

Wortlaut wiederzugeben, der ihnen vertraut war (16). Wenn die von Z abweichenden Schriftzitate aus dem den Übersetzern vorliegenden griechischen bzw. syrischen Text erklärt werden sollen, müßten diese abweichenden Lesarten den betreffenden griechischen bzw. syrischen Autoren bekannt gewesen sein und sich in der Originalsprache ihrer Werke finden. Das trifft aber in den meisten Fällen nicht zu (31). Je zahlreicher die zitierten Stellen sind, je öfter sie zitiert werden und je verschiedener die Autoren sind, die sie zitieren, desto durchschlagender ist der Beweis für eine vorliegende alt-armenische Bibelübersetzung.

Neben den armenischen Originalwerken von Agathangelos, Koriun, Eznik, Ps. Gregorius, Mandakuni, Mambré, Elisäus, Ananias von Siuni und Lazarus von Pharbi kommen die armenischen Übersetzungen der griechischen Werke von Chrysostomus (Hom. in Mt und zu den paulinischen Briefen; Reden), Cyrill von Jerusalem, Hesychius von Jerusalem und Severian von Gabalda und der syrischen Werke von Aphraates, Ephraem (Kommentar zum Diatessaron und zu den paulinischen Briefen), Ps. Ephraem, ferner die georgische Bibelübersetzung, die auf eine armenische, von Z wenigstens teilweise verschiedene Übersetzung zurückgeht, die liturgischen Bücher (Brevier, Rituale) der Armenier und schließlich Z selbst zu Wort. Die heutige armenische Übersetzung (Z), die sicher nach griechischen Vorlagen angefertigt oder doch wenigstens überarbeitet ist, muß auf einen Archetyp zurückgehen, da die Hss fast bis ins kleinste übereinstimmen. Doch finden sich einige ganz sekundäre Varianten, die entweder spätere Korrekturen oder ursprüngliche, aus einer alten Übersetzung übernommene Lesarten sind. L. hält bei mehreren von ihnen durch Vergleich mit der georgischen Übersetzung und dem anderweitig festgestellten Text der alt-armenischen Übersetzung das letztere für wahrscheinlicher.

Auf Grund dieses umfassenden Quellenmaterials — wenn es auch noch fast ganz an kritischen Ausgaben der betreffenden Autoren fehlt — kommt L. zu dem Ergebnis, daß eine alt-armenische Übersetzung der Heiligen Schrift existiert hat, und zwar bei den Evangelien sehr wahrscheinlich als Diatessaron, das aus dem Syrischen übersetzt sein mußte. Mag die Kenntnis dieser alt-armenischen Übersetzung auch vorläufig im einzelnen noch sehr beschränkt bleiben, so daß daraus für die Textgestalt des NT noch wenig geschlossen werden kann, so ist sie doch neben der persischen und arabischen Übersetzung des Diatessarons sowie den in Doura-Europos gefundenen griechischen Fragmenten ein neuer Beweis, welche Rolle das Diatessaron Tatians auch im Orient gespielt hat. L. hat durch seine Arbeit das Gelände für weitere Einzelforschungen auf diesem Gebiet abgesteckt und geebnet. Darin liegt das große Verdienst seiner Untersuchungen.

B. Brinkmann S. J.

Journet, C., *L'Église du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative. II. Sa structure interne et son unité catholique* (Bibl. de la RevThom). gr. 8° (XLVIII u. 1393 S.) Bruges-Paris 1951. Desclée, de Brouwer. Frs. 520.—

Der 1. Bd. dieser Ekklesiologie, der unter der Bezeichnung „La hiérarchie apostolique“ im Jahre 1941 erschienen ist, lag leider dem Ref. nicht vor, da er bereits vergriffen ist. Der darin enthaltene Stoff war, wie aus den Verweisen sich ergibt, mehr apologetischer Art. Er wird nun durch eine erschöpfende dogmatische Behandlung des inneren Wesens der Kirche ergänzt. Das umfangreiche, weitausholende und bis in die kleinsten Einzelfragen vorstoßende Werk verdient alle Beachtung und könnte vielleicht als eine moderne „Summa de Ecclesia“ angesprochen werden.

Der Verf., Professor am Großen Seminar zu Freiburg in der Schweiz, geht mit gründlicher Vorbereitung an die Arbeit. Die Ausführungen gliedern sich in drei große Abschnitte, von denen der erste die Wesensstruktur der Kirche erfaßt (Christus das Haupt der Kirche, Maria im Herzen der Kirche, der Hl. Geist die göttliche Seele der Kirche), der zweite die Teilkomponenten der Kirche untersucht (geschaffene Seele und Leib der Kirche) und der dritte die

Eigenschaften der Kirche, insofern sie aus Seele und Leib zusammengesetzt ist, behandelt. An verschiedenen Stellen sind noch Exkurse eingeschoben, z. B.: Die Änderung der Lehre vom mystischen Leibe bei Luther, oder: Die Ekklesiologie bei Barth. Andere Gegenstände, zumal solche aus der Mariologie, Missiologie und der Trinitätslehre, sind in die Darstellung bei den sich zahlreich bietenden Gelegenheiten einbezogen. Es ist also eine gewaltige Fülle des Stoffes, die zur Besprechung kommt, wie es aber auch bei einer einigermaßen vollständigen Ekklesiologie heute von vornherein erwartet werden muß. Der Verf. hat seine schwierige Aufgabe mit einer erstaunlichen Kraft spekulativ-theologischen Denkens und in einer klaren, die Übersicht bestens wahrenenden Sprache gemeistert. Die Grundlage seiner Anschauungen ist durchweg thomistisch, ohne jedoch einer starren Exklusivität zu verfallen. Die neueren päpstlichen Enzykliken zu den ekklesiologischen Fragen, besonders „*Mystici Corporis*“, aber auch „*Humani generis*“, sind trefflich verwertet und im Zusammenhang der traditionellen Theologie interpretiert. Am meisten ist anzuerkennen, daß J. jedes einzelne Problem bis in seine letzten Ausläufer hin verfolgt und trotzdem die großen für die Lehre von der Kirche maßgebenden Gesichtspunkte nie aus dem Augenmerk verliert.

Es kann bei der Menge des gebotenen Materials und bei der Vielfalt der Fragestellungen und ihrer Lösung nicht wunder nehmen, wenn die Kritik an einigen Stellen eingreifen sollte. Auf den ersten Blick wirkt es am meisten befremdend, daß J. ausdrücklich und ausführlich sich für eine geschaffene Seele der Kirche einsetzt (603—705). Es ist nach ihm die *gratia capitalis Christi*, insofern sie sich durch den Einfluß des Hl. Geistes, der ungeschaffenen Seele der Kirche, vermittels der sieben Sakramente auf den ganzen Leib der Kirche ausdehnt. Als Folgerung daraus ergibt sich die These: „*La charité en tant que pleinement christique, c'est à dire, en tant que culturelle, sacramentelle, orientée, constitue l'âme créée de l'Eglise*“ (646). Bei genauerem Zusehen wird man inne, daß so weder die Bedeutung Christi noch die des Hl. Geistes für die Kirche beeinträchtigt wird und daß auch die eigentliche Gliedschaft der Sünder keine Einbuße erleidet. Für einen spekulativen Ausbau der Ekklesiologie dürften die von J. wohl zum ersten Mal herausgestellten Gedankengänge sich als eine fruchtbare Hypothese erweisen. Weiter berührt eigentümlich, daß einerseits mit dem Thomismus Trinität und Inkarnation als Gegenstand des heilsnotwendigen Glaubens bezeichnet werden und andererseits doch die *prima credibilia* der Gesamtheit der Menschen zugänglich sein sollen (763—796). Hier scheint die Lösung selber annehmbar, die der Verf. gibt, wenn auch die Formulierung allzu sehr einen Kompromiß zwischen der Thomasdoktrin und den aus der modernen Situation hervorgehenden Forderungen darstellt. Eine ähnliche Beurteilung wäre an vielen anderen Stellen möglich. Das Werk als Ganzes wird von derartigen Ausstellungen nicht berührt, die sich nur auf Einzelheiten beziehen und lediglich das allmähliche Werden theologischer Erkenntnisse offenbaren. Als Musterbeispiel der Darstellung seien die ganz vorzüglichen Ausführungen über die kirchliche Gliedschaft namhaft gemacht (1056—1081).

Aber eben wegen des großen Wertes des Werkes darf die Kritik auch seine Mängel hervorheben. Sie lassen sich alle auf den einen grundlegenden zurückführen, daß die theologische Literatur außerhalb des französischen Sprachraumes, insbesondere die deutsche, nicht genügend zu Wort kommt. Eigentlich ist das kaum zu verstehen, da der Verf. als Schweizer über internationale Verbindungen verfügen mußte. Tatsächlich kennt er jedoch z. B. für den Kirchenbegriff des hl. Augustinus nicht die gleichnamige, bedeutungsvolle Arbeit von F. Hofmann. Die Wertung der patristischen Ekklesiologie unternimmt er ohne Hilfe der grundlegenden Studien von S. Tromp. Der Scholastik wendet er sich zu und verzichtet auf das Material, das ihm F. Holböck (*Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik*, Rom 1941) und zumal die Sammlungen A. M. Landgrafs (wir nennen nur die im *DivThom* zu Freiburg in der Schweiz erschienenen Aufsätze „*Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik*“) geboten hätten. Die neuere deutsche

Literatur zur Ekklesiologie scheint für J. mit dem schon an und für sich etwas einseitigen und jetzt jedenfalls überholten Artikel von E. Przywara „Corpus Christi mysticum, Eine Bilanz“ (1940) abgeschlossen. Das sind nur einige Beispiele. Mit aufrichtigem Bedauern müssen wir das feststellen.

Damit wird also das Werk negativ bewertet werden sollen? Keineswegs. Und das ist gerade auffallend, daß J. trotz der Lücken in seinen Literaturangaben das Ziel nicht verfehlt. Nur gelegentlich zeigt sich ein Schaden, z. B. da die Heilsnotwendigkeit der Kirche ohne Berücksichtigung des *schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia* aus den Akten des Vatikanischen Konzils besprochen wird. Eine 2. Aufl. müßte aber unbedingt die Nachträge fremder Arbeiten bringen.

J. Beumer S. J.

Auer, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. 2. Teil. Das Wirken der Gnade* (Freiburger theol. Studien 64). gr. 8° (XII u. 266 S.) Freiburg 1951, Herder, DM 10.50.

Wie im 1. Teil über „Das Wesen der Gnade“ (Freiburg 1942) hat A. auch hier sich als Ziel weniger die Einzeluntersuchung der Theologen als die Gesamtsicht über die Gnadenentwicklung gesetzt. Das hat den bedeutenden Vorteil, daß die großen Linien herausgearbeitet werden konnten und die Ansicht der Einzelnen gleich im Ganzen eingebettet, beleuchtet und geklärt erscheint. Die Schwierigkeit, die im Fehlen besonderer Spezialarbeiten lag, hat der Verf. durch eingehende Textbelege in den Anmerkungen, die fast ein Drittel des Werkes ausmachen, zu überwinden gesucht. Die Forscher werden ihm bei der Durcharbeit seines Buches auch dafür sehr dankbar sein, da die Texte vielfach nicht so leicht erreichbar sind. So ist es ihnen ermöglicht, sich nicht nur selbst ein Bild zu machen, sondern auch noch tiefer nach dem eigenen Vorwissen in Randfragen die Entwicklungslinien sich persönlich zu gestalten. Das Lesen des Werkes ist so trotz seiner gedrängten Sprache, die zur Mitarbeit zwingt, ein echtes Weiterführen in diese Grundfrage der Theologie der Hochscholastik und der Theologie überhaupt.

Es ist selbstverständlich, daß die Darstellung einer Gesamtschau notwendig ein Schema voraussetzt, in das die Entwicklung eingeordnet wird. Hier war dies durch die bisherige allgemeine Forschung über Augustinismus und Aristotelismus im 13. Jahrh. anempföhlen. A. bringt dafür die Terminologie: Sachliche oder naturalistische Metaphysik für das aristotelische Denken (z. B. 17, 24, 50 ff.), personalistische Metaphysik für das augustinish-franziskanische (z. B. ebd.). Damit ist der Aristotelismus mit seiner von unten aufsteigenden Seinsmetaphysik und der Augustinismus mit der von oben herabsteigenden Lichtmetaphysik gemeint. In der Gnadenbetrachtung wirkt sich das aus in der Sicht des Aristotelismus, in der die Gnade seinsmäßiges Akzidens der Seele ist, die sie zur „Übernatur“ erhebt und zu Akten übernatürlicher Seinsqualität befähigt. Im franziskanischen Denken wird Gnade dagegen von oben kommendes „fließendes Licht“ oder Leben, das die Seele gottgefällig macht und in der Liebe sich auswirkt, mit der sie am Ende des Jahrhunderts auch identifiziert erscheint.

A. behandelt unter dieser Sicht zunächst die einzelnen Teilfragen nach der *Leistungsmöglichkeit des Menschen ohne Gnade* (6—111): Gutes tun, Sünde meiden, Gebote erfüllen, sich aus der Sünde erheben. Er kann feststellen, wie die katholische Grundlinie durchaus gewahrt bleibt und von einem Neopelagianismus keine Rede sein kann (Harnack). Dennoch ist die Begründung und auch die einzelne Wertung in den Schulen sehr verschieden. Ein bezeichnendes Beispiel: In der Frage, ob der Mensch ohne Gnade das Gebot im Vollsinn (mit der *intentio praecipientis*) erfüllen könne, sind alle der gleichen verneinenden Ansicht. Die Schulen gehen aber auseinander im Problem, ob die *substantia operis* ohne Gnade erfüllt werden könne. Thomas nimmt im Sentenzenkommentar diese Möglichkeit an, Bonaventura leugnet sie, wenn er auch die von ihm geforderte helfende Gnade sehr weit faßt und darunter u. a. *fides*