

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 Analogen (227 f, 401 ff).

Wie sein Zeitgenosse M. Blondel leidet Schell unter der Last des Nur-Anologen, 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 Biblisten (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 transzentalen 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 bibltheologischen 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 entriegt 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 versteife (55 ff.). In B.s historischer Exegese ist es — gegen die Angstpsychose der Bewegung „Kein anderes Evangelium“, sektiererischer Fundamentalisten oder katholischer Traditionalisten — tröstlich, zu erfahren, daß Hieronymus nicht der Vater der Buchstaben-gläubigen ist (25 ff) und unter den Luthe-ranern des 17. Jhs. Musäus die Inspiration des biblischen Sinnes klar der Verbalinspi-ration 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 Hoch-scholastik (37) und Theologen unserer Zeit (73 f) die prophetische Inspiration auf die Aussageabsicht bezieht, die das Heil meint. Aber die Konzentration des Inspirations-geschehens auf die Heilswahrheit lehnt B. gegen P. Benoit und O. Loretz ab (73) und beruft sich für diese Negation auf die Kon-servativen bei den Diskussionen zu Offen-barungskonstitution des II. Vatikanums (77 ff).

Zwei Gründe scheinen für B.s Zurückhaltung von Gewicht zu sein: 1. Die hermeneuti-sche 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 In-spirationsvorganges (11, 37, 73). Aber die thomanische Unterscheidung erklärt nicht das seit Augustin bekannte Problem des Zu-sammenhangs von historischen oder natur-wissenschaftlichen Erkenntnissen der Hagio-graphen als Menschen ihrer Zeit (30, 69 f, 73, 77, 79, 80) mit der Beurteilung dieser Welt-erkenntnisse, 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,