

katholischer Seite so Ausgezeichnetes geschrieben worden, daß es nur Wunder nehmen kann, wenn der Verfasser Matth. und Luk. einfach beiseite schiebt. Er hat sich eben zu stark von dem Vorherrschenden der liturgischen Gedanken erfassen lassen. Ich weise als Beispiel hin auf die Erklärung des Markusberichtes S. 219 ff. Damit wird L. unsern Geschichtsquellen nicht gerecht. Eine größere Beachtung von Matth. und Luk. hätte wohl auch schon im ersten Teil hie und da abgehalten, eine „Abhängigkeit“ der Liturgien untereinander festzustellen.

Nur diese zu starke „liturgische Einstellung“ dürfte den Verfasser zu dem auch von protestantischer Seite (vgl. Theol. Literaturzeitung 1927, Heft 7) abgelehnten Schlußergebnis haben gelangen lassen: Im Anfang war das Herrenmahl nichts anderes als „die alte Tischgemeinschaft, die unter dem historischen Christus begonnen hatte und nun mit dem Erhöhten fortgesetzt wurde“. Später sei dieses Mahl auf Grund naheliegender Analogien als Opfermahl aufgefaßt worden, dem nach alttestamentlichem Vorbild auch eine sühnende Kraft zugeschrieben wurde. Daneben glaubt L. schon in den Paulusbriefen noch eine andere Art vorzufinden: Das Herrenmahl knüpft nicht an die gewöhnliche Tischgemeinschaft mit Christus an, sondern an das letzte Abendmahl. Wie der Heiland damals andeutete, daß er für das Volk sterben werde, so „gedenkt auch bei der Nachbildung jenes Mahles die Gemeinde dieser Todesweissagung und der Erfüllung“. Später wird das Mahl als Analogon hellenistischer Gedächtnismahle an große Tote auch als Opfermahl empfunden, „in dessen Elementen himmlische Kräfte wohnen. . . Die einfache Tischgemeinschaft der Urzeit wird zur mystischen Koinonia. Die Elemente werden Träger des Pneuma, das in feierlichem Segen in sie hineingerufen wird, damit es seine mystisch einigende Wirkung an der Gemeinde vollbringe und sie mit heiligem Geiste fülle“ (252). — Für weitere Einzelheiten sei verwiesen auf die Miscelle von O. Casel O. S. B. (Jahrb. für Liturgiewissenschaft 1926, 209 ff.), sowie auf die Besprechungen von Jungmann S. J. (ZKathTh 1927, Heft 4) und A. Merk S. J. (Bibl 1928, Heft 2). H. Weisweiler S. J.

Vermeersch, Arthur, S. J.: *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*. Tom. I: *Theologia fundamentalis*. 8° (XVII et 511); Tom. IV: *De castitate et vitii oppositis, cum parte morali de sponsalibus et matrimonio*. 8° (VII et 149). Altera editio auctior et emendatior. Romae 1926, Universitas Gregoriana.

Eine eingehendere Besprechung des ganzen Werkes wurde im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift geboten (115 ff.). Was dort über die Anlage und Vorzüge des Werkes gesagt worden ist, braucht nicht wiederholt zu werden. Die vorliegende zweite Auflage des 1. und 4. Bandes weist eine Reihe von Erweiterungen und Verbesserungen auf (so u. a. einen beachtenswerten Ausbau des Sachweisers im 1. Band; eine umfangreichere Angabe des hauptsächlichsten moraltheologischen Schrifttums als Anhang zum 4. Band); im wesentlichen ist aber an der Anlage und dem Inhalt des Werkes nichts geändert.

Die erweiterte Darstellung der Frage über ein unter Sünde verpflichtendes Streben nach Vollkommenheit und der strengen Pflicht, bei einer sicher feststehenden „Einladung“ zu dem an sich nicht pflichtmäßigen sittlich Vollkommeneren dieses zu wählen (411 ff.), wird man mit Interesse lesen, zumal diese Frage in jüngster Zeit wiederholt Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung gewesen ist. Indessen dürften die Beweise des Verfassers auch in ihrer jetzigen Form nicht genügen, seine These von der Pflichtmäßigkeit einer solchen Wahl darzutun. V. glaubt, daß die Wahl des geringeren Guten ohne irgend eine sittliche Verkehrtheit des Willens nicht erfolgen könne („arbitramur . . . huiusmodi electioni misceri inordinatum affectum cui non potest sine peccato concedi“). Als Gründe werden, wie in der ersten Auflage, angeführt, daß die Wahl des sittlich weniger Guten einen

Verstoß bedeute 1. gegen die Gott geschuldete Ehrfurcht, Dankbarkeit, Hoffnung; 2. gegen die geordnete Selbstliebe, weil der Mensch sich dadurch eines höheren Grades der Seligkeit beraube; 3. gegen die pflichtmäßige Klugheit. Was ich demgegenüber schon früher im „Gregorianum“ 5 (1924) 102—106 ausgeführt habe, scheint mir durch die neuere Fassung der Sache im vorliegenden Band nicht entkräftet. Meine Ausstellung galt nicht dem minder vollkommenen Objekt, in sich genommen, sondern der These des Verfassers, daß die Wahl dieses weniger Vollkommenen schon deshalb als Sünde bezeichnet werden müsse, weil sie eben diese, und nicht die Wahl des Vollkommeneren ist, oder, um die Worte des Verfassers zu gebrauchen, weil sie einen Verstoß darstellt gegen die „obligatio individualis sequendi quod est clarissime melius (das bedeutet das „ratione sui“ in meinen damaligen Ausführungen). Was den andern Punkt angeht, den der Verfasser jetzt besonders betont, es lasse sich kein vernünftiger Grund anführen, warum man im Vergleich zu dem „maius bonum“ das „minus bonum“ wähle, ein solcher Grund müsse aber angeführt werden, wenn die Wahl erlaubt sein solle, so dürfte hier stillschweigend eine nicht bewiesene Voraussetzung gemacht sein, daß nämlich bei einer solchen Wahl notwendig ein positiver Akt bezüglich des „maius bonum“ (oder genauer ausgedrückt: bezüglich des „minus bonum“ in seiner Beziehung zum „maius bonum“) überhaupt erfolgen müsse. Zu dem Satze des Verfassers: „Sed in casu concreto ratio etiam reddenda est cur minus bonum anteponas maiori“, wäre wohl zu sagen: „Nego suppositum“, oder auch: „Wenn ein positiver Akt bezügl. dieses ‚Bonum‘ gesetzt wird, ja; wenn das nicht geschieht, nein.“ — Indes ist es nicht meine Absicht, nochmals näher auf die ganze Frage einzugehen; zumal die sachliche Seite derselben hier schon wiederholt berührt worden ist (Schol. 1 [1926] 627 Nr. 437 über den Artikel von „Ranwez“; nicht Ramirez) und die Gefahr besteht, daß der Frage eine Bedeutung beigelegt wird, die sie nicht hat. Wenn jeder einzelne all das tut, was ihm sonst an negativen und positiven Pflichten zu tun obliegt und wo bezüglich seiner „Pflicht im eigentlichen Sinn“ kein Zweifel besteht, so ist es mit der Gesamtheit und jedem einzelnen gut bestellt, unabhängig von der Stellung, die in der gegenwärtigen Streitfrage eingenommen wird (s. Schol. 1 [1926] 316 Nr. 257).

Was im 1. Band Seite 8 über den Unterschied zwischen natürlicher „Ethik“ und katholischer „Moraltheologie“ und später Seite 13 über die „fontes theologiae moralis“ gesagt wird, ist sehr zu begrüßen. Wenn die Moraltheologie sich tatsächlich wieder mehr darauf besinnt, daß sie zur Ordnung der Übernatur gehört und daß sie deshalb bei ihrer Beweisführung mit Recht und Pflicht den Schwerpunkt in die aus den „Fontes theologici“ geschöpften Beweismomente verlegt, werden die moraltheologischen Werke etwas mehr das Gepräge einer bloßen „Ethik“ verlieren. Außerdem werden diese positiven theologischen Argumente in vielen grundlegenden Fragen des sittlichen Lebens eine größere Sicherheit und Beruhigung geben als bloß natürliche und spekulative Argumente, denen eine gewandte Dialektik immer noch Bedenken und Schwierigkeiten wird entgegenhalten können. Der Lehrautorität der Kirche bringt der Katholik mit Recht ein größeres Vertrauen und Verständnis entgegen als dem bloßen Scharfsinn der Ethiker, und diese Autorität ist zudem geeignet und berechtigt, weiteren Einreden ein Ende zu machen. — Mit Rücksicht sodann auf manche neuzeitlichen Einwände und Schlagwörter wäre es zu begrüßen, wenn im Traktat „De legibus“ (etwa in dem Abschnitt „De legis notionē“ (146 ff.) oder „De lege naturali“ (229) vom moraltheologischen Standpunkt in wissenschaftlich ernster Form zu einigen bisher kaum berührten Punkten der Gesetzes- und Gewissenslehre Stellung genommen würde. Erwähnt sei z. B. das Wort vom Gesetz der Freiheit der Kinder Gottes oder vom Gesetz der Liebe, die allein das religiös-sittliche Leben des Neuen Bundes bestimmen sollen,

zu denen aber, wie man behauptet, die katholische Moral und die moral-theologischen Werke in offenem Widerspruch stehen. — Oder der andere Einwand von der bloß negativen Natur und der innern „Ohnwertigkeit“ des Gesetzes: jedes Gesetz, einschließlich des Naturgesetzes, sei an sich eine Verstarrung im Gegensatz zum Fluß des Lebens, eine Hemmung im Gegensatz zur Entfaltung; der edle Geist-Mensch habe in sich ein vollkommeneres Maß und benötige selbst des Naturgesetzes nicht; ja ihm könne seiner gehobenen Seelenhaltung entsprechend in einer übergesetzlichen sittlichen Wertwelt gut sein, was die (sog. natürliche) Gesetzeswelt unsittlich nennt. — Entsprechend wäre vielleicht die heute überall kolportierte „Suprematie des subjektiven Gewissens“ eingehender zu behandeln und schärfer zu umschreiben, da sie meist einseitig dargestellt und hinter die praktisch viel notwendigere Pflicht der richtigen Gewissensbildung und der Unterordnung des eigenen Gewissensurteils unter das überlegene Urteil der von Gott gesetzten kirchlichen Autorität zurückgestellt wird. — Nach einer andern Hinsicht müßte der gewöhnlichen Einteilung (365 ff.) heute wohl ein Wort beigefügt werden über den Begriff und die Wertung des „weiten“ und „engen“ Gewissens, das sich nicht deckt mit einem „laxen“ bzw. „ängstlichen“, wenn die Ausdrücke zuweilen auch als gleichbedeutend gebraucht werden. Unter „Enge“ des Gewissens (im Unterschied von „Ängstlichkeit“ des Gewissens) wird die mangelnde Fähigkeit verstanden, bei Bildung des sittlichen Urteils und Entschlusses den Einzelfall nicht nur richtig unter das unmittelbar zur Anwendung kommende Spezialgesetz, sondern zugleich unter die allgemeineren übergeordneten Grundsätze und so in den größeren Zusammenhängen zu fassen, die für den Sinn und die Anwendung der Einzelschrift bestimmend sind. Ein entsprechend verstandenes „weites“ Gewissen schließt die Treue in Beobachtung kleiner Vorschriften nicht nur nicht aus, sondern fordert sie geradezu, weil diese Treue aus den letzten und allgemeinsten sittlichen Normen heraus gefordert werden muß und wird (s. Luk. 16, 10). — Eine Erörterung dieser heute drängenden Einzelfragen aus der Feder des wegen seines Wissens und seiner Erfahrung von allen hochgeschätzten Verfassers wäre sehr zu begrüßen; zumal die Verhältnisse viele nötigen, bezüglich dieser Fragen andern Rede und Antwort zu stehen. — Was (4. Bd., Nr. 56, 3. Abs.) über die „copula dimidiata“ gesagt wird, dürfte nach der Seite der tatsächlichen Voraussetzungen nicht ganz der Wirklichkeit entsprechen. Der Tatbestand, der der Kollektivanfrage des holländischen Episkopates und der entsprechenden Antwort des S. Officium zu Grunde liegt, geht wohl nicht so weit, als es Vermeersch a. a. O. anzunehmen scheint. Infolgedessen ist nicht ersichtlich, ob er die in der ersten Auflage (S. 55, Nr. 56) vorgetragene Ansicht: „modus iste studiosae electus culpam venialem non excedit“, beibehalten oder abgeändert hat. — Im übrigen ist dem ausgezeichneten Werk auch für die Zukunft weiteste Verbreitung zu wünschen. F. Hürth S. J.

Garrigou-Lagrange, Réginald O. P., *Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*. Cinquième édition. 2 vol. kl. 8° (XIV u. 418 S., 419—776 u. [140] S.) Saint-Maximin (Var) (ohne Jahreszahl) Editions de la Vie Spirituelle. — Dasselbe deutsch: *Mystik und christliche Vollendung*. Autorisierte Wiedergabe (Aus Gottes Reich. Veröffentlichungen des Katholischen Akademiker-Verbandes, hrsg. von Franz Xaver Münch). kl. 4° (XIX u. 554 S.) Augsburg 1927, Haas u. Grabherr. Geb. M 15.—

Ein doppeltes Ziel hat sich der in theologischen Kreisen weit bekannte Verfasser gesteckt: das Wesen der Beschauung genau zu präzisieren und den Beruf aller Christen zu ihr zu verteidigen. — Nach Gegenüberstellung der beschreibenden und deduktiven Methode der mystischen Theologie und nach Zurückweisung der Trennung von Ascese und Mystik als nicht der