahrung fördert und sich für viele dankenswerte Hinweise bis in das – sit venia verbo – „Handwerkliche“ des Vollzugs hinein nicht zu schade ist, das sei noch einmal ausdrücklich vermerkt. Und ebenso, daß die gute Sachlichkeit, mit der die „Allgemeine Einführung“ des Meßbuchs als maßgebliche Interpretation zur Sprache gebracht wird, sich sichtbarlich bezahlt macht; sie ist ohne Zweifel ein substantiöses Stück liturgisch-theologischer Weisung. – Wir vertrauen darauf, daß es nicht bei dieser einen Auflage bleibt; darum einige Hinweise auf *Corrigenda*. Da sind Druckfehler doch nicht so selten, wie man wünschte: von „Quatrodezimanern“ (82) redet man gängigerweise nicht; *Centre de Pastorale* (145); „von dieser Konstitution ... mitgeprägt“ (147); *Bonhomie* (169); Präfationsdialog (250). Da scheinen Hörfehler zu sein: Der „einheitliche“ Klerus (111), statt „einheimisch“, gehört wohl ebenso dazu wie die „Motivmessen“ (135), statt *Votivmessen*. Da sind Flüchtigkeiten: denn anders würde man die berühmte „*actiosa participatio*“ wohl nicht in *actiosa communicatio* (144) abgeändert haben – würde man uns nicht einreden wollen, daß die *Introitusantiphon* des 1. Fastensonntags im *Missale Romanum* mit „*Invocabo*“ begonnen habe (161). Da gibt es einige Kleinigkeiten, über die man streiten könnte, z. B. ob man bei der Ableitung von „*Proskynesis*“ (173) unbedingt auf den Hund kommen müsse? Mit dem Rückgriff auf „*kyneoo*“ küssen (und der vielen chthonischen Gottheiten eingedenk ...) sollte man auskommen können. Und ob nicht die Erklärung für die griechische Hochgebetsbenennung „*Anaphora*“ aus dem *Sursum corda*-Korrelat „*ano tas kardias*“ (239) vielleicht um eine Ecke zuviel gedacht ist und damit kaum an Überzeugung gewinnt? Der Gehalt von „*anapheroo*“ sollte ausreichen? Nun, und wenn es noch etliche solche Schönheitsfehler gäbe: Einem schönen Buch können sie ohnehin nicht groß Abtrag tun. A. Stenzel, S. J.

Ebeling, Gerhard, *Wort und Glaube*. Bd. 3 (Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie). 8^o (XIV u. 650 S.) Tübingen 1975, Mohr (Paul Siebeck).

Etwas mehr als ein Drittel dieser Aufsatzsammlung besteht aus bisher ungedruckten Arbeiten; auch die bereits anderweitig veröffentlichten Aufsätze wurden neu durchgesehen und zum Teil überarbeitet. Leitend für das ganze Werk ist die fundamentaltheologische Fragestellung nach dem Grund der Notwendigkeit von Theologie bzw. von Glauben überhaupt. Vorangestellt sind deshalb unmittelbare Beiträge zur Fundamentaltheologie. Dazu gehören u. a. mehrere Aufsätze zur Schleiermacher-Interpretation sowie Überlegungen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie, die Theologie in der interdisziplinären Forschung, die Existenz theologi-

scher Fakultäten an staatlichen Universitäten. Die Aufsätze zur Schleiermacher-Interpretation widersprechen der gängigen Auffassung, Schleiermacher entfalte eine bloße „Bewußtseinstheologie“ (118). Schleiermacher versteht unter der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ die ontologische Bedingung der Möglichkeit für allen wechselseitigen innerweltlichen Zusammenhang. Mit dem „Gefühl“ dieser Abhängigkeit ist nicht irgendeine Form von Sentimentalität gemeint, sondern dasjenige Selbstverständnis des Menschen, in dem das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit die Endlichkeit des Seins im allgemeinen vertritt (vgl. 120). Die so verstandene Geschöpflichkeit des Menschen ist der Verstehenshintergrund für die christliche Botschaft. – Ebelings Auffassung von der Wissenschaftlichkeit der Theologie ist dadurch bestimmt, daß die Rechenschaft über Grund und Inhalt des Glaubens „im Kontext des gesamten Wahrheitsbewußtseins und allgemeiner Verständigungsbe-mühung“ (145) zu geschehen hat. „Die Reinheit und Strenge der Theologie bemißt sich daran, ob das anscheinend Untheologische um des theologischen Themas willen zur Sprache kommt mit dem Erfolg, daß dadurch um so deutlicher das Thema der Theologie zur Sprache kommt und Thema bleibt.“ (154) Die fundamentaltheologische Ausrichtung der Theologie besteht also darin, daß sie „Reflexion auf den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit allem, was sich gewissenhafter kritischer Erkenntnis als wahr aufdrängt“ (159), ist. „Wenn das neuzeitliche Wissenschaftsverständnis durch Ausklammerung Gottes gekennzeichnet ist, so ist es die Aufgabe der Theologie im interdisziplinären Gespräch, diese Ausklammerung nicht etwa zu tadeln, wohl aber zum Bewußtsein zu bringen, was hier ausgeklammert ist und was zu bedenken bleibt, wenn es darum geht, der Wirklichkeit im Leben gerecht zu werden. Von daher bestimmt sich dann auch der Geist, in dem gehandelt wird.“ (162)

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen (173–460) steht unter dem Stichwort „Soteriologie“. Es handelt sich vor allem um Arbeiten zur Lehre von der Sünde, zur Christologie und Pneumatologie und zur Eschatologie. Nach Ebeling liegt der Brennpunkt der Auseinandersetzung Luthers mit seiner Zeit und der sie bestimmenden Tradition im Sündenverständnis (vgl. 180). Was man herkömmlich als Sünde bezeichnet, ist für Luther nur die Folge der eigentlichen Sünde, die im Unglauben besteht. Dieses eigentliche Wesen der Sünde wird nur im Glauben erkannt und wird auch nur im Glauben überwunden. „Am Problem des Bösen wird deutlich, warum es nötig ist, von Gott zu reden, um recht und das heißt: zurechtbringend vom Menschen zu reden.“ (223) Reformatorisches Verständnis von Freiheit hat sein Kriterium darin, daß sie identisch ist mit der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott. Demgegenüber übersieht die neuzeitliche Auffassung weithin das Problem der Gewährung von Freiheit, weil sie fälschlich meint, Freiheit sei eine selbstverständliche menschliche Ausstattung, die nur von außen, etwa durch die Verhältnisse, in Frage gestellt ist (vgl. 202). Wahre Freiheit ist jedoch nicht von einer Änderung der Verhältnisse, sondern aus einem anderen Verhältnis zu den Verhältnissen zu erwarten, wie es allein der Glaube zu geben vermag. – Die christologischen Aufsätze beginnen mit einer Entfaltung des „Aussagezusammenhangs des Glaubens an Jesus“ im Apostolikum. Mit der Aussage „Ich glaube an Jesus Christus“ ist im Grunde alles gesagt, worum es im christlichen Glauben überhaupt geht. Bereits in seiner semantischen Struktur macht das Credo deutlich, daß die Zusätze zu dieser Aussage doch nur als ihre Entfaltung verstanden werden können und nicht wirklich über sie hinausgehen. Diese Einsicht, daß letztlich alle Glaubensaussagen immer nur die Entfaltung einer einzigen Grundwirklichkeit sind, prägt die gesamte Theologie des Verfassers. Der Interpretationshorizont der Christologie ist die Dreidimensionalität des Menschseins in seinem Verhältnis zu Gott, zur Mitmenschheit und zur Welt: Jesus ist als das Wort Gottes der Bruder der Menschen und der Herr der Welt (260). In den weiteren Thesen zur Frage „Was heißt: ‚Ich glaube an Jesus Christus?‘“ wird vor allem deutlich, welche entscheidenden Auswirkungen die reformatorische Rechtfertigungslehre für das Verständnis der Christologie hat, gerade wenn man das altkirchliche Dogma nachdrücklich bejaht. Für reformatorisches Verständnis ist ein rückhaltloses Ernstmachen mit dem Menschsein Christi charakteristisch. „Dieses Ernstmachen mit dem Menschsein Christi darf nicht etwa in Konkurrenz zu der Aussage ‚wahrer Gott‘ gesehen werden, sondern dient gerade deren rechtem Verständnis. Denn man soll nicht

meinen, man wüßte, was ‚wahrer Gott‘ heißt, wenn man es nicht im Anblick des Erniedrigten erfaßt.“ (293) Wiederum im Kontext des Credo behandelt Ebeling sodann Luthers Ortsbestimmung der Lehre vom Heiligen Geist. „Weil Gottes Geist – und allein er – heiliger Geist ist, macht er uns heilig. Was Gott vom Menschen unterscheidet, ist gerade das, was die Verbindung zum Menschen herstellt. Die Exklusivaussage in bezug auf Gottes heiligen Geist wird durch die von ihm ausgehende Teilhabe so wenig eingeschränkt, daß sie vielmehr dadurch erst ihren eigentlichen Sinn erhält.“ (321) Weil man den Heiligen Geist nur in der Gemeinde empfängt, ist Luthers Auffassung diametral einem Kirchenverständnis entgegengesetzt, das von der Vergesellschaftungstendenz des Individuums her bestimmt ist. „Die Kirche geht nicht aus den einzelnen Christen hervor, vielmehr gehen diese aus der Kirche hervor.“ (325) Ebenso wie gegen ein „individualistisches Heiligungsverständnis“ ist die Bedeutung der Heiligung auch gegen ein „operationalistisches Heiligungsverständnis“ abzugrenzen, als hätte man durch seine Werke Heiligung zu suchen und zu verdienen. Die Gabe des Heiligen Geistes besteht vielmehr in der Sündenvergebung, die nicht nur als „eine von Fall zu Fall erforderlich werdende Reinigung und Entlastung“ (326), sondern als ständige Lebensbedingung für den Glauben zu verstehen ist. „Der Glaube an den heiligen Geist hat sein Maß nicht an einem möglichst geringen Angewiesensein auf ihn. Darum ist im Gegensatz zu dem Anschein, daß man der Sündenvergebung nicht mehr oder nur wenig bedürfe, das Verlangen des Gewissens, durch sie getröstet und aufgerichtet zu werden, der reinste Ausdruck des Glaubens an den heiligen Geist.“ (327) Auch ein „säkularistisches Heiligungsverständnis“ ist abzulehnen. Es handelt sich bei der Heiligung nicht um eine den Tod bagatellisierende Lebenssteigerung, sondern sie ist auf die Ganzheit des auf den Tod zugehenden Lebens zu beziehen. Für dieses Verständnis von Heiligung ist man bleibend auf die Christusbotschaft angewiesen: Das Heiligen als zu Christus Bringen vollzieht sich durch das Wort (vgl. 343 f.), wobei eine temporale Differenz und eine sachliche Entsprechung zwischen dem Werk Christi und dem Werk des Heiligen Geistes besteht (vgl. 341). Die Christologie schützt die Pneumatologie vor dem Enthusiasmus vermeintlicher Geistunmittelbarkeit; die Pneumatologie schützt die Christologie vor der Werkgerechtigkeit des Dogmatismus und Moralismus, der darin bestünde, die Antwort auf das Werk Christi nicht noch einmal als göttliche Gnade, sondern als eigene Leistung zu verstehen. – Es folgen u. a. Aufsätze über „Lebensangst und Glaubensanfechtung – Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie“ sowie über die „Beunruhigung der Theologie durch die Frage nach den Früchten des Geistes“ und über das „Gebet“. Von besonderer Wichtigkeit ist hier der bisher unveröffentlichte Aufsatz „Erwägungen zur Eschatologie“. Gegen die Fehldeutung der unerfüllt gebliebenen Naherwartung, als sei das christliche Dogma als ihr Zerfallsprodukt entstanden, macht Ebeling geltend, daß die Parusieerwartung nicht als Ursache des Glaubens an Jesus Christus angesehen werden kann: sie ist vielmehr als der Versuch, diesen Glauben auszusagen, „die Folge dieses fundamentaleren Sachverhaltes, der sich auch gegen das Versagen solcher Deutung durchzusetzen vermochte“ (434). Der grundlegende Impuls im Urchristentum ging nicht von einer Offenbarung über Zukünftiges aus, sondern von einem eschatologischen Geschehen, das sich bereits ereignet hat. Dieses Widerfahrnis konnte sich zunächst nur als Intensivierung eschatologischer Erwartung herkömmlicher Prägung Ausdruck verschaffen. Die dadurch heraufbeschworene Erfahrung der Parusieverzögerung war aber einer Erfassung dessen, worum es im Glauben an Jesus Christus geht, gerade förderlich: nämlich des herkömmlicher Vorstellung zuwiderlaufenden Sachverhaltes, daß sich Eschatologisches bereits ereignet hat. Das Evangelium ist eschatologische Botschaft nicht als Enthüllung künftiger eschatologischer Ereignisse, sondern als Erfüllung überlieferter eschatologischer Erwartungen (vgl. 435). Eschatologie ist letztlich die Einübung der Kehrtwendung zu Gott: Theologie nicht als Metaphysik noch als Metahistorie, sondern als *Metanoia*, als christusgemäßes Umdenken, worin man in ein neues Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft gelangt (vgl. 447). In dieser Sicht ergibt sich für die Frage nach der Bedeutung „ewigen Lebens“, daß die Situation des Glaubens angesichts des Todes darin besteht, „ins Dunkle zu schreiben in der Gewißheit, daß die Finsternis nicht finster ist für Gott und darum auch nicht für den, den im Tode Gott, nichts als Gott erwartet“ (460).

Eine letzte Gruppe von Aufsätzen ist der Ekklesiologie gewidmet (462–634). Die Themen sind u. a.: Das Grund-Geschehen von Kirche, Verstehen und Verständigung in der Begegnung der Konfessionen, das Amt des Theologen in der Kirche, die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes, Fundamentaltheologisches zur Predigt, die Zwei-Reiche-Lehre, Kirche und Politik sowie Kriterien kirchlicher Stellungnahme zu politischen Problemen. Für Ebeling steht und fällt der christliche Glaube damit, „daß dem Reden von Gott ein Wirklichkeitsbezug eignet, der der technisch-rationalen Zuständigkeit entzogen ist und doch zu diesem Wirklichkeitsverhältnis in Beziehung steht, nämlich den Menschen betrifft, der die Voraussetzung technisch-rationaler Weltbemächtigung ist.“ (499) Es geht im Glauben um die rechte Unterscheidung und Zuordnung von Weltüberwindung (Freiheit von der Welt) und Welterhaltung (Freiheit zur Welt), also von Heil und Wohl der Welt. Der Dienst an der Welterhaltung, der durchaus Aufgabe des Christen ist, obwohl er dafür kein eigenes christliches Programm hat (vgl. 513), ist nicht mit dem zu verwechseln, was um des Heils der Welt willen notwendig ist (vgl. 508), nämlich der Mitteilung des Glaubens. So besteht auch die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes letztlich um der Freiheit willen: damit aus der Freiheit Taten folgen, muß dafür gesorgt werden, daß die Freiheit gewahrt bleibt (vgl. 551). „Es wäre zu wenig, das Wort Gottes hier als Imperativ einzuführen. Das läßt einem Moralismus verfallen, welcher der Tod des christlichen Gottesdienstes ist. Die Frage ist also, welches der Indikativ ist, der aus dem Worte Gottes dem Politischen als Vorzeichen zukommt.“ (552) Zu bedenken ist nämlich, was es damit auf sich hat, „daß das christliche Wort als Evangelium Freiheit *schenkt* und nicht erst herzustellen fordert“ (573), und aus welcher Unfreiheit diese Freiheit befreit. – Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre hält Ebeling für die umfassendste und differenzierteste Reflexionsgestalt in bezug auf das Weltverhältnis des Christen (vgl. 575). Nach ihr ist dem Heiligen Geist eine „durch Glaube und Liebe bestimmte Weltlichkeit“ gemäß (579). Deshalb darf das Theologische nicht auf ein bloßes Mittel zum Zweck des Moralischen reduziert und das Moralische nicht in ein Mittel zum Zweck des Theologischen pervertiert werden, sondern das Theologische ist als der bleibende Grund des Moralischen zu verstehen, wobei das Moralische zu den unausbleiblichen Früchten des Theologischen gehört. Deshalb ist das erste Gebot die alles umgreifende Bestimmung dessen, „was in jedem Gebot das eigentlich Gebotene, in jedem Tun das letztlich Entscheidende ist: Gott über alle Dinge zu lieben und darum aus dem Glauben heraus als dem einzigen, was die Liebe zu Gott selbst erweisen kann, und als dem Ganzheitlichen, was sich nur mit ungeteiltem Herzen erweisen läßt, Liebe zu den Menschen (und damit zur Kreatur überhaupt) in Spontaneität und Gewißheit zu betätigen“ (583 f.). Seinen eigenen systematischen Entwurf der Zwei-Reiche-Lehre unter Verzicht auf deren traditionelle Terminologie und in Ausrichtung auf das Freiheitsproblem legt Ebeling auf den Seiten 591 f. vor. – Die beiden abschließenden Artikel zum Verhältnis von Glaube und Politik stellen eine höchst beachtenswerte Alternative zu den meisten sogenannten politischen Theologien in Geschichte und Gegenwart dar, in denen Ebeling eher eine tiefe Verlegenheit als eine tiefe Gewißheit in bezug auf den christlichen Glauben am Werk sieht (vgl. 622) und in denen nach seiner Auffassung nahezu alles gegen die Kriterien politischer Sachgemäßheit verstößt (vgl. 630). „Die Parole der Politisierung hat ihr Recht im Sinne einer Schärfung des Bewußtseins und der Verantwortung für politische Zusammenhänge an Stellen, wo man ihrer schwer gewahr wird. Versteht man jedoch unter Politisierung die Forderung, alles zum Gegenstand der Politik zu machen, in allem das Politische maßgebend sein zu lassen – in der Wissenschaft, in der Literatur, in der Kunst, wohl gar auch im Privatleben –, so ist dies, auch politisch geurteilt, politisch verderblich.“ (603) Die Beziehung Gottes zum Politischen wird nur dann treffend zur Geltung gebracht, „wenn dadurch einer Bagatellisierung der Macht des Bösen gewehrt“ wird, „wie sie auch dann vorliegt, wenn das Böse etwa mit einer politischen Richtung identifiziert wird“ (605). Deshalb ist es „nie völlig unproblematisch“, sondern allenfalls unter außergewöhnlichen geschichtlichen Bedingungen vertretbar, „das Christliche zur Parole einer politischen Partei zu machen“ (ebd.). Zumindest vom traditionellen Verständnis her lassen sich Christen oft von der Erwartung bestimmen, es müsse für alle wichtigen

Lebensfragen klare und entschiedene Antworten geben. Darin liegt eine Gefahr, „der kraft der Freiheit aus dem Glauben damit begegnet werden muß, daß man auf vorschnelles Urteilen verzichtet, ein Ohr für die Gegenstimmen hat, sich vor pauschaler Parteilichkeit hütet und den Mut hat, die mangelnde Kompetenz sich selbst und vor andern einzugestehen“ (607). Kirchenleitungen kommt eine politische Stellungnahme dann zu, wenn es im Fall evidenter Verletzung der Menschlichkeit riskant wird, die Dinge beim Namen zu nennen (vgl. 609). Dagegen gehört die grundsätzliche Unterweisung über das Verhältnis des Christlichen zur Politik in die allgemeine Verkündigung (vgl. 618). Das Christliche steht in einem Kontrastbezug zum Politischen, der zugleich Bejahung und Kritik enthält: Es besagt Liebe zur Welt, ohne daß man letztlich an ihr hängt; es schöpft seine Hoffnung für die Welt letztlich nicht aus deren Zukunft; und es unterschätzt die Macht des Bösen nicht, läßt aber deren Einschätzung nicht von anderswoher bestimmt sein als von daher, daß sie nicht das letzte Wort hat (vgl. 623–625). – Diese wenigen Hinweise mögen etwas von dem Reichtum des Werkes ahnen lassen, für das der Autor „nicht um hastige, sondern um besinnliche Leser“ (IV) wirbt. P. K n a u e r, S. J.

Sala, Giovanni Battista, *Essere Cristiani e essere nella Chiesa*. Il problema di fondo in un recente libro di Hans Küng. 8° (166 S.) Alba 1975, Edizioni Paoline.

Nach vielen und lebhaften Auseinandersetzungen in Zeitungen und Fachzeitschriften über „Christ sein“ dürfte die Arbeit von S. die erste in Buchform erschienene Veröffentlichung sein, die zum umstrittenen Werk *Hans Küngs* Stellung nimmt. Das erste Kapitel (9–28) informiert zunächst in einer objektiven, für die positiven Seiten von „Christ sein“ aufgeschlossenen Darstellung über Zielsetzung und Inhalt des Buches. Daran schließen einige ganz allgemeine kritische Bemerkungen an. Zwar sei es Küng gelungen, vieles und Wesentliches über die christliche Botschaft dem Leser mitzuteilen (was desto mehr Anerkennung verdiene, als sein Buch sehr viele Randchristen erreicht hat), doch sei dieses viele leider zu wenig, wenn man es am Glaubensbewußtsein der Kirche mißt. Bedenklich sei auch, daß Küng an nicht wenigen Stellen einseitig informiere: Oft würden Einwände gegen traditionelle Lehren vorgebracht, ohne die Gegenargumente vorzustellen. Schließlich zeige der affektgeladene, verletzende, gleichsam „klassenkämpferische“ Stil, vor allem dort, wo die Hierarchie der Kirche irgendwie zur Sprache kommt, daß Küng sich nicht viel Mühe gegeben hat, zu einer vorurteilslosen Haltung zu gelangen. Übrigens sei es oft nicht leicht, seinen Standpunkt genau zu bestimmen, da in verschiedenen Zusammenhängen manchmal gegensätzliche oder zumindest nicht leicht miteinander vereinbare Positionen vertreten würden. – Im zweiten Kapitel (29–61) stimmt S. der Grundthese Küngs, das unterscheidend Christliche, die Norm unserer Beziehung zu Gott und zu dem Nächsten sei die Person Jesu Christi, voll und ganz zu, meldet jedoch entscheidende Vorbehalte gegen die Methode an, mit der Küng das wahre Bild Jesu zu bestimmen versucht. Während man sich nach Küng entscheiden müsse, ob man sich von dogmatischen Vorurteilen oder von der kritischen Objektivität leiten läßt, stellt sich laut S. dieses Dilemma für den Theologen (trotz verschiedener und bedeutender Schwierigkeiten) letztlich doch nicht. Denn als Wissenschaft sei die Theologie zwar an jene Mittel gebunden, derer sich jede menschliche Erkenntnis bedient, doch als Glaubenswissenschaft habe sie ihr eigenes Erkenntnisprinzip, nämlich die durch die Gnade Gottes erleuchtete Vernunft des zum Glauben gekommenen Menschen. Durch den Glauben eröffne sich für den Glaubenden ein transzendenter Horizont, der es ihm möglich mache, die Bedeutung des von Gott Geoffenbarten als solchen zu erfassen. Und weil die Glaubenszustimmung einen gemeinschaftlichen Aspekt habe, sei die Bejahung der Zugehörigkeit zur Kirche, in der der Glaube seine authentische Deutung findet, ein inneres Moment dieser Zustimmung. Es sei freilich berechtigt, kritisch zu untersuchen, inwiefern die Lehre der Kirche vom NT gedeckt wird. Aber auch wenn dieses Anliegen Küngs Anerkennung verdiene, sei es nicht erlaubt, die Lehrentwicklung der Kirche so zu betrachten, als wäre sie eine unverbindliche Entwicklung der Theologie und nicht auch eine Entfaltung des Glaubens. Aus dieser Auffassung ergebe sich, daß letztlich die historisch-kritische Forschung über die wahre Gestalt