

Beumer, Joh., S. J., *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Handbuch der Dogmengeschichte, Band I: Das Dasein im Glauben, Faszikel 4). gr. 8^o (138 S.) Freiburg 1962, Herder. 24.80 DM, bei Subskr. 21.— DM.

Das Handbuch braucht nicht mehr vorgestellt zu werden. Die formalen Qualitäten, die bisher zu loben waren, verstehen sich auch von diesem Faszikel. Das Thema steht in der theologischen Diskussion seit neuester Zeit vornan; es ist einer der bedeutenden Verhandlungsstoffe des 2. Vatikanischen Konzils. Der offenen Fragen gibt es noch genug, vor allem hinsichtlich des Gegenstandes der mündlichen Überlieferung. Wie alt (wie neu!) ist überhaupt die Betrachtung nach einem stofflichen Mehrinhalt? Tragen die Beweise denn eine solche Behauptung? Ist es nicht mindestens eine von der Kontroverstheologie des 16. Jahrh. unproportioniert hochgespielte Einseitigkeit, die Tradition mit Vorzug von ihren über die Schrift hinaus gebotenen Wahrheiten her aufzufassen? Und wenn man ein solches Faktum nicht gut bestreiten zu können meint: warum ist die Synthese maßgeblich von einer prinzipiell zu haltenden Suffizienz der Schrift aus zu denken, und mit welchen Modifikationen ist diese zu versehen? Diese und andere Fragen erweisen ihre Lebendigkeit in einer regen Produktion, die vom Konzil noch zusätzlich beschleunigt wird. So hat das Buch also unvermeidlich bereits beim Erscheinen „Lücken“ hinsichtlich der ausgewerteten Literatur. Gewiß wäre eine Verarbeitung von Geiselmans neuester Schrift (*Quaestiones disputatae*, 18) wünschenswert gewesen, angesichts der profilierten Stellung ihres Verf. in dieser Diskussion. Aber schließlich mußten unberücksichtigt bleiben auch so bedeutsame Äußerungen wie die von Bischof Rusch oder die Stellungnahme der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie zu „Schrift und Tradition“.

Wir haben diesen letzten Titel nicht ganz ohne Absicht genannt. Einmal, weil die von Geiselman abgelehnte Auffassung hier stark durchschlägt (und die Geiselmansche Qualifizierung seiner Gegner als „einige Unbelehrbare“ sich nicht eben glücklich macht . . .) — zum andern, weil dadurch erhellt, daß die von B. nachdrücklich verfochtene vermittelnde Stellung in einen sehr realen Raum zu liegen kommt. Darüber gleich noch mehr. Neben diesen einfach nicht zu vermeidenden Lücken gibt es solche, die nicht hätten sein müssen. Der Verf. selber machte durch Veröffentlichung ergänzender Studien inzwischen darauf aufmerksam, daß für die Zeit des 18. Jahrh. die materiale Vollständigkeit nicht restlos ist. Er rechtefertigte aber damit gleichzeitig sein zusammenfassendes Urteil, daß von diesen Autoren (Galura etwa) neue Gesichtspunkte nicht beigebracht würden. Einem hilfreichen Hinweis (zumal er aus der kostbaren Zeit der Anfänge stammt) hätte wohl Raum gegönnt werden sollen. G. Dix hat überzeugend aufgewiesen, wie den ersten Generationen (bis an das 3. Jahrh. heran) der Begriff „Sukzession“ durchaus nicht allein von der ununterbrochenen Kette der Handauflegungen gefüllt war; so etwas ist Resultante, ist für den sakramentalen Raum als solchen konstitutiv. Sehr viel existentieller aber wurde das vom Heiligen Geist verbürgte Einrücken in die eine unverfälschbare *traditio apostolica* empfunden: ein neuer „Nachfolger der Apostel“ bekam Bürde und Würde der Kathedra zu tragen, die noch ganz und gar Symbol des Lehrens war.

Es muß noch über einige Vorzüge des Werkes geredet werden, die nicht auch schon selbstverständlich damit gegeben sind, daß man dem Rang dieses Handbuches gerecht geworden ist. Zuerst: Die Karte der geschichtlichen Forschungen zum Thema weist einige beinahe weiße Flecken auf, darunter z. T. befremdliche. Denn mag man immerhin eine Vorliebe für die älteste Patristik und für die entscheidende Schaltstelle Trient verstehen — die Behandlung der jüngeren Patristik und der Scholastik hätte deswegen nicht stiefmütterlich ausfallen müssen. Hier versucht der Verf. nachzutragen; das ist um so dankenswerter, als die mühsame Arbeit ohne Aussicht auf spektakuläre Ergebnisse angegangen wurde. Sodann ist hervorzuheben, wie die offenen Fragen heutiger Diskussion auf die ganze Länge des Buches präsent sind. Hier ist es vor allem die Sorge, die berechtigte Reaktion gegen eine „Zwei-Quellen-Theorie“ könnte zu unnuanciert ausfallen und damit in der Problematik verkürzend wirken. Wo die mündliche Überlieferung nicht etwas seltsam Unverbundenes neben der Schrift und damit praktisch Leerlaufendes sein soll, müßte — so der Verf. — eine Wahrung radikaler Suffizienz der Schrift

zusammengehen mit einer für die vollgültige Erhebung, Beweisbarkeit usw. der Glaubensdaten unentbehrlichen Funktion der Überlieferung (deren Eigengut er — wie Geiselman auch — grundsätzlich vom formalen Element erfassbar achtet). In der Tat: diese mittlere Stellung scheint durchaus mehr zu sein als leise-treterischer Konkordismus! Aus einigen systematisierenden Engführungen bei Geiselman soll nicht viel gemacht werden; sie müssen wohl zuerst der engagierten Pointierung zugute gehalten werden; aber Kanonbestimmung und Kindertaufe — Einzelfall hin, Randfrage her — können nicht, im Interesse einer chemisch reinen Schriftsuffizienz, minimalisiert werden — die Scholastik darf nicht zu zuversichtlich als klar die Schriftsuffizienz lehrend vereinnahmt werden. Wichtiger sind die positiven Gründe für eine mittlere Stellung. Wenn man vom Ansatz her wirklich auswertet, daß bis zu Justin herauf von einer in dem Sinne „schriftlosen“ Epoche der Kirche geredet werden muß, daß für eine unterscheidende Gewichtigkeit der Schrift nicht ihre Inspiration in die Waagschale geworfen wurde — wenn man die Tatsache einer mündlichen Überlieferung vor, neben, nach der Schriftwerdung nicht um den ihr gebührenden Stellenwert bringt (Irenäus: er könne sich wohl Kirche ohne Schrift vorstellen, nicht aber ohne Tradition ...), dann legt sich jeglicher Synthese als Datum auf: es darf nicht zu einem bloßen Nebeneinander kommen, das die Überlieferung einseitig mit Bedeutungsschwund bezahlen müßte. In diesem Sinne vom Ansatz her alle Quellen und Perioden auf eine — mindestens! — positive Offenheit für eine vermittelnde Einschätzung sorgfältig abgehört zu haben, ist die aktuelle Bedeutsamkeit dieses Werkes. Wenn der Verf. damit für die Dauer der Kontroverse — wie das eben so zu geschehen pflegt — einigermaßen zwischen zwei Stühlen zu sitzen kommt, wird ihn das hoffentlich nicht zu sehr anfechten. Es spricht sehr vieles dafür, daß die äußeren Positionen sich auf seine Linie einpendeln werden.

A. Stenzel S. J.

Gruber, G., ZOH: *Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* (Münchener theologische Studien, II, Systematische Abteilung, 23). gr. 8° (XXIII u. 342 S.) München 1962. Huber.

Le livre de G. Gruber — une thèse préparée à l'Université Grégorienne de Rome sous la direction du P. Orbe — examine l'interprétation origénienne d'un grand thème johannique, qui tient une place importante dans la théologie et la spiritualité de l'Alexandrin. Il est parallèle à celui de la lumière, étudié ces dernières années dans une thèse de la même Université (*M. Martínez S. J., Teología de la luz en Origenes*, première partie: MiscCom 38 [1962] 1—120).

La première partie est consacrée à la distinction de la „vie ordinaire“ (das gewöhnliche Leben) et de la „vraie vie“. La vie ordinaire est la vie sensible, une vie apparente et indifférente, en ce sens qu'elle peut coïncider aussi bien avec la „vraie mort“, le péché, qu'avec la vraie vie. La vraie vie est celle de l'âme en union avec le Christ par la vertu et la connaissance. Elle ne peut obtenir sa perfection ici-bas, tant que nous vivons dans un corps terrestre. Seule la Trinité possède la vie substantiellement, la créature ne l'a qu'accidentellement. Sa source est le Père, elle s'identifie au Fils qui donne aux êtres raisonnables participation à sa nature.

La seconde partie étudie la réception de cette vraie vie par l'homme, ou plutôt par la partie moyenne de l'ensemble trichotomique, l'âme, placée entre l'esprit et la chair, susceptible d'assumer la vraie vie et la vraie mort. La vraie vie est donnée par communication de l'Esprit Saint, présent en l'être humain par son principe supérieur, l'„esprit qui est en l'homme“. La venue du Christ dans la „fine pointe“ de l'âme l'opère, car le Christ s'identifie à la Vie, comme à tous les autres biens qui constituent ses *épinioiai*, ses dénominations multiples. Le dernier chapitre étudie les relations de la Vie avec deux autres *épinioiai* du Fils, celle de Logos (Parole-Raison) et celle de Lumière.

Ces trois dénominations du Verbe et d'autres encore — nous pensons en particulier au thème des „nourritures“ — expriment les divers aspects de la grâce sanctifiante et permettent de préciser dans la pensée d'Origène les rapports du surnaturel et du naturel. Il ne s'agit pas ici d'une théologie de concepts, mais