

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 $\sigma\upsilon\gamma\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$, $\sigma\upsilon\gamma\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\varsigma$: ihr wesentliches Strukturprinzip ist der Gegensatz ($\delta\upsilon\upsilon$ — $\o\upsilon\chi$ $\delta\upsilon\upsilon$).“

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-

standen worden sind (7). Im 1. Teil gibt der Verf. einen Überblick über die Auslegung der beiden genannten Stellen in der griechischen und lateinischen Kirche der Väterzeit und des Mittelalters, geht dann ein auf die Auffassung der nicht-katholischen und katholischen Autoren der Reformationszeit und schließt mit der Ansicht der heutigen Exegese (13—160). Er beklagt, daß auch bei den Katholiken — hier nennt er als Beispiel den Artikel „Expiation“ von A. Médebielle (Dict-BiblSuppl) — die Erklärung von 2 Kor 5, 21 im Sinne einer äußeren Imputation seit der Reformation mehr und mehr an Boden gewonnen habe (152), und fordert eine Rückkehr zur alten lateinischen Exegese von 2 Kor 5, 21 im Sinne des „sacrificium pro peccato“ im Anschluß an die Auffassung vom Sühnopfer des Gottesknechtes bei Is 53. Gott bewirkt die Erlösung der Welt durch seinen Sohn als Schlachtopfer für die Sünde (158). Dazu müsse mehr berücksichtigt werden, daß wir erlöst sind durch die (in gewissem Sinne physische) Eingliederung in den für die Sünde geopferten und auferweckten Leib Christi (159 165) im Sinne des hl. Augustinus: „Peccatum ergo appellata est (Röm 8, 3) caro habens similitudinem carnis peccati, ut esset sacrificium pro peccato“ (Sermo 134, 4, 5; PL 38, 745). S. ist der Ansicht, daß der Opferbegriff noch klarer herausgearbeitet werden müsse, um die mannigfachen Fragen beantworten zu können, die durch die Offenbarungsquellen bezüglich des Erlösungsgeheimnisses aufgeworfen werden (160).

Darum untersucht er im 2. Teil den Opfercharakter der Erlösung vor allem nach dem Neuen Testament (161—454). Er hält es für unentbehrlich, sich dabei die Methode der ältesten Erklärer des Erlösungsereignisses zu eigen zu machen, d. h. aus dem Wortlaut der alten Schriften, vor allem Is 53, den Plan Gottes, der in dem tragischen Geschick des Messias verwirklicht werden sollte, zu erkennen (163). Darum geht er vom Opferbegriff in Israel aus (165—191), behandelt hier zunächst allgemein den Opferbegriff bei den Semiten (166—173) und weist darauf hin, daß wir es mit einer allmählichen Entwicklung zu tun haben. Er geht dann näher ein auf den biblischen Begriff des blutigen Opfers: die Idee der Stellvertretung, den Mißbrauch des Menschenopfers, die Rolle des Blutes, die Handauflegung, den Ausdruck „kipper“ und den Begriff der Sühne (173—184). Anschließend spricht er von der Einstellung der Propheten zum Opfer (184—191), um schließlich beim Opfer des „Gottesknechtes“ zu verweilen, das Jesus nach den Schriften des NT im Rahmen des göttlichen Heilsplanes klar als seine Aufgabe vorausgewußt habe, wodurch das Is 40—55 vorausgesagte Opfer des Gottesknechtes verwirklicht worden sei, wie aus 1 Kor 15, 3 f.; Röm 4, 25; Phil 2, 6—11 und vielen anderen Stellen des NT, die zur ältesten Schicht gehören, hervorgehe (192—255).

Im folgenden Kapitel untersucht S. das Verhältnis zwischen der Menschwerdung des Menschensohnes und seinem Erlösungswerk (256—301) und kommt zu dem Ergebnis: Der dem Titel „Menschensohn“ zugrunde liegende Sinn mit der doppelten Rücksicht der Erniedrigung und Verherrlichung gibt die Möglichkeit, den zentralen Gedanken des Erlösungsgeheimnisses auszudrücken. Unter den wichtigsten soteriologischen Elementen, an die das Thema vom Menschensohn erinnert, nimmt die Stellvertretung oder die Solidarität zweifellos den ersten Platz ein (300 f.). Nach diesen allgemeinen Feststellungen gibt S. im Folgenden eine mehr systematische Darstellung der Erlösung nach den verschiedenen Fassern des NT, und zwar im 9. Kapitel der objektiven (302—363) und im 10. Kapitel der subjektiven Erlösung durch Christus (364—401), um im 11. Kapitel seine Untersuchung mit dem Versuch einer Synthese abzuschließen (402—454).

Der Verf. ist sich bewußt, daß die Textanalyse und Textkritik im einzelnen nicht in dem Sinne zu ihrem Recht gekommen sind, wie es an sich erwünscht gewesen wäre. Aber solche Einzeluntersuchungen hätten notwendig die Gesamtsicht verdeckt. Darum konnte er mit Recht davon absehen und den Leser in den Anmerkungen auf Spezialarbeiten verweisen. Wenn Wiederholungen nicht ganz vermieden worden sind, wird man das der Komplexität der behandelten Frage zugute halten. Jedenfalls ist das Werk als eine biblische Theologie des Erlösungsopfers Christi für den Exegeten wie auch für den Dogmatiker und Dogmengeschichtler sehr wertvoll, mag der einzelne dem Verf. auch nicht in allen Einzel-

heiten vorbehaltlos zustimmen. So bleibt es doch wohl fraglich, daß die äußere Imputation, jedenfalls was die Erklärung von 2 Kor 5,21 angeht, seit der Reformation auch bei Katholiken mehr und mehr an Boden gewonnen haben soll (152), wenn auch nach katholischer Auffassung die Anrechnung der Genugtuung Christi die Vorbedingung ist, daß der Mensch durch die gnadenhafte Eingliederung in Christus innerlich der Erlösung durch Christus teilhaftig wird.

B. Brinkmann S. J.

Klapper, Jos., *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts. I. Teil: Leben und Werk; II. Teil: Verzeichnis seiner Schriften mit Auszügen* (Erfurter Theologische Studien, 9 und 10). gr. 8° (X und 133 S.; VII und 189 S.) Leipzig 1960 und 1961, St. Benno-Verlag.

Ludger Meier hatte in seiner Arbeit über die Barfüßerschule zu Erfurt (1958) (vgl. Schol 34 [1959] 297—298) bereits auf die erstaunlich intensive theologische Tätigkeit der Erfurter Universität im ausgehenden Mittelalter verwiesen. Aus dem gleichen Raum, wenn auch nicht der Universität selbst zugehörig, lernen wir durch die beiden vorliegenden Hefte der Erfurter Theologischen Studien einen weiteren Beitrag der religiösen Literatur dieser Epoche kennen.

Dem Klima der bekannten Reformbestrebungen der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts entsprechend hat der Kartäuser Johannes Hagen (Johannes Brewer aus Hadendorf bei Stadthagen [Diözese Minden], geb. um 1415, gest. 1475 zu Erfurt) vor allem durch volkreformatorische Schriften gewirkt, aber auch durch seine Tätigkeit als Ordensoberer und Prediger die Reformbewegung aktiv unterstützt. Nicht scholastisches Wissen, sondern Bereicherung und Vertiefung religiösen Lebens möchte er vermitteln, wie es dem kontemplativen Grundcharakter seines Ordens entsprach. Erstaunlich dabei ist natürlich das Faktum einer so ausgedehnten auswärtigen Tätigkeit eines Kartäusers überhaupt, wenn auch Briefwechsel und geistliches Gespräch im Konvent die Hauptmittel seiner Verkündigung blieben. Die Klosterverzeichnisse von Erfurt führen weit über 400 Einzeltitel seiner Schriften an, wobei allerdings Exzerptsammlungen eingerechnet sind. Davon blieben erhalten nur ein Band Traktate, ein Band Predigten und die ganz wenigen gedruckten Schriften geringen Umfangs (Büchlein über den Kartäuserorden und eine Ablaßerklärung zum Fest Mariä Himmelfahrt).

Aus dem erhaltenen Material legt K. eine Reihe von Texten vor, vor allem jene, die zusätzliches Licht auf die kirchengeschichtlichen Ereignisse und Persönlichkeiten der Zeit von 1450/1475 zu werfen vermögen. Diesen Texten geht die erstaunliche Liste der aus den genannten Verzeichnissen und sonstigen Hinweisen zusammengestellten Titel der Hagenschen Schriften voraus, die ein lebhaftes Bedauern angesichts der trümmerhaften Erhaltung ihrer selbst wachruft. Das Namen- und Sachregister läßt erkennen, wie der Kartäuserprior alle damals umstrittenen Fragen der Seelsorge, der Volksfrömmigkeit, der Ordensreform und auch der theologischen Entwicklung in den Kreis seines literarischen und menschlichen Interesses zu ziehen wußte. Wenn er auch nicht zu den Großen jener Tage gehört hat, so doch zu jenem Strom gesunder kirchlicher Vitalität, der unausgesetzt beachtet bleiben will, wenn man von der umstrittenen Zeit dieser ‚vorreformatorischen‘ Epoche ein ausgewogenes Bild erhalten will.

Besonders hervorzuheben ist angesichts der Schwierigkeiten bei der Entzifferung der Handschriften das Verdienst des 2. editorischen Teils. Nach K. gibt es „kaum einen anderen Autor (unter den Theologen des Mittelalters) — und darin gleicht Hagen seinem verehrten Doktor Sanctus Thomas von Aquin —, der so unleserlich, so flüchtig schreibt und Korrekturen so zahlreich zwischen den Zeilen anbringt oder andeutet“ (I, II) wie er. Offensichtlich hat dieser Umstand auch dazu beigetragen, daß die konservatorische Überlieferung des Bestandes der Hagenschen Handschriften so im argen gelegen hat. Beide Teile des Werkes ergänzen einander natürlich und stellen im Grunde eine einheitliche Arbeit dar, für die alle Forscher, welche einer Erhellung des ausgehenden Mittelalters dienen, sich dankbar erweisen werden.

H. Wolter S. J.