

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 Zusammenhanges 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,

30, 56) — ob die göttliche Beurteilung weltlicher Erkenntnisse als „Diktat“ auf den Hagiographen einfallt und später als Glaubenswirkendes Wort (66) nicht stets wieder für jeden Hörer das Wunder dieses Einfalles verlange. Dann aber wäre neben dem Effekt der Inspiration je auch nach den affektiven Bedingungen für die Offenbarungsannahme zu fragen (47). Die verständliche Zurückhaltung B.s gegen die damit eintretenden psychologischen (37), aber auch gegen die existentialen (66) Lösungsversuche, die am Grunde wesentlicher Daseinskenntnis die göttliche Beurteilung erwarten, läßt schließlich auch das aristotelisch-thomanische Trennungsmodell als allzu abstrakten hermeneutischen Ansatz zurück, der konkret keine Schwierigkeit löst.

2. K. Rahners Vorschlag, die Hl. Schrift und deren Inspiration als inneres Moment der Kirchenbildung dem Willen Gottes zuzuordnen, der, weil er die Kirche will, auch dieses konstitutive Element der Kirche setzt, wird von B. zwar erwähnt (73), aber für die Geschichte des Inspirationsbegriffs nicht bedacht. Offensichtlich kann B. auch anderen Versuchen, die die Inspiration der Schrift als Element der Kirche auslegen (79), wenig abgewinnen, weil er erst dann nach dem Heil (dem Kirche, Schrift und Inspiration dienen) fragen will, wenn der gnoseologische Vorgang bei der Inspiration vorher geklärt ist. Die ausführlichen Darstellungen der Theorien von Lessius (58 f) und Franzelin (62, 68) sind zwar nicht unkritisch, bezeugen aber B.s vordringliches Interesse.

B.s Arbeit ist mehr als eine Geschichte des Begriffes Inspiration, weil sie für heutige Leser zu einem historisch exakt sichtenden, kurzen Kommentar wird, der den neuen ekklesiologischen Ansatz für den Inspirationsbegriff, den das Vatic.-II bietet, nicht nur hier und da mit der Tradition seit Origenes verbinden hilft (17, 35, 40, 42, 47, 54 f, 58, 61, 73 f), sondern als kritisches Pendant dazu auch die thomanisch-gnoseologische Frage auf dem Tisch läßt. Ein Sachregister und vielleicht gar eine schematische Tabelle der Begriffsverknüpfungen hätten die historisch wertvolle Arbeit praktischer gemacht.

TAVARD G./CAQUOT A./MICHL J., *Die Engel*. (Handbuch der Dogmengeschichte, hg. v. Schmaus/Grillmeier/Scheffczyk, Bd. II/2 b.) (96.) Herder, Freiburg 1968. Brosch. DM 29.—.

Die Überschrift „Die biblische Angelologie“ (1. Kap.) verspricht zuviel. Kritische Leser werden J. Michl zustimmen: „Es wäre verfehlt, aus der Schrift so etwas wie eine systematische Angelologie aufbauen zu wollen“ (19). Indessen ist mit dieser Warnung vor einem Biblizismus noch nicht das trockene Feststellungsverfahren des 1. Kap., das fast nach Interesselosigkeit am Thema „Engel“ aussieht, gerechtfertigt. Wenn die Engel für

Israel nicht „Symbole“, sondern „Objekte des Glaubens“ (2) waren, so hätte man beim Feststellen der Exegeten etwas mehr Einfühlung in den Erfahrungshorizont alt- und neutestamentlicher Frommer erwarten dürfen. Die „Rollen“-Namen der Engel (6 f) als Konkretisierungen der allgemeinen Auskunft, Engel lenken Welt und Geschichte (2), vor allem die Entmagisierung dieser Funktionsbezeichnungen im NT (vgl. 7, 13) — beides zusammen hätte doch wohl ein Nachdenken darüber verdient, warum im NT Engel „Mitknechte“ der Christen genannt werden (12 f).

Die von G. Tavard geschriebenen Kapitel 2–7 (20–96) hingegen sind ein Modell dafür, wie ein Historiker bei aller differenzierenden Akribie nicht bei zusammenhanglosen Feststellungen bleibt. Tavard legt kein abstrakt-papierenes System von Thesen zur Angelologie vor. Er bedenkt heute noch im Geist der Patristik und Hochscholastik Engel als Glaubenswirklichkeiten (78). Daß dabei die Kritik zu ihrem Recht kommt, zeigen die Überlegungen zur Engellehre eines Irenäus (28 f.), Bonaventura (67 ff.) und Thomas (70 ff), die Tavard notiert. Tavards theologische Durchdringung der Engelvorstellungen in der Überlieferung ist seit E. Peterson und Daniélou endlich wieder ein Entwurf, der die These straft (75, 95), das Ende der Scholastik sei das Ende der Angelologie.

DE KRUIJF/VAN HOOIJNDONK/PLOKKER/ZENDEBELT/VELDHUIS/HUIJTS, *Zerbrochene Gottesbilder*. (163.) Herder, Freiburg 1969. Kart. lam. DM 13.80.

Holländer sagen von sich: Wir Niederländer sind praktische, keine spekulativen Denker. Im Sinne dieser Aussage ist der Sammelband „Zerbrochene Gottesbilder“ ein holländisches Selbstzeugnis. Wieso? Die These der sechs Beiträge heißt: die Gottesbilder, vor allem die der Christen, sind in einer Krise. Dies wird belegt, indem den Krisengründen nachgegangen wird. Z. B. heißt es: jede persönliche Existenzkrise ist zugleich eine Gotteskrise (20); eine auf sich selbst ausgerichtete Gesellschaft spricht nicht von Gott (57); psychologische Projektion als geistiger Selbstschutz des einzelnen entfaltet nicht die produktive Kraft des Glaubensbildes von Gott (66, 73); die relative Autonomie der Weltbilder hat das Christentum auf die Ebene einer mitkonkurrierenden Weltanschauung transportiert (90, 94); der Affront gegen die horizontale Theologie ist Zeichen einer Scheinbegegnung mit einem verzeichneten Gott, die vom Innerweltlichen getrennt wurde (139 f); legalistische Normen haben unpastoral den Gott verstellt, der im Glauben zu Herzen geht (158 f).

Hat man diese Gründe für zerbrochene Gottesbilder gelesen, so fragt man sich: lohnt es sich, wegen dieser Gründe heute noch ein Buch zu schreiben oder zu übersetzen? We-