

30, 56) — ob die göttliche Beurteilung weltlicher Erkenntnisse als „Diktat“ auf den Hagiographen einfalle 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 existenziellen (66) Lösungsversuche, die am Grunde wesentlicher Daseinserkenntnis 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 aufzubauen 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 Empfühlung 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 „Mitznechte“ 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 strafft (75, 95), das Ende der Scholastik sei das Ende der Angelologie.

DE KRUIJF/VAN HOOIJNDONK/PLOKKER/ZENDBELT/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 ver stellt, 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-