

ließe sich hinweisen etwa auf das neue christliche Lebensgefühl in der sich bildenden jugendlichen romanisch-germanischen Völkergemeinschaft. Was da heute zumal in Deutschland an Fragen aufgeworfen wird: wie erging es der Volksseele bei dieser Begegnung und Durchdringung mit dem Christentum, wie aber wurden auch Christentum und Kirche von dieser Begegnung beeinflusst: diese Frage ist trotz ihrer oft abschreckend und beschämend unwissenschaftlichen Behandlung doch allen Ernstes wert. Ähnlich verhält es sich mit der christlichen Kunst der Zeit, mit den Anfängen einer abendländischen Bildung innerhalb des Kirchenraumes. Sehr zu beachten wären auch die Ansätze der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, die für das MA, aber auch für die mittelalterliche Kirche so entscheidend wurden. Das Werden des Feudalwesens ist nicht nur ein Thema der Profangeschichte und das Eigenkirchenwesen war auf lange Zeit für die Kirche Lebensform und Schicksal zugleich. Aber vielleicht würde der Verf. antworten, daß das außerhalb seines Zieles liege: es genüge ihm, die Grundlage fest zu legen, von der aus diese weiteren Ziele recht gesehen und dann allgemach auch in Angriff genommen werden können. Und vielleicht hat er recht.

E. Böminghaus S. J.

Skydsgaard, K. E., *Metafysik og Tro. En dogmatisk Studie i nyere Thomisme* (Metaphysik und Glaube. Eine dogmatische Studie in neuerem Thomismus). gr. 8^o (316 S.) Kopenhagen 1937, Busck.

Die Arbeit wurde sowohl bei der Disputation an der Universität wie in den Besprechungen der Presse als ein Wendepunkt im Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Theologie in Dänemark, als ein Werk von kirchengeschichtlicher Bedeutung für den Norden bezeichnet. War es doch zum erstenmal, daß ein lutherischer Theologe hier zu Land sich die Mühe gegeben hatte, zu den genuinen Quellen katholischen Denkens zu gehen, d. h. Thomas v. Aquin und die Renaissance seiner Gedanken im neueren Thomismus zum Gegenstand einer Spezialstudie zu machen. S. hat das mit großer Gründlichkeit und geradezu liebevoller Einfühlung getan. Seine Arbeit beruht nicht bloß auf gewissenhaftem Studium der einschlägigen Literatur, sondern ebenso sehr auf persönlichem Kontakt mit Vertretern des neueren Thomismus, zu denen er auf Auslandsreisen, besonders durch einen Studienaufenthalt in Freiburg-Schweiz in Fühlung trat. Fast könnte man sagen, der Thomismus habe es dem lutherischen Theologen angetan. Thomas von Aquin ist für S. „das leuchtende Gestirn der katholischen Theologie“. Auf Schritt und Tritt kommt die Anerkennung des Verf. zum Ausdruck, nicht gerade in direkten Lobeserhebungen, als vielmehr durch vorurteilsloses, verständnisvolles Hervorheben der großen Gedanken des Aquinaten.

Der Titel „Studie in neuerem Thomismus“ ist indes nicht so zu verstehen, als ob darin bloß die thomistische Philosophie und Theologie zu Worte käme, und nicht auch der lutherische Theologe. Denn die Schrift ist ebenso sehr eine kritische Auseinandersetzung vom protestantischen Standpunkt aus. Es dreht sich um eine grundverschiedene Auffassung der Offenbarung Gottes an den Menschen: die thomistisch-katholische und die reformatorisch-protestantische. Den sog. Neuprotestantismus, Kants und Schleiermachers Subjektivismus, lehnt S. ab. „Die Fragen, die von dieser Seite an die katholische Theologie gestellt wurden, konnte diese letzten Endes nicht ernst nehmen. Wenn die katholische Kirche sich an-

geklagt sah, daß sie eine unpersönliche Autoritätsreligion oder eine mystische Sakramentsreligion sei, brauchte sie sich nicht getroffen zu fühlen ... Diese Waffen waren nicht die der Reformatoren. Von der Barthianschen Theologie her hat indes der Katholizismus eine Frage gehört, die Antwort erheischt. Die Frage lautet, scharf formuliert von einem katholischen Theologen: Wird in der katholischen Kirche wirklich und wahrhaftig Gott die Ehre gegeben?“ (17).

Nicht weniger abfällig wie über den Neuprottestantismus urteilt S. über die nach-tridentinische „molinistische, jesuitische“ Theologie. Er folgt hier K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, namentlich in der Ablehnung der rationalen Apologetik. Die Antwort auf Eschweilers Angriffe, die H. Lange in dieser Zeitschrift 1 (1926) 436 ff. und J. Stufler in ZKathTheol 1926/27 gegeben haben, sind leider nicht berücksichtigt.

S. will also Katholizismus und Protestantismus nur in ihrer „klassischen“ Form, also nur den thomistischen und reformatorischen (Barth.) Standpunkt gelten lassen. Katholizismus ist ihm die *theologia gloriae*, die *speculatio majestatis*, der Glaube an das *gratia perficit naturam* durch Teilnahme an Gottes Natur und *visio beatifica*. „Die tiefste Intention des Thomismus ist zu *sehen* — bis zum Schauen des dreieinigen Gottes. Die Schlußfolgerung dieses Glaubens ist die Mystik, das immer tiefer erkennende Vordringen in das Mysterium der Gottheit, die immer innigere Vereinigung mit Gott in seinem dreieinigen Dasein. Die Glaubensintention Luthers dagegen ist zu *hören*, nämlich das Wort Gottes an den Sünder. Diese Lehre vom Wort ist Schutzmittel gegen jede Art von Gottspekulation und Dreieinigkeitsmystik. Wo der Thomismus sagt *Sein* und das Christentum in der Teilhaftigkeit mit der göttlichen Natur bestehen läßt, sagen die Reformatoren *Wort* und lassen das Christentum bestehen in Verkündigung und des Menschen Hören auf das Wort von Gnade in Christus“ (153). Für den sündigen Menschen kommt also kein anderes Gottesverhältnis in Betracht als eben das des Sünders. Mit Barth lehnt S. die *analogia entis* als „Erfindung des Antichrists“ ab. Für diesen reformatorischen Standpunkt beansprucht er die Bezeichnung *theologia crucis*.

Man darf wohl sagen, daß bei dieser Auseinandersetzung die katholische Theologie trotz aller Verschiedenheit besser abschneidet als die der Reformatoren. Die erstere ist nicht bloß — wie es dem Titel der Abhandlung entspricht — eingehender, sondern auch überzeugender dargestellt, so daß man den Verf. sogar als Krypto-Thomisten bezeichnet hat. Auch wo S. gegen die thomistische Auffassung Stellung nimmt, vermeidet er jegliche Polemik. Er will „eine Aussprache, die ebenso fern vom konfessionellen Frieden liegt wie vom theologischen Streit, eine Auseinandersetzung, bei der beide Partner sich im Kampf für die Wahrheit vereint wissen.“

Ob S. Disputation die beiden Konfessionen einander näher gebracht hat? In seinen abschließenden Worten sprach er von „dem klaffenden Abgrund der Glaubensspaltung, vor dem wir auch heute noch stehen“. Selbst wenn S., wie er sich ausdrückte, dem katholischen Opponenten *ex auditorio* „eine freundschaftliche Hand über die trennende Kluft reichte“, war das nicht als theologische Annäherung gemeint. Trotzdem dürfte die Disputation ein positives Resultat gebracht haben. Es ist jetzt Klarheit geschaffen — nicht bloß über das theologische Wollen des Protestantismus — sondern vor allem und hier im Norden zum ersten Mal über das wahre

Wesen des Katholizismus. S. hat es sich selbst zur Aufgabe gemacht und es zugleich eindringlich als „Aufgabe für jede künftige Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche bezeichnet, den Katholizismus so zu verstehen, wie er sich selbst versteht“. Darin liegt der Hauptgewinn dieses „großen Tages“ an der Kopenhagener Universität, wie man den 7. Oktober 1937 genannt hat. S. hat der nordischen Theologie das wahre Antlitz der katholischen Kirche gezeigt. Möge sie darin die Züge der Mutter erkennen.

A. Menzinger S. J.

Blondel, M., *L'Action*. 2 Bde. 8^o (492 u. 557 S.) Paris 1936/1937, Alcan. je Fr 60.—

Der erste Bd. hat als Nebentitel: *Le problème des causes secondes et le pur agir*. Er will eine allgemeine Metaphysik der actio bieten in ihrer ganzen umfassenden Bedeutung. Es ist in Wirklichkeit ein ganz neues Werk, das in der berühmten Doktorthese gleichen Titels (1893) kein Gegenstück hat. Der Aufbau der Untersuchung hat große Ähnlichkeit mit dem des früheren Werkes *L'Etre et les êtres* (vgl. Schol 12 [1937] 104). Der 1. Teil, *exploration ascendante*, sucht die Antwort auf die Frage: Wo finden wir den Begriff der actio in seiner Reinheit verwirklicht, d. h. als reine Initiative, ohne Passivität? In den materiellen „Wirkursachen“ wiegt bei weitem die Passivität vor. Eine gewisse Tätigkeit ist ihnen nicht abzusprechen; aber es ist in ihnen keine Initiative, keine „autochthone Aktivität“. Diese finden wir im geistigen Wirken des Menschen, in den bewußten und freien actus humani (nicht bloß actus hominis!), und zwar mit wachsender Vollkommenheit in deren verschiedenen Stufen: Wirken auf die Materie; Tätigkeit des Menschen auf sich selbst, beschauende Tätigkeit. Diese Passivität auf allen Seinsstufen, verbunden mit der steigenden Aktivität, drängt das Problem und die Bejahung des actus purus auf. — Der 2. Teil, *mystère du pur agir*, untersucht diesen Begriff des actus purus: reine Tätigkeit, ewiges Zeugen, zugleich notwendigerweise unerschaffene Liebe, persönliche immanente Beziehungen. Diese Ausführungen, die allerdings nicht zu den klarsten des Buches gehören, weisen schon von der Philosophie aus auf das Geheimnis der Trinität hin und stehen, ohne philosophisch das Geheimnis ergründen oder beweisen zu wollen, doch gewissermaßen in seinem Lichte. B. behandelt dann die Frage: Wie kann der actus purus frei, ohne jede Passivität, Schöpfer und Ziel endlicher Wesen sein, die ihm ihre Tätigkeit verdanken und zugleich für sich und für Gott existieren? Welches ist die Haltung, die den geistigen Wesen zu Gott hin zukommt? — Der 3. Teil, *accessions des causes secondes à la cause première*, untersucht das Verhältnis der geschaffenen Wirkursachen zum actus primus. Schon in den materiellen, leblosen Wesen ist, trotz aller Passivität, ein Tätigkeitsprinzip, „une ébauche d'action“. Dies ist nur möglich, weil in ihnen schon virtuelle Geistigkeit ist, ein gleichsam materialisierter Gedanke, der hinweist auf einen lebendigen und wirkenden Gedanken. Diese Teilnahme am geistigen Wirken erscheint schon klarer in der Spontanität der lebenden Wesen, viel mehr noch in den geistigen Geschöpfen, die frei und bewußt an ihrem eigenen Geschick mitwirken. Dieser Aufstieg des Tätigkeitsprinzips sowie die Vorbereitung jeder höheren Stufe durch die untere, diese Solidarität aller Wirkursachen des Universums weisen hin auf Gott, dessen Tätigkeit allen geschaffenen Ursachen in ihrer Vielfältigkeit die aufsteigende Einheit gibt. Da drängt sich zum Schluß die Frage auf: „Ist es nicht möglich, ist es nicht sogar verpflichtend, danach