

II. Vaticanum sagt, daß Kirche in Analogie zur Inkarnation gefaßt werden müsse als untrennbare Einheit von göttlichem und menschlichem Element, so heißt das nicht, daß das Konzil eine christologische Engführung in der Ekklesiologie befürwortet. Vielmehr besagt auch hier Analogie eine grundlegende Verschiedenheit bei aller Ähnlichkeit. Kurz: In der Ekklesiologie würde m. E. eine konsequentere Einbringung der pneumatologischen Ingredienzen (wie sie etwa H. Mühlens tiefsinnig erarbeitet hat) einer heilsökonomischen Gesamtschau, die nur trinitarisch gefaßt werden kann (wie sie Vf. selbst hie und da andeutet und, wenn ich recht sehe, ja eigentlich als Grundlage seines Werkes veranschlagt) förderlicher sein.

Diese Anmerkungen sollen und wollen den Wert des Buches nicht herabsetzen. Es sind Akzente, die gesetzt werden könnten, die verschiedene, dem Vf. selbst eigene Anliegen deutlicher ins Licht rücken könnten. Das Buch kommt einem wirklichen Bedürfnis entgegen und bietet demjenigen, der den Glauben auf nichtfachtheologischer Ebene (in der Schule wie auf der Kanzel) zu vermitteln hat, ein überschaubares Gerüst, eben einen Grundriß des Glaubens. Dabei ist ein nicht hoch genug zu veranschlagender Wert dieser Abhandlung, daß sie dem Leser deutlich werden läßt, wie sehr Glaubensverkündigung das gläubige Engagement des Verkünders voraussetzt. Das Buch selbst zeugt von solchem Engagement seines Vf.

POWERS JOSEF, *Eucharistie in neuer Sicht*. (203.) Herder, Freiburg 1968. Kart. lam. DM 15.80.

Mit der deutschen Übersetzung des Buches „Eucharistic Theology“ (New York 1967) wird einem breiten interessierten Leserkreis die derzeitige theol. Diskussion über das Sakrament der Eucharistie leichter zugänglich gemacht. Das Anliegen des Vf. ist es, die Rechtgläubigkeit der vor allem von holländischen Theologen vorgebrachten theologischen Überlegungen und Neuformulierungen (Transsignifikation, Transfinalisation) aufzuzeigen. Diesen Versuch zu besprechen, hieße in die umfassende Diskussion der Thematik (welche zudem bei den einzelnen besprochenen Autoren ein nicht geringes Gefälle aufweist) eintreten, was den Rahmen einer kurzen Rezension sprengt. Im ganzen möchte mir scheinen, daß es Vf. gelingt aufzuzeigen, daß „Transsubstantiation“ und „Transsignifikation“ bzw. „Transfinalisation“ nicht sich ausschließende, sondern sich einschließende Wirklichkeitsweisen ausmachen. „Der Tatsache der Transsubstantiation gebührt ein metaphysischer Vorgang; sie vollzieht sich jedoch im Rahmen einer ‚Transsignifikation‘, in der Christus sich den Gläubigen der Gemeinde unter den ‚Zeichen‘ von Wein und Brot manifestiert.“ (169)

Wertvoll sind die vorangestellten zwei Kapi-

tel über „Die Eucharistie in der Dogmen- und Theologiegeschichte“ (11–51) und „Der biblische Glaube“ (52–83). Sie zeigen die Hervorhebung je anderer Akzente des gesamteucharistischen Mysteriums im Laufe der Kirchengeschichte und legen außerdem deutlich dar, daß die heute diskutierten Fragen der „Realpräsenz“ und „Transsubstantiation“ in ihren eigenen theologischen Zusammenhängen zu diskutieren sind, die stichwortartig mit den Begriffen „Opfer“, „Priestertum Christi“, „Einheit der Kirche“ genannt seien. Ein drittes Kapitel (84–119) beschäftigt sich ausführlich mit dem Begriff „Sakrament“, der in Anlehnung an patristische Theologie als Einheit von Ursache und Zeichen erarbeitet wird. „Leib Christi“ wird dabei begrifflich aus der sakramentalen eucharistischen Isolation herausgenommen und (mit Augustinus) zugleich ekklesial verstanden. „Jesus hat nicht einen ‚privaten‘, einen ‚gemeinschaftlichen‘ und einen ‚eucharistischen‘ Leib. All diese Aspekte sind eins in dem einen ‚eucharistischen‘ Leib“ (117). Die Vorteile einer solchen Begriffserweiterung (nämlich das Sichtbarwerden personaler, ekklesialer und trinitarischer Komponenten der eucharistischen Wirklichkeit) haben allerdings den Nachteil in Kauf zu nehmen, daß so das Spezifikum der sakramentalen Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht mehr so deutlich artikuliert werden kann. So würde sich m. E. zu diesem wertvollen Informationsbüchlein (es ist mehr!) als Zusatzlektüre unter anderen deutschsprachigen Beiträgen (203) vor allem die kleine Schrift der Bischöfe H. Volk und F. Wetter empfehlen: „Geheimnis des Glaubens. Gegenwart des Herrn und eucharistische Frömmigkeit“ (Mainz 1968).

SCHEFFCZYK LEO, *Die Welt als Schöpfung Gottes*. (Der Christ in der Welt, V. Reihe: Die großen Wahrheiten, Bd. 3a/b) (206.) P. Pattloch, Aschaffenburg 1968. Kart. lam.

Obwohl in leicht verständlicher Sprache geschrieben, zeichnet sich dieses Buch durch kritische Klarheit aus, die alle Veröffentlichungen des Münchener Dogmatikers kennzeichnet. Aktuelle Fragen werden angeschnitten. So bringt etwa das 10. Kapitel („Die göttliche Schöpfung und die natürliche Evolution“) u. a. eine gestraffte Diskussion des Neodarwinismus, des dialektischen Materialismus, der Synthese Teilhards de Chardin. Das 12. Kapitel geht z. B. ausführlich auf die heutige Diskussion um Urstand und Erbsünde ein. Dennoch werden die modernen Fragen nicht einfach im luftleeren Raum der Spekulation abgehandelt; vielmehr stellt ihnen Vf. ein solides Fundament in der Besprechung der Offenbarungszeugnisse (Kapitel 1–3), der Tradition und kirchlichen Lehrverkündigung (Kap. 4–5) voraus. Gerade hierin darf Vf. eine besondere Zuständigkeit für sich beanspruchen, da er im Rahmen des „Handbuchs der Dogmengeschichte“ eben

diese Thematik bearbeitet hat. Vor allem der Nicht-Fachtheologe wird dem Vf. dankbar sein, daß er die wissenschaftlichen Ergebnisse jener Arbeiten nunmehr auch für einen breiteren Leserkreis vorlegt.

Eichstätt

Michael Seybold

SCHELL HERMANN, *Katholische Dogmatik*. I. Bd. Von den Quellen der christlichen Offenbarung. Von Gottes Dasein und Wesen. (Kritische Ausgabe, hg. v. Hasenfuß/Scheele) (XXV. u. 470.) F. Schöningh, Paderborn 1968. Ln. DM 48.—.

„Nicht die Behauptung, sondern die Leugnung des Mysteriums ist ein Schlag wider die Vernunft“, schreibt Schell in seinen einführenden Gedanken zum Begriff der Dogmatik (23). Denn — so die Begründung Schells — alles menschliche Denken und Erkennen geht auf die zwei großen Gesetze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, auf die beiden Kategorien der Ähnlichkeit und der Abhängigkeit zurück. Oder: das Maß wird gesetzt durch die Abhängigkeit einer Aussage, fordert also vom Offenbarungsglauben jene Ideologiekritik als Opfer des Geistes, der über jede Aussage hinaus muß (221 ff) — und entsprechend für die Aussage den Stellenwert des Analogon (227 f, 401 ff).

Wie sein Zeitgenosse M. Blondel leidet Schell unter der Last des Nur-Analogon, verherrlicht nicht den Pluralismus, verfällt aber auch nicht der maßlosen Konsequenzmacherei der Dogmatiker aus der Schule des Descartes. Schell denkt (er schwätzt nicht) im Umkreis des Geheimnisses, weil er Gott als Selbstwirklichkeit, als „absolute Selbstmacht“ (123) in der Weise des logischen Postulats einer ewigen Einheit alles Irdischen in Gott ansetzt (23, 291 ff, 390 ff). Wie praktisch dieser Ansatz ist, zeigt sich z. B. in Schells Auffassung von Inspiration (123 ff) und in seiner Antwort gegen die Biblizisten (175 ff). Was Schell zu sagen weiß, ist auch dann noch der Beachtung wert, wenn man seinen geistigen Grundansatz, Innerlichkeit beim einzelnen diene der Förderung der gesellschaftlichen Ganzheit (XV, 20), für zu einseitig hält, um vollends das Wechselverhalten von Individuum und (kirchlicher) Gesellschaft zu deuten. Die Herausgeber betonen deshalb zu Recht, Schells Darlegungen seien keine Handhabe, sondern Anregung zur Auseinandersetzung (VIII). Dies gilt um so mehr, als kein nachdenklicher Leser Schell gegen den Monismus zu verteidigen braucht, den ihm — in völligem Mißverständnis seines transzendentalen Gottesbildes — die Indizierung von 1898 anlastete.

Technisch ist die nun endlich vorliegende kritische Ausgabe des ersten Bandes von Schells Dogmatik so vorzüglich, daß man auf die schnelle Auslieferung der übrigen Bände wartet.

BEUMER JOHANNES, *Die Inspiration der Hl. Schrift*. (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk, Bd. I/3 b.) (81.) Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 23.50.

In der bibeltheologischen Einführung legt B. mit H. Haag das Problem vor: die Hl. Schrift ist zugleich gesprochenes und geschriebenes Wort (6). Was ist nun inspiriert, die Rede oder das Buch? Die ausweichende Lösung heißt: „Der Inhalt der Schrift ist inspiriert, aber nicht die Form der Schrift“ (4). Immerhin entringt sich mit diesem Entscheid Vf. der seit Melchior Cano verhängnisvollen Diskussion um die Bezeichnung der Schrift als „Diktat“ Gottes, die die Orthodoxie zur unhaltbaren Verbalinspiration versteifte (55 ff.). In B.s historischer Exegese ist es — gegen die Angstpsychosen der Bewegung „Kein anderes Evangelium“, sektiererischer Fundamentalisten oder katholischer Traditionalisten — tröstlich, zu erfahren, daß Hieronymus nicht der Vater der Buchstabengläubigen ist (25 ff) und unter den Lutheranern des 17. Jhs. Musäus die Inspiration des biblischen Sinnes klar der Verbalinspiration überordnete (52 f). Schade nur, daß B.s Hinweise auf J. Chr. K. von Hofmann, M. Kähler und K. Barth offenbar aus zweiter Hand stammen und so knapp sind, daß die dort gegebenen Neuansätze nicht recht zum Zuge kommen (66 f). Zwar gewinnt B. unter seiner Bestimmung, „der Inhalt der Schrift ist inspiriert“, der Motivation „Heil“ unter der Kategorie „causa finalis“ einen Sinnzugang zur Inspiration ab, wenn er mit den Kirchenvätern (11, 17, 23, 30), der Hochscholastik (37) und Theologen unserer Zeit (73 f) die prophetische Inspiration auf die Aussageabsicht bezieht, die das Heil meint. Aber die Konzentration des Inspirationsgeschehens auf die Heilswahrheit lehnt B. gegen P. Benoit und O. Loretz ab (73) und beruft sich für diese Negation auf die Konservativen bei den Diskussionen zu Offenburgskonstitution des II. Vatikanums (77 ff).

Zwei Gründe scheinen für B.s Zurückhaltung von Gewicht zu sein: 1. Die hermeneutische Trennung zwischen Kenntnisnahme und Beurteilung, die B. bei Thomas v. A. als Modelllösung für die Inspirationsfrage schätzt (37 ff), vermeidet zwar alle ekstatischen oder psychologistischen Interpretationen des Inspirationsvorganges (11, 37, 73). Aber die thomanische Unterscheidung erklärt nicht das seit Augustin bekannte Problem des Zusammenhangs von historischen oder naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Hagiographen als Menschen ihrer Zeit (30, 69 f, 73, 77, 79, 80) mit der Beurteilung dieser Weltkenntnisse, die als Heilsbeurteilung Gott zum Verfasser haben sollen, auf den sich der alt- oder neutestamentliche Schriftsteller beruft (25, 29, 39, 45, 46, 61 f, 77). Es bleibt dann doch die Frage — wie B. sieht (26, 29,