

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 leisterischer 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

d'une théologie qui développe et approfondit les grands symboles scripturaires. En étudiant le mot $\omega\eta$ dans l'œuvre d'Origène, G. Gruber a employé la seule méthode valable: il ne l'a pas interrogé suivant les problèmes et les schèmes de notre théologie contemporaine, il a recherché ses propres articulations de pensée. A ce prix seulement il a pu découvrir son vrai sens, sa grandeur et sa richesse. La comparaison de ce travail avec des articles déjà anciens sur la grâce chez Origène est caractéristique.

Incidentement l'auteur est amené à faire, sur le mode de la spéculation origénienne et, en conséquence, sur la manière dont on doit l'étudier, quelques remarques précieuses:

„Wir haben hier ein Musterbeispiel der origenischen Dialektik. Kurz nachdem das Leben der Gottverbundenen als eigentliches Leben und wahre Vernünftigkeit und Heiligkeit erwiesen worden ist, demgegenüber alles andere Dasein als Tod erscheinen muß, wird nun dieses wahre Leben selbst gleichsam zu einem Schatten und einem Nichts. Diese Gegensätzlichkeit ist ohne Widerspruch möglich, da beide Aussagen jeweils von einem bestimmten Standpunkt aus gemacht worden sind. Das eine Mal wurden die Gläubigen im Vergleich zu den Ungläubigen, die Fackel im Vergleich zur Nacht betrachtet; im zweiten Fall wurden die Lebenden mit Gott, die Fackeln mit der Sonne verglichen. Origenes bleibt nicht dabei stehen, das wahre Leben nach seinen Wesenseigenschaften zu definieren (heilig, gerecht usw.); er stellt darüber hinaus die verschiedenen Grade seiner Verwirklichung dar. Dazu dient ihm die relative Betrachtungsweise“ (73).

Cette dernière expression est ainsi expliquée en note:

„Wie Harnack bemerkt hat (Dogmengeschichte I⁴ 654), ist eine „Relativität der Betrachtungsweise“ für Origenes' ganze Geisteshaltung charakteristisch. Was andere als unversöhnliche Gegensätze ansahen, betrachtete er als verschiedene Aspekte ein und derselben Wirklichkeit. Das Folgende wird zeigen, daß man bei Origenes darüber hinaus noch von einer „relativen Betrachtungsweise“ in einem engeren, spezifischen Sinn sprechen muß. Ihr typischer Terminus heißt $\sigma\upsilon\gamma\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$, $\sigma\upsilon\gamma\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\varsigma$: ihr wesentliches Strukturprinzip ist der Gegensatz ($\delta\upsilon\nu$ — $\o\upsilon\chi$ $\delta\upsilon\nu$).“

Et plus loin (327 note 1):

„Es bestätigte sich dabei wieder, daß Origenes sein theologisches Gebäude nach einem klaren Plan aufgerichtet hat. Doch nie ist ihm das System Selbstzweck; er gebraucht es lediglich als Mittel — dabei schöpft er die Möglichkeiten dieses Werkzeugs bis zum letzten aus, um in die geoffenbarte Wahrheit so tief wie möglich einzudringen. Wenn er dabei die Schrift durch ein von der Philosophie her bestimmtes Vorverständnis manchmal (freilich unbewußt!) einseitig oder gar falsch interpretiert, so ist er doch stets grundsätzlich bereit, das System der Schrift unterzuordnen, es offenzuhalten für die Geheimnisse des Gotteswortes.“

Ayant eu moi-même l'occasion de réfléchir sur ces problèmes de méthode („Origène est-il un systématique?“ dans *Origène et la Philosophie*, Paris 1962, 179—215), je puis apprécier la justesse de ces remarques.

Dans une note de la page 82 l'auteur me reproche d'avoir voulu dans un livre antérieur (*Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, 104) réduire la Trinité selon Origène au schème $\tau\rho\epsilon\iota\varsigma$ $\upsilon\pi\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, $\mu\iota\alpha$ $\o\upsilon\sigma\iota\alpha$. Je ne sais s'il a bien lu les pages précédentes sur l'imprécision du mot $\o\upsilon\sigma\iota\alpha$ chez Origène, mais je pourrais appuyer la conclusion tirée dans cette page sur des textes encore plus clairs et probants. Au sujet du naturel et du surnaturel dans la participation au Logos, je n'ai jamais prétendu que le naturel soit inexistant pour Origène, mais qu'il ne les distingue pas habituellement et qu'il met plus volontiers en relief la grâce que la nature. Un historien du XX siècle peut distinguer légitimement chez Origène une „doppelte Logosteilhabe“, sans que cette dualité ait été si nettement présente à l'esprit de l'Alexandrin.

H. Crouzel S. J.

Sabourin, Léop., S. J., *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique* (Studia, 11). gr. 8^o (492 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 280.— bFr.

In dieser umfangreichen Studie über das Erlösungsoffer Christi handelt es sich in erster Linie um eine Untersuchung über den Sinn von 2 Kor 5, 21 und Gal 3, 13 im Lichte der biblischen Opferanschauungen, wie sie von der Tradition ver-