

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **24 (1946)**

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Literarische Besprechungen

Zum neuen Schrifttum Emil Brunners

Ein kleines Buch Brunners wird von seinen Lesern fast durchweg zu wenig beachtet. Es heißt: « Wahrheit als Begegnung ; Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis » (1938). Wenn man bei Brunner zwischen älterem und neuerem Schrifttum unterscheiden will, dann möge man in diesem Buch das Grenzgebiet zwischen beiden erblicken. Denn es schließt eine Entwicklung ab und legt die Grundlage, oder vielmehr : bietet den Schlüssel zu den verschiedensten theologischen Fragen. — Seitdem sich Brunner auf die dialektische Theologie einstellte, ist eine gleichmäßige, stete Entwicklung seiner Lehre ersichtlich. Im ersten, begeisterten Anschluß an Karl Barth tritt Brunner, z. B. in der Schrift « Erlebnis, Erkenntnis und Glaube » (1921 ¹, 1923 ²) und im Schleiermacherbuch « Die Mystik und das Wort » (1924), in seiner Art mit voller Wucht für das ein, was Barth wollte : die *absolute Transzendenz* Gottes retten mit allem, was mit ihr zusammenhängt. Seit 1926, z. B. im Christusbuch « Der Mittler » (1927), in der großen Ethik « Das Gebot und die Ordnungen » (1932) und in der Anthropologie « Der Mensch im Widerspruch » (1937) wird immer mehr ein von Ferdinand Ebner, Martin Buber und Friedrich Gogarten vertretener *religiöser Personalismus* bemerkbar, den Brunner vertieft und in die Mitte seines theologischen Denkens rückt.

In « Wahrheit als Begegnung » steht dieser Personalismus vollständig in dieser Mitte. Brunner versteht hier Wahrheit nicht im gewöhnlichen philosophischen oder wissenschaftlichen Sinne als « Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein », mit dem abstrakten Objekt, dem Etwas, dem Es, d. h. als etwas, « was durch die Objekt – Subjekt = Korrelation erfaßt werden kann » (61), sondern als « Subjekt – Subjekt = Verhältnis », d. h. als die gegenseitige Beziehung zwischen Person und Person, als die « doppelseitige » Ich-Du-Beziehung zwischen dem Herrschaft und Gemeinschaft fordernden, personhaft anredenden Gott und dem in Vertrauensgehorsam personhaft antwortenden Menschen. « Diese biblische 'Wahrheit' ist von dem, was sonst Wahrheit heißt, so verschieden, als diese Personbegegnung und diese doppelseitige Hingabe und die aus ihr resultierende Gemeinschaft verschieden sind von dem erkenntnismäßigen Erfassen eines Sachverhaltes » (57). « Der biblische Wahrheitsbegriff ist : Wahrheit als Begegnung. Die Durchführung dieser Erkenntnis auf allen Gebieten der kirchlichen Lehre und Praxis ist von geradezu unabsehbarer Tragweite. . . . Wenn es sich mit dem biblischen Verständnis der Wahrheit so verhält, wie hier behauptet wird, so muß allerdings sehr vieles anders angesehen und getan werden, als wir es in der Kirche seit Jahrhunderten gewohnt sind » (Vorwort).

Dieses Wahrheitsverständnis setzt z. B. einen andern Begriff von Gott und Mensch voraus. Gott ist nicht ein einfachhin für sich und in sich seiendes Wesen, sondern ein auf den Menschen « bezogenes Sein » (48), der « Menschengott », der « Gott-zum-Menschen-hin » (33-34). Auch der Mensch ist nicht ein An-sich-sein, sondern ein in Verantwortlichkeit auf Gott bezogenes Sein, der « Mensch Gottes » (35); der Mensch ist der Mensch-von-Gott-her, weil und insofern er nur im « Glauben sein wahres Sein hat » (53).

Diese « formale Urrelation » zwischen Gott und Mensch ist « das Verhältnis der *personalen Korrespondenz* », « die Grundkategorie der Bibel, innerhalb derer alles andere, was sie uns sagt, gesagt ist und verstanden werden muß. Und darum muß alles, was die Theologie aussagt, innerhalb dieser Urordnung bleiben, und muß alles, was dieser Grundvoraussetzung widerspricht, als unbiblische, widerbiblische spekulative Verirrung oder sonstige Lehrverderbnis abgelehnt und bekämpft werden » (49). So müssen die Wahrheit und daher auch Offenbarung und Glaube, Liebe und Buße, Erlösung und Sünde, Kirche und Sakrament und alle anderen theologischen Begriffe ganz personhaft verstanden werden und alles Unpersönliche (Lehren, Gesetze und Ordnungen usw.), das Brunner allerdings mit ihnen « unablösbar verbunden » sieht, kann doch nicht irgendwie zu ihrem *Wesen* gehören, sondern bleibt nach dem « Gesetz der (proportionalen) Beziehungsnähe » in dimensionalem Abstand von ihm entfernt.

Diesem in « Wahrheit und Begegnung » ausgesprochenen Grundgedanken bleibt Brunner in den folgenden Werken und Schriften treu. Hier zu erwähnen sind: « Offenbarung und Vernunft » (1941), « Glaube und Forschung » (1943), und « Theologie » (eine Untersuchung des Verhältnisses: Glaube und Wissenschaft vom Standpunkt der Theologie aus) im 1. Heft der M¹¹⁶ Marie Gretler-Stiftung 1944. Zu diesem Schrifttum wurde in Artikeln und Rezensionen (auch im « Divus Thomas ») Stellung genommen. Besonders deutlich wird der genannte Personalismus Brunners auch in der « Lehre vom Heiligen Geiste » (Kirchl. Zeitfr. 15) 1945 und in der « Christlichen Lehre von Gott », Dogmatik I (Zürich, Zwingli-Verlag 1946, XI-391 ff.) als Leitgedanke sichtbar. Was Brunner über den Heiligen Geist sagt, bezieht sich fast ausschließlich auf dessen Wirken. Jesus Christus und sein Tun als Gottes Offenbarung und Gotteswahrheit, d. h. als Begegnung dem Menschen zu bezeugen und zu geben — « das ist die wichtigste und zentrale Funktion des Heiligen Geistes ». Er bewirkt daher auch die Liebe und den Glauben als die Personbegegnung und folglich die Kirche als personhafte Gemeinschaft der Gläubigen.

Nachdem Brunner einzelne Ausschnitte aus der *dogmatischen* Theologie in Monographien behandelt hat, fühlt er das Bedürfnis und sieht die Zweckmäßigkeit, das Lehrganze in einer mehrbändigen Dogmatik darzulegen. In den Prolegomena, die fast die erste Hälfte des ersten Bandes einnehmen, will Brunner « Grund und Aufgabe der Dogmatik » untersuchen. Es geht ihm da wieder um das Verhältnis zwischen Person und Lehre: diesem objektiven « Etwas ». Inwiefern und wozu muß es Dogmatik: « Wissenschaft von der christlichen Lehre » geben, da alle Lehre für die Person-

offenbarung Gottes doch unwesentlich ist? Im übrigen Teil des Buches ist vom Wesen, von den Eigenschaften und vom Willen Gottes die Rede, wobei das Hauptbestreben Brunners dahin geht, Gott in seinem konkreten Personsein zu verstehen und alle Lösungsversuche, die mit objektiv-abstrakten, scholastisch-griechischen Mitteln arbeiten, als falsch nachzuweisen. Ein anderer, kompetenter Theologe wird dieses Buch ausführlich besprechen.

Neben diesen mehr dogmatischen Themen, finden wir im neuern Schrifttum Brunners auch solche, die in die *christliche Ethik* gehören, z. B. « Der Kampf des Christen in der Gegenwart » (1940), « Grundlagen christlicher Wirtschaftsordnung » (1942), « Die politische Verantwortung des Christen » (1944, Kirchl. Zeitfr. 11), « Der Kapitalismus als Problem der Kirche » (1945, Kirchl. Zeitfr. 14). Diese und andere Schriften überragt an Bedeutung und Fragenumfang das Buch: « **Gerechtigkeit**: Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung », erschienen, wie fast alle neuern Schriften und Werke Brunners, im Zwingli-Verlag, Zürich. 1943. (VIII-356 SS.)

Der Wesenskern der Gerechtigkeit ist auch nach Brunner im klassischen « *Suum quique* », « Jedem das Seine », ausgesprochen. Was aber ist der Grund, der jeweils entscheidet, was das « Seine » ist? Ein in dialektischem Ausgleich geordnetes Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit. Primär sind sich *die Menschen gleich durch die gleiche Bestimmung und Würde*; denn « Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde » (Gen. 1, 27) und vor Gott ist jeder Mensch als Person verantwortlich. Sekundär sind sich *die Menschen ungleich nach ihrer Funktion*, nach ihrer individuellen Begrenztheit und Eigenart; denn « als Mann und Weib schuf Er sie » (Gen. ebd.). Primär ist darum in der christlichen Idee der Gerechtigkeit die Gleichheit und *das gleiche Recht* aller; sekundär, aber deshalb nicht unwesentlich, ist die *Verschiedenheit* dessen, das einem jeden in der Gemeinschaft zukommt (52, vgl. 51). Damit ist nun einmal die « Idee », das abstrakte Gesetz der Gerechtigkeit, die « statische », « absolute » Gerechtigkeit bestimmt.

Um die konkrete, « dynamische », « relative » Gerechtigkeit zu haben, muß neben der obgenannten Ungleichheit noch eine zweite Ungleichheit in Betracht gezogen werden: die Ungleichheit der Zeiten und der Geschichte, des Wechsels und des lebendigen Werdens überhaupt, an der jeder Mensch und jede Gemeinschaft teilhat (114). « Jedem wird das Seine », also letztlich das hier und jetzt wirklich Gerechte, erst aufgrund dieser zweiten Ungleichheit zuteil, sofern sie mit dem aus der statischen Gleichheit und Ungleichheit sich ergebenden, absoluten « an und für sich Gerechten » sorgsam verglichen wird. Aber es bleibt doch wahr: « Das relativ Gerechte ist, in der positiven Rechtsordnung, das Bessere als das absolut Gerechte, darum, weil das absolut Gerechte als Rechtsordnung von vornherein nur ein Schein, eine Lüge und eine Vergewaltigung sein könnte » (118).

Das sind die « Grundlagen », nach denen im zweiten Teil des Buches die « Folgerungen » für eine gerechte Ordnung der Familie, der Wirtschaft, des Staates und der Völker gezogen werden.

Das Buch hat fast jeden katholischen Leser wirklich gefreut. Er findet hier keine polemische Übersteigerungen oder mehr oder weniger verhaltene Gehässigkeiten gegenüber der katholischen Kirche, wie sie in allen neuern

Büchern Brunners zu lesen sind. Er kann, wenn man von der Überbetonung der relativen Gerechtigkeit im grundlegenden und angewandten Teil, S. 113-129 und 170 (in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe) und von gewissen allgemein protestantischen Auffassungen (z. B. über Staat und Kirche) absieht, die klaren, mutigen und nützlichen Ausführungen bejahen. Ein katholischer Rezensent findet dieses Buch so versöhnlich, daß er glaubt, « hier biete sich einmal eine seltene Gelegenheit, in ein wahrhaft fruchtbares ökumenisches Gespräch zu kommen » (Apol. Blätter 8, 1944). — Warum ist dem so ? Nicht weil sich Brunner grundsätzlich der katholischen Kirche nähert, sondern hauptsächlich, weil hier das Wesen (freilich nicht auch der letzte Grund) des behandelten Gegenstandes sich der Einflußsphäre des *eingangs erwähnten Personalismus* entzieht, der Brunner immer die Waffen für die heftigsten Angriffe auf die (objektivistisch-intellektualistisch eingestellte) katholische Kirche liefert.

Die hier behandelte Gerechtigkeit, die etwas anderes ist als die Gerechtigkeit im biblischen Sprachgebrauch (15), gehört nicht in den Bereich der « personalen Korrespondenz », der Wahrheit als Begegnung des göttlichen Du mit dem menschlichen Ich, sondern in die Dimension des Unpersönlichen, der Ordnung, des Gesetzes, des abstrakten Etwas : « Die Gerechtigkeit kann, im Unterschied zur Liebe, da als Norm dienen, wo es sich um unpersönliche Beziehungen, um Institutionen, Gesetze, Ordnungen handelt. Weil die Gerechtigkeit es nicht mit der Person selbst, sondern mit dem aus dem Personsein folgenden 'Anteil' an Etwas zu tun hat, kommt das Prädikat ‚gerecht‘ oder ‚ungerecht‘ nicht bloß Menschen, sondern allen solchen gefügten Menschenbeziehungen zu, in denen die Anteile der einzelnen Glieder eines sozialen Ganzen geregelt werden. *Die Idee der Gerechtigkeit gehört darum nicht in die Personethik, sondern in die Ethik der Ordnungen oder Institutionen* » (24). « Es liegt im Wesen der Gerechtigkeit, daß sie an das Tiefste im Menschen nicht herankommt. Sie hat es ja mit der Person-im-Gefüge, nicht mit der Person selbst, als Person zu tun » (311). Je mehr sich ein Gegenstand einer Untersuchung vom Personenzentrum im Sinne Brunners, d. h. vom « Verhältnis der personalen Korrespondenz » entfernt, desto größer ist die Übereinstimmung der Brunner'schen Lösung mit der katholischen ; je mehr er sich ihm nähert, desto mehr gehen beide Lösungen auseinander. Der katholische Theologe, der über das neuere Schrifttum Brunners, ja, über dessen theologisches Denken überhaupt urteilen will, muß vor allem Brunners Personalismus verstehen und sehen, was daran wahr oder irrig ist. Zu diesem Verständnis, zu dieser Sicht zu verhelfen ist hier nicht der Ort, es würde zu weit führen. Wesentliches ist hierüber im *Divus Thomas* 24 (1946) 80-98, 167-200, 249-289 gesagt worden. Hieraus kann man für unsere Frage ein Dreifaches entnehmen :

Erstens ist Brunners personalistische Einstellung, die zum Teil wenigstens aus einem starken Reaktionswillen gegen die idealistische, protestantisch-orthodoxe und die vermeintlich katholisch-intellektualistische Lehrverderbnis entstanden ist, zu übersteigert. Es stimmt, daß in der Offenbarung letztlich alles auf das Personhafte : den dreipersönlichen Gott ausgerichtet ist, in ihm seinen Sinn hat, und daß auch manche katholische Theologen,

nicht zwar als Gläubige, sondern in ihrer wissenschaftlich-theologischen Betrachtungsweise, Fragen über das personhafte Sein Gottes oder des Menschen zu « abstrakt-sächlich » behandelten. Die Erkenntnis, daß Gott und Mensch in ihrem persönlichen Dasein aufeinander « bezogenes Sein » seien, sagt oder « meint » die Bibel nicht, wie Brunner behauptet. Weil sie ihrem Ziel gemäß von der Beziehung spricht, die der Mensch zu Gott oder Gott zum Menschen *hat*, ist nicht daraus zu schließen, daß diese Beziehung letztlich das Wesen beider *sei*.

Zweitens wird zum Teil, wohl um das Persönliche womöglich hervortreten zu lassen, das Unpersönliche doch zu gering gewertet. Gewiß, es steht tatsächlich « dimensional » unter dem personhaften Bereich (Brunner will ihm allerdings noch « höchste Bedeutung » zuschreiben); aber es ist doch nicht nur ein abstraktes, unwirkliches Etwas. Alles Sein ist eigentlich nach Brunner nur in dem Grade wirklich, als es in seinem Sinn persönlich ist.

Drittens ist als sehr wichtige Folge davon das Verhältnis zwischen dem Personhaften und dem Unpersönlichen, zwischen dem « Jemand » und dem « Etwas » nicht in jeder Hinsicht richtig bestimmt. Gewiß besteht zwischen beiden einerseits ein « dimensionaler » Unterschied, wie zwischen Geist und Ding. Aber um andererseits ihr Zusammensein in der Offenbarung zu bezeichnen, genügt es nicht zu sagen, sie seien « unablösbar verbunden ». Wenn Unpersönliches : Lehre, Gesetz, Ordnung auch nicht den Wesenskern in der Offenbarung ausmacht, so gehört es doch, wenn auch als minderer Wesensteil zu dessen Wesensganzen, was Brunner nicht zugeben will. Er beruft sich auf die Bibel; aber zu Unrecht, wie wir im obgenannten Ort nachgewiesen haben. Bei Brunner spielen die Vorerkenntnisse aus der « Ich-Du-Philosophie » eine zu große Rolle in der Deutung der Bibel. Obwohl die Bibel immer wieder bezeugt, daß Gott einzelne Tatsachen und « Lehren » offenbart, behauptet Brunner doch, daß Er das einfachhin nicht « könne ». Er sagt sich : was « dimensional » verschieden ist, kann nicht zum *einen* Wesensganzen gehören. Brunner verstößt hier gegen einen Grundsatz, den er selber seinen Gegnern gegenüber zuweilen geltend macht : Weil ich das « Wie » einer Tatsache nicht begreife, kann ich nicht leugnen, *daß* sie ist. Zwischen Gott und Mensch besteht ein unendlicher, also ein weit größerer Unterschied, als zwischen personhaftem und unpersönlichem Sein, zwischen dem « Du » und dem « Es »; und dennoch sind Gott und Mensch in Christus zu einem Wesensganzen vereinigt, ähnlich, wie auch im Menschen das Unpersönliche des Leibes mit der Seele ein Wesens Ganzes bildet. Der menschliche Leib in seiner stofflichen Zusammensetzung ist in Christus, der die « personhafte Wahrheit » ist, nicht nur « etwas », das er als etwas mit ihm in (sogar « engster ») *Beziehungsnähe* Stehendes *hat*, sondern etwas, das er außer seinem Gottsein doch wesentlich auch *ist*; denn « das Wort ist Fleisch geworden » (Joh. 1, 14).

Philosophie

Philosophie in der Schweiz. Beiträge von Paul Häberlin, Karl Dürr, Hans Barth, Parceval Frutiger, Wilhelm Keller, Eduard Scherrer, Hermann Frey. (Heft 3 der Schriften der M^{lle} Marie Gretler-Stiftung.) — Zürich-Erlenbach. Rentsch. 1946. 168 SS.

Diese Schrift ist eine Sammlung von Referaten, die am 13. und 14. Oktober 1945 in Zürich gehalten wurden. Verschiedene Vertreter der Philosophie sollten zum Ausdruck bringen, was sich auf ihrem Gebiete zu der allgemeinen philosophischen Problematik sagen läßt. Im Rahmen von sechs Vorträgen konnten nicht sämtliche Disziplinen berücksichtigt werden. Das Buch will mehr Anregung geben und macht nicht auf eine vollständige Behandlung der einschlägigen Fragen Anspruch.

So zeichnet *Karl Dürr* den *Anteil der Schweiz an der Entwicklung der Logik*, die in der Gelehrten Tätigkeit der Klosterschule von St. Gallen ihren Anfang nimmt. Unmittelbareren Ausgangspunkt der Entwicklung bildet die scholastische Logik, wie sie zum Beispiel an der Universität Basel in den Jahren 1460-1529 gelehrt wurde. Aus einem Briefe Theod. Bezas an Petrus Ramus vernehmen wir, wie man 1570 in Genf der Reform der aristotelischen Logik, welche letzterer durchführen wollte, durchaus ablehnend gegenüber stand. An der Genfer Akademie war es Julius Pacius, der das Organon des Aristoteles im Originaltext und einer lateinischen Übersetzung samt kurzem Kommentar herausgab. Das 17. Jahrhundert brachte unter dem Einfluß von Descartes und Petrus Ramus eine Wandlung in der Logik. Dürr verfolgt diese Entwicklung in der Schweiz bis zur Jetztzeit. Er macht darauf aufmerksam, wie in Kreisen, die mit der katholischen Kirche in engem Zusammenhang stehen, die scholastische oder neuscholastische Form der Logik gepflegt wird, die « den Anspruch erhebt, thomistisch zu sein » (49) und wie die scholastische Tradition sich in den Darstellungen der Logik wirksam erweist, die dem philosophischen Unterricht an katholischen Schulen der Innerschweiz dienen (50).

Prof. *Hans Barth* hielt ein instruktives Referat über den *schweizerischen Beitrag zur Staatsphilosophie, erläutert an den Werken Pestalozzis*. Einleitend auf den Anteil anderer Schweizergelehrten zur Staats- und Gesellschaftsphilosophie hinweisend, untersucht der Verfasser die Fragestellung: Pestalozzi und der Staat. Die Untersuchung zeigt neben vielem Guten und Wahrem, daß eine tiefe Kluft zwischen unserer und Pestalozzis Gesellschaftsauffassung besteht. Für ihn gibt es eben keinen Staat und keine Gesellschaft im Zustand der unverdorbenen Natur (62), wie auch kein Naturgesetz im strengen Sinne (62). Als Werk der Natur kennt der Mensch keinen Gesellschaftszustand. Der Mensch hat aber den Zustand der Unschuld und Zufriedenheit verloren und ist in den der verdorbenen Natur abgeglitten, der durch den Krieg aller gegen alle charakterisiert ist (63). Als Schutz der Selbstsucht gegen fremde Eingriffe wird das Recht und damit die staatliche Gewalt geschaffen. Daß Pestalozzi gegenüber dem Kollektivismus die

Werte und Aufgaben des Einzelmenschen betont, hat auch für unsere Zeit seine berechnigte Bedeutung.

Perceval Frutiger macht in seinem Artikel: *La Philosophie en Suisse romande* mit den philosophischen Strömungen in der welschen Schweiz bekannt. *Freiburg* wird bei dieser Untersuchung außeracht gelassen, nicht aus Geringschätzung oder kleinlicher Rivalität, wie der Autor hervorhebt, sondern aus folgenden Gründen: Leider habe Freiburg, bis in die letzte Zeit, keinen Kontakt mit den andern Kollegen der welschen Schweiz unterhalten, zumal die Inhaber der philosophischen Lehrstühle nicht aus der romanischen Schweiz stammten. Als katholische Fakultät bilde Freiburg mit den andern Fakultäten von Genf, Waadt und Neuenburg nicht jene moralische Einheit, wo die Philosophen mit einer oder zwei Ausnahmen alle der protestantischen Konfession angehören (75). Wenn wir es bedauern, daß Freiburg in einer Schrift, welche die Philosophie in der Schweiz behandelt, gar nicht zu Sprache kommt, so sind wir dem Verfasser doch dankbar, daß er uns gute Auskunft erteilt über seine Kollegen in der übrigen welschen Schweiz. Während die deutsche Schweiz, wie Prof. Hans Barth hervorgehoben hat (51), in der Philosophiegeschichte bis zur Wende des 19. Jahrhunderts eine verschwindend kleine Rolle spielte, so besitzt die romanische Schweiz Männer, auf die eine Darstellung der philosophischen Strömungen des letzten Jahrhunderts nicht verzichten kann, wie Charles Secrétan, Alexandre Vinet, H. F. Amiel. Frutiger zählt zuerst die bedeutendsten Philosophen der Westschweiz und ihre Werke, samt einer kurzen Charakteristik, auf. Er spricht vom äußeren Zusammenschluß dieser Philosophen unter sich und begrüßt die Gründung der schweiz. Philosophischen Gesellschaft. Der Verfasser sucht dann einige besondere Merkmale der Philosophie Romande herauszuschälen. « Têtes froides, esprits lucides, ils sont rationalistes au meilleur sens du terme » (93). Ihre Vertreter gehören ferner fast ohne Ausnahme der protestantischen Konfession an. Alle seien, trotz verschiedener Akzentuierung, vom moralischen Werte der Religion überzeugt (95). « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme. » Aufschlußreich sind die Hinweise auf die Abhängigkeit der verschiedenen Forscher von ausländischen Philosophen. Fast alle Strömungen sind vertreten, mit Ausnahme des Materialismus, Empirismus und Sensualismus (98). Auch die inneren Spannungen zwischen den protestantischen Philosophen, durch das Aufkommen des Neok Calvinismus und der dialektischen Theologie Barths bedingt, werden nicht verschwiegen. Wo der Verfasser seine eigene Ansicht über Philosophie und Religion darlegt, können wir ihm nicht in allem zustimmen. Ein kritisches Eingehen auf angeschnittene Fragen würde zu weit führen.

Während Frutiger auf einzelne philosophische Denker besonders eingeht und ihre Abhängigkeit von andern aufdeckt, geht *Wilhelm Keller* in seiner Arbeit: *Aufnahme und Verarbeitung neuerer deutscher philosophischer Strömungen in der Schweiz* einen andern Weg. Die Situation der Philosophie in der deutschen Schweiz zeigt eine starke Abhängigkeit von Deutschland, denken wir an Husserl, Jaspers, Heidegger. Keller sucht im Sinne des Verstehenwollens nach dem Wurzelgrund der modernen Existenzialphilo-

sophie und weist interessante Hintergründe auf, wie z. B. im Positivismus eine tiefe Seinsentleerung und ein radikaler Seinsverlust am Seienden sich vollzogen hat. Keller will nicht dem unterschiedlichen Widerhall modernen deutschen Philosophierens in der Schweiz nachgehen, viel mehr geht es ihm um den übergreifenden Gesamtbezug und dies wiederum mehr im Hinblick auf das Mögliche, auf das erst zu Erwartende und zu Schaffende, denn auf das schon Geschehene (117). Daß der Autor in der Richtung Heideggers eine philosophische Anthropologie aufbauen will, kennen wir aus seinem Buche « Vom Wesen des Menschen », das wir in dieser Zeitschrift besprochen haben (1944, S. 232). Wie dort möchten wir dem Gedanken Ausdruck verleihen, daß die Beschäftigung mit dem Sein und dem Seienden das tiefste philosophische Anliegen sein muß, und daß wir Thomisten es nur kraft der Analogia entis zu lösen überzeugt sind.

Die Arbeiten von Paul Häberlin, Ed. Scherrer und Hermann Frey berühren Hauptanliegen und Probleme der philosophischen Forschung, vor allem im Hinblick auf die philosophische Lehrtätigkeit an Mittel- und Hochschulen.

Der Aufsatz *Häberlins* : « *Von der Zukunft der Philosophie in der Schweiz* » enthält viele kostbare Anregungen. Die Schweizer suchen zu oft das unmittelbar Brauchbare. Es fehlt oft das Verständnis für Philosophie und darum findet diese in der Öffentlichkeit so wenig Resonanz und Ermunterung. Für die Zukunft wünscht H., daß an den Hochschulen nicht nur Ausgebildete, sondern Gebildete geformt werden. Darum brauchen sie den Sinn für Philosophie. Vermehrter Kontakt zwischen den Vertretern der Wissenschaft und der Philosophie könnte diesem Zwecke dienen. Aber es braucht, wie Häberlin gut bemerkt, auf beiden Seiten guten Willen, sonst führt der Kontakt auseinander statt zusammen. Das Verstehen ist schwer wegen der Verschiedenheit der Bildungsgänge und Denkgewohnheiten, welche in verschiedenartigen Terminologien ihren äußeren Ausdruck findet (12). Der Verfasser wünscht vermehrten Kontakt unter den Vertretern der Philosophie und sieht in der Schweiz. Philosophischen Gesellschaft einen Anfang. Häberlin fürchtet, der Unterricht hätte sich in den letzten Generationen zu sehr nach der Seite der Gelehrsamkeit entwickelt und sich damit zu wenig in den Dienst der philosophia perennis gestellt, nicht nur in der Form der Systematik, sondern auch in den historischen Kursen (13). Das Interesse an der Philosophie würde sicher gehoben durch den Kontakt aller Universitätsstudenten mit der Philosophie (13). Anstoß dazu könnte nach Häberlin die *Mittelschule* geben. Sie ist « allgemeine » Bildungsanstalt und es wird die Lektüre und sorgfältige Interpretation ausgewählter philosophischer Schriften von hohem Range vorgeschlagen (15). Nicht ein neues Fach sollte geschaffen werden, vielleicht fakultative Kurse (14). Der philosophische Geist soll in einzelnen Schulfächern gepflegt werden, doch kein Dogmatismus, diese « Pest der Halbbildung » (15). In der *Öffentlichkeit* und für das Volk soll die Philosophie verständlich dargeboten werden. Wir müssen uns nicht scheuen, auch einmal recht populär zu sprechen. Tagespresse, Radio usw. sind Vermittlungsorgane und haben eine pädagogische Aufgabe, denn erziehen heißt : heran- und heraufziehen (16). Was

in Zukunft unter dem Namen Philosophie leben mag, sei wirkliche, wahre Philosophie. Der Verfasser denkt natürlich an seine eigenen philosophischen Bemühungen und glaubt durch sie die *philosophia perennis* zu treffen, um deretwillen wir die Großen der Philosophie verehren. Gut betont Häberlin, daß die Philosophie objektiv sein und der Denker die Wahrheit lieben muß. Philosophie will ja Wahrheit zeigen und die Sache soll sprechen (25). Dieser Forderung würde auch der hl. Thomas, der « *unice veritatis amator* », voll zustimmen wie den Schlußworten : « Wenn wir an die Zukunft der Schweiz denken, so wollen wir alle, daß Geist herrsche und nicht Ungeist. Darum, und nur darum, wollen wir, daß Philosophie in der Schweiz eine Zukunft habe. Diese beste 'geistige Landesverteidigung' ist die Pflege und Verteidigung des Geistes im Lande. Dazu kann Philosophie und soll sie das ihrige beitragen. Daß sie es wirklich tue, dadurch daß sie *ist* und daß sie *Philosophie* ist, — dies ist meine Hoffnung » (25).

Näher auf das Problem : Philosophie am Gymnasium geht die Abhandlung von *Ed. Scherrer*, Professor an der Kantonsschule St. Gallen : « *Was erwartet der jugendliche Mensch von einer philosophischen Schulung?* », ein. Er entrollt der Hauptsache nach sein Programm und gibt methodische Winke. Der Unterricht sei eine aktive geistige Bemühung von Schüler und Lehrer. Mit Nachdruck weist er auf die konkrete Gestaltung des Unterrichtes (150). Er will die « Methode des elementaren, konkreten oder exemplarischen Denkens » (152), denn die Begriffe sind « das Erfassen des Allgemeinen im Einzelnen, und das Einzelne entpuppt sich als das treffende Beispiel, nach welchem wir unablässig fahnden » (153). Scherrer sieht in Hume das System seiner Philosophie (154). Dazu sei nur bemerkt, daß Hume als Empirist nie zum Allgemeinen vorstoßen kann und im Nominalismus stehen bleiben muß. Die Methode Scherrers findet u. E. nur in der Abstraktionslehre des Aristoteles ihre philosophische Rechtfertigung. Gegenüber der heute in Philosophenkreisen vielfach verwendeten komplizierten Sprache verlangt der Verfasser mit Recht vor allem Klarheit, Einfachheit, verständliches, elementares, aber nicht naives Denken. Diese Eigenschaften im Thomismus zu finden, ist meine tiefste Überzeugung.

Damit wäre die Reihenfolge der Referate der Zürchertagung abgeschlossen. Der Ausgabe wurde aber noch eine Abhandlung von *Hermann Frey* beige druckt : « *Philosophie am Gymnasium* ». Der Verfasser macht auf die Möglichkeit aufmerksam, in einzelnen Fächern philosophische Fragen zu behandeln. Er denkt besonders an das Studium der alten Sprachen und gibt einige praktische Anregungen. Soll die Philosophie aber auch als Fach in den Lehrplan der Mittelschule eingebaut werden ? Frey bejaht es, möchte sich aber nur für eine fakultative Form entscheiden, damit Philosophie jenen Schülern vorbehalten werde, die Neigung dazu verspüren.

Wenn der Ruf nach Philosophie an unsern Gymnasien immer mehr wach wird, so dürften unsere katholischen Gymnasien stolz sein, dieses Fach schon längst eingeführt zu haben und zwar für alle Schüler. Die Erfahrung hat auch diese Bemühungen gerechtfertigt. Mancher, der später Freude an der Philosophie empfunden, hätte vielleicht zum Freifach nicht den Mut gehabt, verlangt Philosophie doch andauernde geistige Anstrengung. Die

Klärung der Begriffe und die Einheit des Weltbildes — auf das ein humanistisches Gymnasium hinzielen muß — wird doch nur durch die Philosophie ermöglicht.

Die ausführliche Besprechung der vorliegenden Schrift deutet auf den philosophischen Ernst und die Fülle der Anregungen und Kenntnisse, die darin vermittelt werden. Wenn wir nochmals bedauern, daß die thomistischen Belange und die Tätigkeit katholischer Denker nicht mehr berücksichtigt wurden, so gestehen wir doch freudig das Bemühen um ein Verstehenwollen. Jeder wird das Buch mit großem Gewinne lesen.

Stans.

Dr. *Clodoald Hubatka* O. F. M. Cap.

A. Grégoire S. J. : Immanence et Transcendance. Questions de Théodicée. (Museum Lessianum. Section philosophique N° 24.) — Bruxelles, L'Édition Universelle. 1939.

L'ouvrage du P. Grégoire, professeur au Collège philosophique de Louvain-Eegenhoven, donne à la fois plus et moins qu'il ne promet. Moins, car au lieu d'une profonde étude sur l'immanence et la transcendance divines, on y trouve traitées les questions ordinaires de la théodicée classique : existence de Dieu, attributs divins, rapports de Dieu et du monde. — Plus, car en exposant les cinq voies de saint Thomas, l'auteur signale, avec pénétration, la difficulté qu'on éprouve à les faire conclure à un Dieu transcendant, ou plutôt à reconnaître, à leur point de départ, la contingence d'êtres distincts de l'Être. Cette difficulté serait levée si l'on donnait au principe de causalité métaphysique le sens et la justification élaborés par le P. Grégoire. En même temps, on ferait apparaître le soubassement métaphysique qu'exigent la solidité et la portée des preuves thomistes.

Le thème central du livre consistera donc à établir et à justifier le principe de causalité. Cette tentative constituera en même temps une — ou peut-être *la* — preuve de l'existence de Dieu.

L'auteur a bien voulu résumer lui-même son argumentation capitale dans les lignes suivantes (p. 123) :

« L'acte constitutif de l'objet de pensée est le jugement, l'affirmation : « Cela est. » L'affirmation, réaction spontanée du sujet sur le donné, rapporte celui-ci à l'unité absolue de la pensée et à la fin dernière du sujet connaissant. La capacité objective de l'intelligence est absolument illimitée ; l'objet correspondant adéquatement à cette capacité est donc l'Être absolument illimité ; celui-ci est pareillement la fin dernière de la volonté. Donc, la relation à l'Être absolument illimité, relation de participation, est un élément intrinsèque, constitutif de l'objet comme tel. Or, les conditions intrinsèques de la pensée objective s'imposent au même titre que la pensée objective elle-même, en particulier la relation à l'absolu, et, par conséquent, la réalité de l'absolu, sans laquelle cette relation serait un non-sens. Cet Être absolument illimité, dégagé de toute forme limitative, et donc acte pur d'être, dont tous les objets sont des participations ; cet Être, qui est en même temps objet adéquat de l'intelligence et fin dernière de la volonté,

répond bien à l'idée de *Dieu*. Nous pourrions encore l'appeler l' « *Etre par essence* ».

Ou plus brièvement encore : « Les êtres finis ne peuvent être affirmés que dans leur relation à Dieu » (p. 125).

Quant au principe de causalité, il n'est que l'expression de ce rapport de dépendance des êtres finis, vis-à-vis de l'être illimité. Il se formulera exactement dans les termes suivants : « L'être par participation dépend de l'être par essence. Ce qui peut encore s'exprimer de la manière suivante : Ce qui n'est pas intelligible par soi, n'est intelligible que par relation à l'intelligible par soi » (p. 125).

Pour justifier ce principe, le raccourci de la réduction à l'absurde ne paraît pas satisfaisant à l'auteur ; et le voilà engagé dans un long détour qui le fait passer par Dieu. La valeur du principe apparaît, en effet, comme tellement liée à la démonstration de l'existence de Dieu qu'on ne sait plus ce qui est premier : les preuves de l'existence de Dieu « reposent toutes, en effet, sur le principe de causalité, et celui-ci n'est justifié qu'une fois prouvée la réalité de l'absolu » (p. 135).

L'auteur définit lui-même son étude comme un essai « de prouver l'existence de Dieu par la finalité du sujet intelligent » (p. 135, note 1). Le point de départ de la preuve de Dieu et de la justification du principe de causalité est, en effet, dans l'analyse critique de la connaissance objective. Le P. Grégoire se range ainsi aux côtés de cette pléiade d'esprits courageux qui essaient de transposer en philosophie thomiste la preuve augustinienne de Dieu par les conditions d'une pensée à la fois nécessaire et incapable, dans son insuffisance, de s'expliquer à elle-même cette nécessité. La tentative peut-elle être considérée comme réussie ?

Nous ne voudrions soulever ici que deux difficultés :

1. La preuve nous fait-elle vraiment aboutir à Dieu ? Pour notre part, nous ne voyons dans l'être illimité impliqué dans la démarche de notre entendement que l'être indéterminé et vague dans lequel nous concevons tout objet et découpons toute détermination. On saisit bien l'immanence de cet être à tout ce que nous connaissons. Mais où est sa transcendance ? L'être transcendantal serait-il l'être transcendant ?

2. Le principe de causalité, formulé et justifié comme le fait le P. Grégoire, ne réserve-t-il pas la causalité métaphysique à Dieu seul ? L'auteur a bien raison de refuser avec force, en théodicée, la valeur des preuves dites « scientifiques », qui prétendent user de la notion scientifique de causalité et ne peuvent atteindre, par suite, qu'une cause scientifique : un phénomène. Mais de son côté, ne va-t-il pas à l'extrême opposé, et ne risque-t-il pas, avec Malebranche, de dépouiller l'être créé de toute vraie causalité métaphysique ?

Le problème ainsi soulevé mérite, d'ailleurs, considération, car on sait qu'il n'est pas facile de découvrir, dans la nature, une série de deux causes métaphysiques, en acte de causer, actuellement et essentiellement subordonnées, comme l'exigent les voies de saint Thomas. Les métaphores habituelles ne portent pas : comparaison n'est pas raison. Aussi, l'on comprend l'essai tenté par le P. Grégoire d'échapper à l'ordre de la nature — où la causalité

métaphysique n'est pas apparente — pour se réfugier dans l'esprit. Mais il ne nous paraît pas avoir montré avec assez de clarté la causalité divine à l'œuvre dans notre connaissance.

Sur cent autres points, dans cette vaste fresque où tous les problèmes de la théologie naturelle sont touchés, il y aurait à réfléchir. Le livre du P. Grégoire, écrit d'un style incisif et ferme, invite à les repenser avec des exigences accrues de rigueur et d'exactitude.

Fribourg.

Louis Meyer S. M.

Geschichte

Th. Schwegler O. S. B. : Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage mit 6 historischen Karten. — Stans, v. Matt. 1943. 426 SS.

1935 erschien die erste Auflage dieses Buches, 1943 die zweite. Das « Nonum prematur in annum » hat ihm zum Segen gereicht. Nicht nur an Umfang ist es gewachsen, von 288 Seiten auf 426 ; kaum eine Seite ist unverändert geblieben ; der Verfasser konnte eine gründliche Durcharbeit vornehmen. Dankenswert sind die neu beigegebenen Karten, die Verzeichnisse der Klöster, Anstalten usw. und dann das Literaturverzeichnis. Bei *Muschg*, Die Mystik in der Schweiz 1200-1500, hätte die Geistesrichtung des Verfassers mit einem Worte angedeutet werden können. Die Ausführungen des Vorwortes, daß die Darstellung des inneren Lebens der Kirche nicht ausführlicher geboten worden sei, sind berechtigt. Das Buch will doch in erster Linie ein Nachschlagebuch sein, das in aller Kürze das Wichtigste angibt ; wer mehr sucht, soll das angegebene Schrifttum nachschlagen. Ob nicht der Verfasser das Mittelalter noch etwas zu pessimistisch betrachtet ? Bei allen unleugbaren Mißständen, namentlich im Klerus, darf man doch nicht vergessen, daß die Gesellschaft katholisch war und daß auch arge Sünder beim Sterben ihren Frieden mit Gott machten, während heute trotz intensiver seelsorgerlicher Arbeit große Massen sich von der angestammten Kirche abgewandt haben und ihre Gnadenmittel verschmähen.

Ein paar Kleinigkeiten seien angedeutet. S. 96 : Das Studium generale der deutschen Ordensprovinz war in Köln ; in Straßburg war nur ein bedeutendes Studium provinciale. S. 98 : St. Katharina in St. Gallen nahm bereits 1266 neben der Regel des hl. Augustinus die Konstitutionen der Dominikaner an. Heinrich von Egwint stammte wohl nicht aus dem Aargau (S. 104), sondern aus Regensburg, wo er (wie auch in Würzburg) als Lesemeister und Prior nachzuweisen ist. Sollte Arnold der Rote nicht identisch sein mit dem « roten Prior, Prior Rufus », der um 1300 in den Kölner Klosterpredigten (ed. Strauch) vertreten ist ? (S. 104). S. 153 : « Der Konvent in Zürich war für den Abfall reif. » Verf. vergißt den Zwang, der ausgeübt wurde, ebenso, daß der Rat am Vorabend der Kirchenspaltung

die Reform durch den Orden direkt verhinderte. Bei der Darstellung des Jetzerprozesses (S. 151 f.) sind zwar die beiden letzten unpassenden Sätze der ersten Auflage ausgelassen, die sonstige Darstellung aber ist unverändert geblieben. Der einzige Historiker, der die Schuld der Patres behauptet, war Albert Büchi. Er fand gleich bei seinem ersten Auftreten entschiedenen Widerspruch von berufensten Fachleuten, Prälat Kirsch und Prof. Schnürer. Schnürer wies, wie er mir erzählte, darauf hin, daß man nach der Methode Büchis auch alle Aussagen der Hexen, die ihnen auf der Folter erpreßt wurden, annehmen müsse. Übrigens vertritt auch P. Schwegler die Ansicht Schnürers, wenn er S. 108, Zeile 1, schreibt: « der jüdische Arzt Balavigny aus Thonon wurde solange gefoltert, bis er das gewünschte Geständnis ablegte. »

Einer Empfehlung bedarf das Buch nicht, es kommt wirklich einem überall geäußerten Wunsche entgegen.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.

Th. Van Haag S. J.: *Die Apostolische Sukzession in Schweden.* Sonderabdruck aus *Kyrkohistorik* Arsskrift. — Uppsala 1944. 168 SS.

Die Schrift ist unter eigenartigen Umständen entstanden. Der Verfasser, ein deutscher Jesuit, der an der Gregoriana in Rom promovieren wollte, studierte zum Zweck der Vertiefung seiner Forschung in Uppsala. Seine Dissertation wurde, da sie in Deutschland nicht gedruckt werden konnte, in die *Kyrkohistorik* Arsskrift aufgenommen. Ein großes Entgegenkommen, wenn freilich auch die Redaktion ihren Standpunkt gegenüber dem Verfasser wahrte. Wir können nicht im einzelnen die Ausführungen van Haags skizzieren, das würde den Rahmen einer Besprechung im *Divus Thomas* überschreiten.

« Die Bischofsfrage steht nicht am Rand, sondern im Mittelpunkt der Ereignisse, die den Verlauf der Reformation in Schweden bestimmen » (S. 5). Nun hat gerade die Apostolische Sukzession der Bischöfe in Schweden verschiedene Peripetien erlebt: bis 1531 sind die Bischöfe sämtlich katholisch; König Gustav Vasa will den Episkopat aus politischen und finanziellen Gründen ganz vernichten; es gelingt ihm nicht. Mit Laurentius Petri, seit September 1531 Erzbischof von Uppsala, beginnt der Umschwung: obwohl selber — so urteilt van Haag — rechtmäßig geweihter Bischof, vertritt und befördert er die rein lutherische Auffassung vom allgemeinen Priestertum im Gegensatz zum speziellen Priestertum; die katholischen Bischöfe fügen sich dem Druck des Königs, sie hoffen auf eine Änderung der Lage, bis es zu spät ist. Laurentius Petri († 1573) ist die entscheidende Persönlichkeit; er « glaubte wohl selbst nicht daran (an die Apostolische Sukzession der Bischöfe in Schweden), obwohl sie in seiner Person noch existierte. Die religiös-sakramentale Betrachtungsweise, die die Voraussetzung für das Verständnis der Apostolischen Sukzession ist, war längst durch die lutherische Überspitzung des erhabenen Gedankens vom allgemeinen Priestertum ersetzt worden » (S. 97). Am merkwürdigsten ist das Verhalten König Jo-

hanns III. (1569-1592), der einem eigentümlichen Kompromißkatholizismus huldigte und eine Union mit Rom anstrebte.

van Haag leistet eine minuziöse Arbeit, die Schritt für Schritt den Ereignissen folgt und keiner Schwierigkeit aus dem Wege geht. Er faßt sein Urteil so zusammen: « Die materielle Sukzession, das heißt die ununterbrochene Reihenfolge der Handauflegungen, ist unbestreitbar. Ohne dem Urteil der dogmatischen Fachkritik vorgreifen zu wollen, scheint es uns aber, daß schon im 16. Jahrhundert ein innerer Übergang vom katholischen Priestertum zum lutherischen Amt stattfand » (S. 167 f.).

Eine gewisse Ergänzung zu van Haag bildet die Abhandlung von L. M. Dewailly O. P., der s. Z. als katholischer Seelsorger in Stockholm wirkte (*Revue des sciences philosophiques et théologiques* 27 — 1938 — S. 386-426: *L'Eglise Suédoise d'Etat a-t-il gardé la succession apostolique?*). Er geht teilweise mehr von der theologisch-dogmatischen Betrachtungsweise aus, während van Haag nur « den historischen Verlauf der Sukzessionsfrage im 16. Jahrhundert aufdecken will » (S. 167). Im Endurteil stimmt er aber mit van Haag überein. Man wird gegen die Darlegungen der beiden Forscher schwerlich etwas Durchschlagendes vorbringen können.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.

H. Jedin: Katholische Reformation oder Gegenreformation? Ein Versuch zur Klärung der Begriffe. Nebst einer Jubiläumsbetrachtung über das Trienter Konzil. — Luzern, Stocker. 1945. 66 SS.

Der rührige Verlag Josef Stocker bringt diese Arbeit des bekannten Tridentinumsforschers, der heute der beste Kenner dieser Periode ist. Sie ist wohl gedacht als eine Art Einleitung zu dem längst erwarteten großen Werke Jedins über das Trienter Konzil, das uns zum ersten Male eine wissenschaftliche moderne Darstellung bieten soll, geschöpft aus umfassender Kenntnis der Quellen.

Die Antwort auf die Frage, die im Titel der Schrift ausgesprochen ist, gibt der Verfasser S. 38: « Es darf nicht heißen: Katholische Reformation (Reform) *oder* Gegenreformation, sondern es muß heißen katholische Reformation (Reform) *und* Gegenreformation ... Die katholische Reform ist grundgelegt in der Selbstreform der Glieder während des späten Mittelalters, gewachsen unter dem Druck des Abfalls, zum Siege gelangt durch die Eroberung des Papsttums, die Veranstaltung und Durchführung des Konzils von Trient ... In der kath. Reform werden die Kräfte aufgespeichert, die sich in der Gegenreformation entladen. » Diese Stelle diene gleichzeitig als Probe der prägnanten Schreibweise Jedins.

Der zweite Teil der Schrift ist ein gedankenreicher Aufsatz über die allseitige Bedeutung des Trienter Konzils: das Trienter Konzil ist nicht mehr Mittelalter, aber die Neuzeit ist noch nicht da, das Konzil steht zwischen den Zeiten; die Kirche ist notwendig antiprottestantisch geworden (S. 62 f.). Trient ist « ein Wendepunkt, der in der Geschichte der Kirche

nicht viel weniger bedeutet als die Entdeckungen des Kopernikus und Galilei für das naturwissenschaftliche Weltbild » (S. 59).

Wem es um die tiefere Erfassung der Zusammenhänge von Reformation und Spätmittelalter zu tun ist, wird die Schrift mit Genuß lesen. Dazu ist eine reiche Literatur vermerkt, die heute in dieser Vollständigkeit nicht überall zu erreichen ist.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.

J. Gallén : La province de Dacie de l'Ordre des Frères Prêcheurs. I. Histoire générale jusqu'au Grand Schisme (Institutum Historicum FF. Praed. Romae ad S. Sabinae. Dissertationes historicae, fasc. XII). — Helsingfors 1946. xxxii-288 SS. Dazu 10 Tafeln und 3 Karten.

Die Dominikanerprovinz Dacia umfaßte Dänemark, Norwegen, Schweden, Finnland und das unter dänischer Oberhoheit stehende Estland. Die politische und kulturelle Lage war in diesen fünf Ländern verschieden. Es ist nun nicht leicht, eine Geschichte dieser Provinz zu schreiben. Ordenschroniken fehlen; mit den Bibliotheken und Archiven dieser Klöster hat die lutherische Reformation gründlich aufgeräumt. So ist eine eigentliche geschichtliche Darstellung so gut wie unmöglich. Man muß versuchen, aus verstreuten Notizen ein mosaikartiges Ganzes herzustellen — und das ist Gallén, einem geborenen Finnländer, gut gelungen. Die Liste der benutzten Literatur ist eindrucksvoll (S. xii-xxii). Es zeigt sich da der große Vorteil, daß ein einheimischer Fachhistoriker den Gegenstand behandelt; er ist am besten in der Lage, die Quellen zu kennen und die Tatsachen aus eigener Anschauung zu beurteilen, während ein Fremder zu leicht falsche Auffassungen in die Nachrichten hineinbringen würde.

Gallén grenzt drei Perioden ab: *Fondation et premier développement* (1219-1261); *Epanouissement* (1261-1315/20); *Exubérance et déclin* (1315/20 bis 1378). Zuerst werden die Provinziale der betreffenden Periode geschildert, soweit die dürftigen Nachrichten es gestatten, dann die Ausbreitung des Ordens und seine äußere Geschichte in den 5 Ländern gezeichnet. Die Glanzzeit ist natürlich die 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts: die Zeit des Provinzials Augustinus de Dacia, des Petrus de Gotlandia (Dacia) und des Erzbischofs Israel Erlandi O. P. Die Avignoner Zeit ist die Periode, da eine Reihe skandinavischer Dominikaner als Pönitentiare am päpstlichen Hofe amten und später auf Bischofssitze in der Heimat erhoben werden. Die Lage des Ordens war in den 5 Ländern verschieden: bis 1261 befanden sich schon 11 oder 12 Klöster in Dänemark, darunter in allen Bischofsstädten, 8 in Schweden und Finnland, 3 in Norwegen. Keine Klöster des Ordens gab es in Island, auf den Färöer und in Grönland, trotz gegenteiliger Behauptungen (vgl. Kirchenlexikon 5, 1282). In Norwegen fanden die Dominikaner wie auch die Minoriten starken Widerspruch (S. 23), in Schweden zunächst eine kühle Aufnahme, die aber bald in das Gegenteil umschlug. In Dänemark erreichte der Orden, trotz seiner starken Verbreitung, keine Bedeutung wie in Schweden. Gallén sucht als Historiker die tieferen Gründe

für diese Verschiedenheit festzustellen. Am einflußreichsten wurden die Dominikaner in Finnland : « Les Frères Prêcheurs exercèrent une influence dominante sur la vie spirituelle de Finlande. Pendant un siècle et demi ils constituèrent le seul ordre religieux dans le pays. Leur collaboration avec le clergé séculier était harmonieuse, le plus beau témoignage en reste le fait que le diocèse finlandais au XIV^e siècle adopta la liturgie dominicaine. Ainsi, parmi les pays du Nord, la Finlande devenait par préférence le pays de saint Dominique » (S. 57).

Der vorliegende Band behandelt nur die Zeit bis zum Ausbruch des großen Schismas (1378). Der zweite Band, der bereits zum großen Teil im Manuskript abgeschlossen ist, wird die Darstellung bis zum Untergang der Provinz durch die lutherische Reformation fortführen und zugleich das innere Leben und die apostolische Tätigkeit schildern. Gallén hat bereits im Archivum O. P. V einiges über die schriftstellerische Tätigkeit gebracht. Ich bin gespannt, wie er uns zeigen wird, wie die nordische Kirche und mit ihr der Orden so relativ schnell zugrunde gehen konnten.

Freiburg.

Gabriel M. Löhr O. P.