

auf den Begriff der Theoria an, in dem sich für den Christen aus der Schule des Clemens die Höhe der Gottesschau und der Gnosis erfüllt. Leider unterläßt es Verf. merkwürdigerweise gerade hier, die Terminologie, mit der Clemens seine Gnosis umschreibt, näher zu untersuchen, weil sie keine Dienste leiste zur Erschließung seiner eigenen Erfahrung (406). Gerade der Begriff der Theoria mußte — von Knaubers Ausführungen her gesehen — im ganzen Umkreis der clementinischen Zeit und seiner Quellen untersucht werden. Wäre nicht auch noch zu beachten, daß Clemens unter Theoria, besonders in ihrer Vollendung, auch schon den jenseitigen Zustand nach dem Tode miteinbegreifen muß? V. beachtet wohl diesen Punkt nicht oder zu wenig (vgl. z. B. Strom VII 3, 13; Stählin III 10, 16 ff.). Da also hier verschiedene Vorfragen noch nicht genügend geklärt sind, so ruhen besonders die Ausführungen S. 427—432, wo es um die persönliche Mystik des Clemens geht, auf einem unsicheren Fundament. Verf. möchte hier Clemens die „passive Beschauung“ (im Sinne der späteren Mystikersprache) zuschreiben, wenn er auch nicht mehr als eine Vermutung ausspricht (431). U. E. geht man sicherer mit der negativen Antwort. Übrigens darf man die Frage nach der persönlichen Mystik des Clemens nicht verwechseln mit dem Ideal des christlichen Gnostikers einfachhin. So sind die Ergebnisse über den Inhalt der Gnosis und ihr Verhältnis zur Pistis in gewisser Hinsicht problematisch.

Man darf aber dieses Fragezeichen nicht hinter das ganze Ergebnis des Werkes V.s setzen, wengleich die Ausführungen über die Gnosis Zentrum und Höhepunkt der Arbeit ausmachen. Diese reife Studie stellt als Ganzes einen großen Fortschritt der Clemensforschung dar. Ihre Bedeutung liegt — neben der Themenstellung und dem Aufgreifen so wichtiger Grundfragen der Frömmigkeitgeschichte — vor allem darin, daß V. überall den christlichen Kern in Clemens herauszuschälen versteht (vgl. bes. 9 73 292 296 u. a. m.) und damit die so weit in den Alexandriner hineinverlegte Grenze des Hellenismus an den Rand seiner Gedankenwelt schiebt. Man könnte hier auf viele Einzelheiten hinweisen, so besonders auf die Ausführungen über den Ursprung der christlichen Ascese (190—191) oder über das Gebet (411 ff.), über die Tugend (287 463 ff.), über die Eucharistie (598<sup>1</sup>) usw. Verf. hat auch ein feines Gespür für das, was Clemens nebenbei und in obliquo sagen will, aber auch für dessen immer wieder zu beobachtendes Schwanken (212 214 452). Wohltuend ist V.s Objektivität, die ihn Ergebnisse der katholischen Forschung genau so verarbeiten läßt wie die der protestantischen. Lehrreich sind seine beständigen Verweise auf den Stand der Forschung. (Die Bibliographie, die nicht vollständig sein will, könnte um einige Namen und Studien bereichert werden: G. Bardy, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie: Vivre et penser*, 2<sup>e</sup> sér., Paris 1942, 80—109; P. B. Pade, *Logos Theos. Untersuchung zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens v. Al.*, Rom 1939, Diss. [für S. 39]; M. Pellegrino, *La Catechesi Christologica di Clemente Alessandrino*, Milano 1939; G. Verbeke, *L'évolution du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain 1945, bes. S. 429—440, was für V. S. 110 zu berücksichtigen wäre.) So ist ein sehr reichhaltiges Werk zustand gekommen, das gewiß dazu beitragen wird, der Clemensforschung „aus ihren Kinderschuhen“ herauszuhelfen. Vor allem ist in der ganzen Trilogie V.s ein verheißungsvoller Anfang dazu gemacht, die Geschichte der christlichen Frömmigkeit und besonders der Mystik in wissenschaftlich gründlicher Weise zu erarbeiten. Man wird es nur begrüßen, wenn Verf. seine Studien über die Alexandriner nun ausdehnt auf die für die christliche Frömmigkeit gleich wichtigen Kappadozier.

A. Grillmeier S. J.

Geiselman, J. R., *Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*. 8° (285 S.) Stuttgart 1952, Schwabenverlag. Geb. DM 12.—.

Da die Ekklesiologie sich noch im Werden befindet, kann sie nicht von fertigen Prinzipien ausgehen, sondern muß den mühsamen Weg der geschichtlichen Entwicklung zurücklegen. Die einzelnen Stadien gehören nicht allein der Vergangenheit an, es zeigt sich in ihnen vielmehr das, was heute noch im Ringen um den Kirchenbegriff und sein Verständnis mitvollzogen werden muß, zumal wenn die

Darstellung eine Persönlichkeit in den Mittelpunkt stellt, die am Ursprung der akut gewordenen Krise zwischen Kirche und Kultur steht, Johann Michael Sailer. Das Werk des Verf., der sich schon durch seine Untersuchungen zur Ekklesiologie der Tübinger Schule einen Namen gemacht hat, wird darum unsere volle Aufmerksamkeit verdienen.

G. ist auf die Frage nach dem Sailerischen Verständnis der Kirche auf dem Umwege über die Erörterung des Kirchenbegriffs J. A. Möhlers gestoßen. Diese setzt nämlich als Grundlage die Vorstellungen der vorausgehenden Theologie ein, zu der im süddeutschen Raum besonders J. M. Sailer gehört. Mit ihm vollzieht sich zum ersten Male in der Geschichte der Theologie von damals ein Verständnis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Zeit, dessen Fortsetzung und Krönung die Ekklesiologie Möhlers ist. So galt es für den Verf., die Aussagen Sailers über die Kirche, die ja noch nicht in ein theologisches System gebracht sind, zu sammeln und in die jeweilige geistesgeschichtliche Situation hineinzustellen und von daher zu verstehen. Diese seine Absicht muß als in jeder Hinsicht gelungen bezeichnet werden.

Wir erleben bei der Lektüre des Buches, in welcher gewaltiger Spannweite Sailer durch alle Phasen lebendiger Auseinandersetzung mit den geistigen Bewegungen seiner Zeit die Konstruktion seines Kirchenbegriffes durchgeführt hat. In seiner Jugendschrift „*Theologiae christianae cum philosophia nexus*“ (Augsburg 1779) übernimmt er von seinem Lehrer Benedikt Stattler eine Sicht der Kirche, die noch von sozialetischen und vor allem von naturrechtlichen Gedanken beherrscht wird. Der Moralismus und der Individualismus der Aufklärung haben dabei mitgewirkt. Das zweite Stadium läßt Sailer die naturrechtliche Konstruktion der Kirche durch die historisch-positive ersetzen. Die Wandlung beginnt in den Religionskollegien (1793) und vollendet sich in den Grundlehren der Religion (1805 und 1814). So wird allmählich die Kirche verstanden als das göttlich-menschliche Organ der Fortpflanzung des positiven Christentums in der Form der apostolischen Tradition. Bevor nun die Romantik das Kirchenbild Sailers zu einer gewissen Vollendung führen konnte, setzte der Einfluß der Sturm- und Drangperiode sowie der der Erweckungsbewegung und der Mystik ein. Das neue Frömmigkeitsideal hatte für Sailer Verständnis der Kirche die Folge, daß sich jetzt die Abkehr von der äußerlich-rechtlichen zur innerlich-gnadenhaften Seite der Kirche vollzog. In dieser Periode, deren literarischen Niederschlag Sailer Gebetbuch bildete, ist dann auch der erste Ansatz zur Auffassung der Kirche als *Corpus Christi mysticum*, dessen Entfaltung der romantischen Epoche überlassen werden mußte und vorläufig noch durch den religiösen Individualismus behindert war. Zuerst hatte der Gegensatz Sailer zum ethischen Autonomismus der Aufklärung einerseits und zu dem spiritualistischen Kirchenbegriff des Allgäuer Mystizismus andererseits die überraschende Wirkung, daß das Verständnis für die Sichtbarkeit und die Autorität der Kirche, wie es schon in der ersten Periode vorhanden gewesen war, erneut und vertieft zurückkehrte. Der volle Durchbruch zu dem endgültigen Kirchenbegriff Sailer, wenn man so sagen darf, erfolgte schließlich unter dem Einfluß der Ideenwelt der Romantik. Das spätere Schrifttum Sailer legt davon ein beredetes Zeugnis ab und räumt mit der Legende auf, als ob die Aufklärung allein die maßgebende Grundlage seiner Theologie darstellte. Die romantische Idee der Gemeinschaft verhalf ihm dazu, das bisherige individualistische Verständnis der Kirche zu überwinden, ohne jedoch die ewigen Rechte des Individuums im Raume dieser Gemeinschaft ganz vergessen zu machen. So ist Sailer, und nicht etwa Möhler oder erst recht nicht Scheeben, das Verdienst zuzuschreiben, der Theologie des 19. Jahrhunderts gegenüber einer allzu juristischen und kontroverstheologisch bedingten Veräußerlichung des Kirchenbegriffes zu einer Wiederentdeckung des mystischen Kirchenbegriffes verholfen zu haben. Sailer sieht zum Schlusse seiner Wirksamkeit in der Organismusidee das konstruktive Prinzip seiner Ekklesiologie, durch das die innerlich-mystische Seite der Kirche mit der sichtbar-juristischen eine Einheit bilden kann. Damit bleiben entscheidende Erkenntnisse der Jugendschrift aufgenommen und eingebaut. Der Verf. arbeitet diese wesentlichen Punkte in der Entwicklung Sailer deutlich und lebendig heraus. Er verschweigt dabei keineswegs die Einseitigkeiten und Mängel seines Autors, was sich vor allem darin kund tut, daß er die febronianistischen Neigungen hervorhebt, die durch den klassizistischen Begriff der Geschichte des Christen-

tums genährt wurden. Bei allen diesen Ausführungen des Verf. sind die ausgedehnte Sachkenntnis und die lichtvolle Darstellung hervorzuheben.

Demgegenüber hält es schwer, Ansatzpunkte für eine Kritik zu finden. G. gibt selber zu, daß die Quellenfrage die eigentliche *crux* aller Sailerforschung bedeutet, und läßt genügend Raum zur Vervollständigung durch zukünftige Einzelarbeiten. Was den Kirchenbegriff Bellarmins angeht, so folgt der Verf. im großen und ganzen Fr. X. Arnold, mildert indes dessen Anschauung in etwa dahin, daß er die von Bellarmin in seinem Katechismus bevorzugte Betonung des Sichtbaren und Juridischen der Kirche durch die neue Lage zu erklären sucht, welche die kirchliche Unterweisung der Gläubigen seit der Reformation antraf. Vielleicht hätte hier noch mehr auf den Kirchenbegriff der *Controversiae* hingewiesen werden können, deren Einfluß unter theologischer, wenn auch nicht unter katechetischer Hinsicht bedeutsamer war.

Unsere Besprechung hat es deutlich gemacht, was die historische Forschung der Ekklesiologie dem Verf. verdankt. Daneben sollen aber auch die wertvollen Erkenntnisse für die Geschichte der Kirche, ihrer Frömmigkeit und ganz besonders ihrer Theologie nicht verschwiegen werden. Wenn letztere den Übergang von der Aufklärung zur Romantik im deutschen Raum schildern will, kann sie von nun an den Namen Sailers nicht mehr unbeachtet lassen, und damit wird auch die Arbeit G.s gewürdigt werden müssen.

J. Beumer S. J.

Neuaufgelegte und neue Handbücher der Dogmatik: *Diekamp, Poble-Gummersbach, Premm, Brinktrine, Ott, Dander.*

1. Bewährte dogmatische Handbücher erscheinen langsam in neuen Auflagen, nachdem mehrere Jahre nach dem Krieg das Theologiestudium den Mangel an diesen Hilfsmitteln empfindlich spürte. Zu den alten Namen sind nun noch einige neue hinzugekommen. Dabei darf gleich hier bemerkt werden, daß diese „Neuheit“ sich in ziemlich engen Grenzen hält. Die Handbücher sind nach wie vor einander so ähnlich, daß sich die Autoren und Herausgeber veranlaßt sehen, das Vorwort zu einer Rechtfertigung ihres Unternehmens zu benützen. Theologiestudierende und Dozenten werden natürlich die Vielzahl dem bestehenden Mangel vorziehen. Aber gerade der bis heute in den dogmatischen Handbüchern ausbleibende Vorstoß ins Neuland ist eines eigenen Hinweises wert. Daß es einen solchen Vorstoß geben müßte, ist die ausgesprochene oder verschwiegene Meinung fast aller, die in einer Zeit mit so verändertem Lebensgefühl wie der unseren Theologie treiben. Wenn auch die Meinungen darüber, wie die Neugestalt einer Dogmatik aussehen müsse, noch wenig geprägt sind und sehr auseinandergehen, so gibt es doch gewisse Punkte, auf die man als Ansatz hinweisen kann. Die eigentliche Leistung der Theologie im Sinne des Glaubensverständnisses ist es, die unveränderliche Wahrheit der Offenbarung dem Lebensgefühl und der Vorstellungsweise des hier und heute lebenden Menschen zu konfrontieren und von ihm durchdringen zu lassen, wie es die große Leistung eigentlich scholastischer Theologie war. Es ist nun einmal nicht mehr zu übersehen, daß vielfach theologische Formulierungen und Vorstellungen einer bestimmten Zeit mit der offenbaren Substanz selbst identifiziert werden und deshalb einen Schutz für ihre Selbsterhaltung beanspruchen, wie er der Offenbarungswahrheit Gottes, nicht aber in gleicher Weise ihrer theologisch-menschlichen Bewältigung zukommt. Die Neugestaltungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten werden vielleicht doch von manchen Theologen zu ungenügend zugegeben und im allzu äußerlichen Bereich belassen. Eine dogmatische Theologie kann schon in ihrem Aufbau das bestimmende Prinzip der Offenbarung selbst, das Heil des Menschen, das ihm in der in Christus geschehenden Begegnung mit Gott gewährt wird, widerspiegeln und dadurch das — sagen wir es ruhig, selbst auf die Gefahr hin, abgegriffen zu klingen — „existentielle“ Anliegen des geistigen Ringens unserer Zeit beantworten. Die Wahrheiten der Offenbarung sind ja nicht nur „Gegenstände“, sondern Einladung an den Menschen, diese Wahrheit zu tun. Das soll nicht heißen, Dogmatik zur Verkündigung zu machen. Aber auch die Dogmatik muß ihren Inhalt als Gegenstand der Verkündigung erkennbar werden lassen. Der Traktat vom Einen Gott spricht vom Erkennen und Wollen zwischen Gott und Mensch und kann