

gleiche körperliche Kasteiung geübt hätten, würde das doch der ganzen Persönlichkeit wegen vollständig Verschiedenes bedeuten.

Weiterhin hat sich Sch. zu sehr durch die Freudschen Begriffe der Verdrängung und Sublimierung blenden lassen. Im zweiten Teil, wo er von den Wirkungen der Aszese spricht, teilt er sie nach diesem Schema ein. Das Sexuelle wird in zahlreichen Fällen ins Unbewußte verdrängt, von wo es dann in anderer Form wieder ins Bewußtsein tritt: als Versuchungen, Visionen, d. i. Halluzinationen verdrängter Sexualwünsche, Regression in infantile Stadien, Perversionen, Sado-Masochismus, Narzissismus, Introversion, Autismus, kurz, die Wirkungen sind in zahlreichen Fällen wesentlich dieselben, die oben als Ursachen angegeben wurden. — Nachdem Sch. so einen großen Teil der Aszese der sexuellen Psychopathologie zugeordnet hat (155), gibt er der Sublimierung noch einen gewissen Raum. Allerdings, auch wo sie erstrebt wird, mißlinge sie noch zum Teil vollständig oder sie sei nur eine scheinbare: Sexualität unter dem Deckmantel der Religiosität. Aber es gebe doch eine echte Sublimierung in der Form der künstlerischen, wissenschaftlichen, sozialen Betätigung. Sch. weist energisch den Vorwurf zurück, damit die höchsten Funktionen auf Sexualität reduzieren zu wollen (160). Wenn das aber nicht gemeint ist — und es wäre wirklich ein Widersinn, Geistiges auf Triebhaftes oder gar Materielles zu reduzieren —, was bedeutet dann Sublimierung? Sch. drückt sich so aus: Richten der Energie des verdrängten primären Trieblebens auf höhere Ziele (156). Nur darf man dann nicht übersehen, daß so von der „Sublimierung“ nichts übrig bleibt als die nie in Zweifel gezogene Tatsache, daß der Mensch als geistig-sinnliches Wesen auch zu seinen höchsten Akten der animalischen Energie bedarf, weil auch diese nie rein geistig, sondern immer geistig-sinnlich sind. Diese Wahrheit zu finden, bedurfte es keines Freud. Trotz dieser prinzipiellen Einschränkung macht übrigens doch die ganze Aszese und Mystik, wie Sch. sie in zahlreichen Beispielen schildert, den abstoßenden Eindruck eines groben oder verfeinerten Sexualprozesses.

Wenn das, was das besprochene Werk bietet, als Ergebnis erster wissenschaftlicher Forschung vorgelegt wird, dann hat diese Wissenschaft erwiesen, daß ihr die vorwissenschaftlichen und außerpsychologischen Grundlagen der Psychologie und die Psychologie selbst in weitem Maße fehlen. Äußere Ähnlichkeiten sind gelegentlich vorhanden, psychologische und moralische Defekte lassen Übergänge zu Tage treten, aber in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird dem natürlichen Denken ebenso wie dem wissenschaftlich geschulten der tiefgehende Unterschied echter Aszese und Mystik von Sexualität sonnenklar sein und bleiben. Wenn der Psychoanalyse dieser klare Blick fehlt, dann kann man sich schwer des Eindrucks erwehren, bei ihr sei die Wahrheit zum Wahn geworden, und man kann es nur bedauern, daß überhaupt ernste Wissenschaft sich mit diesen ihren Ergebnissen auseinandersetzen muß.

E. Raitz v. Frentz S. J.

Vermeersch, Arth., S. J., *Theologiae Moralis principia — responsa — consilia*. Tom. II: *De virtutum exercitatione*. 2. edit. 8° (XVI u. 706 S.) Brugis 1928, Ch. Beyaert.

Bezüglich der Anlage und der Eigenart des ganzen Werkes sei auf die Besprechung der ersten Auflage verwiesen (Schol 1 [1926] 115). Der vorliegende Band handelt „*De virtutibus theologicis*“ (1. Teil) und „*De virtutibus moralibus*“ (2. Teil). Sachlich sind eine Reihe Veränderungen und Erweiterungen vorgenommen worden; die eine oder andere Änderung indes, die man vielleicht gewünscht hätte, ist nicht erfolgt, so z. B. rücksichtlich der Zuteilung der verschiedenen positiven Rechte zu bestimmten Rechtskreisen (n. 339), die in der oben erwähnten Besprechung bereits beanstandet wurde. Auch unter Zugrundelegung des vom Verfasser angeführten Teilungsprinzips „*spectata potissimum legum natura*“, scheint mir die von ihm vorgenommene Zuteilung nicht zutreffend. — Eine etwas erweiterte Dar-

stellung hat die Erörterung der „haeresis formalis“ (S. 23 ff.) und die Frage der „defectio inculpabilis a fide catholica“ (S. 26 f.) gefunden. Bezüglich der haeresis formalis kommen in weiterem Ausmaß Gedankengänge, die vor allem De Lugo ausgebaut hat, zur Verwendung. Es ist mir nicht klar, warum der Verfasser (S. 23) gegen Schiffini polemisiert, der eine haeresis formalis annimmt, wenn jemand leugnet, eine Wahrheit, die ihm genügend als geoffenbart vorgelegt und erwiesen ist, sei geoffenbart. Der Verfasser sagt: „Etenim is qui firmiter crederet, quod sciret esse revelatum, non erit vere conscius sufficientis propositionis“ (S. 23, Abs. 3). Das ist richtig, wird aber von Schiffini nicht in Abrede gestellt. Der von Schiffini vorausgesetzte Tatbestand handelt nicht von jemandem, „qui firmiter crederet, quod sciret esse revelatum“, sondern meines Erachtens von jemand, der nicht glauben will und aus diesem Willen heraus schon die Vorfrage nach dem „factum revelationis“ negativ beantwortet; also von jemand, „qui non crederet, etsi sciret rem esse revelatam“. Sachlich dürfte Schiffini das gleiche sagen wollen, was der Verfasser S. 24, Abs. 2 und S. 25, Abs. 1 ausführt. Hier unterscheidet er mit Recht zwischen „abstinere eliciendo actum fidei in rem revelatam“ und „positive negare revelationem, quam saltem ut probabilem apprehenderunt“ (S. 24, Abs. 2); eine Unterscheidung, die De Lugo ausführlich erörtert. Indes ist mir der Sinn, den V. dem „negare factum revelationis“ gibt, nicht klar. Wenn das „negare“ nur heißen soll: die Tatsache der Offenbarung in Abrede stellen, obwohl man eingesehen hat, daß sie vernünftigerweise nicht in Abrede gestellt werden kann, dann ist der Sinn zu eng. Eine „infidelitas formalis“ im Sinne des Tridentinum (sess. 6, cap. 15) liegt auch vor, wenn jemand, der das „factum revelationis“ als richtig erkannt hat, dennoch die Annahme der geoffenbarten Wahrheit positiv verweigert. Dieses Verweigern braucht nicht in einem „Leugnen“ zu bestehen; es genügt eine Nichtannahme, wenn sie eine formelle Ablehnung der „auctoritas Dei testantis, qua exigentis positivum assensum“ bedeutet, was geschehen kann, ohne daß Tatsache und absolute Richtigkeit des „testimonium Dei“ irgendwie „geleugnet“ werden. Ein solcher Mensch sagt nicht: „Die geoffenbarte Lehre ist falsch.“ Er sagt (positiv): „Die betreffende Lehre mag richtig sein; aber ich mag mit der „auctoritas Dei testantis“ nichts zu tun haben.“ Das ist meines Erachtens eine „infidelitas formalis“, die den Verlust des „habitus fidei“ nach sich zieht. Ob sie auch eine „haeresis formalis“ im kanonistischen Sinn ist, soll hier nicht erörtert werden.

Was die Streitfrage der „inculpabilis defectio a fide catholica“ angeht, so würde ich eine andere Formulierung des Fragepunktes wählen. V. schreibt: „Defectio a fide catholica suscepta v. g. in baptismo, et subinde conscio modo possessa, potestne accidere sine formalis haeresis peccato, immo sine alia gravi culpa, cui, ut in causa, saltem remota imputetur?“ (S. 26, Abs. 2.). Die Fassung könnte den Gedanken nahelegen, der auch in dem Artikel von Lenoir einseitig betont wurde (s. Schol. 2 [1927] 622), als handle es sich irgendwie unmittelbar um den „habitus infusus fidei“. Dieser ist nicht unmittelbar gemeint, wenn das Vaticanum in dem entscheidenden letzten Abschnitt des cap. 3 von der „agnitio veritatis“, von dem „admirabile lumen“ usw. spricht, zu dem Gott die „errantes“ einführt und in dem er die „fideles“ bewahrt. Das ergibt sich schon daraus, daß das Konzil die Anhänger einer nichtkatholischen, aber christlichen Gemeinschaft zu den „errantes“ zählt, obwohl sie den „habitus infusus fidei“ in der Taufe erhalten haben und ihn auch nicht verlieren, solange sie gutgläubig irren. Die Einführung des „habitus infusus“ in die Streitfrage über den Sinn des Vaticanum kann nur neue Verwirrung schaffen, aber nichts klären. — Außerdem muß der „Personenkreis“ enger umschrieben werden, als es V. tut. Das Conc. Vat. spricht a. a. O. nur von denen, „qui fidei sub Ecclesiae magisterio susceperunt“, d. h., wie aus den Akten sich ergibt, von

solchen, die einmal mit Sicherheit die katholische Kirche als ein „irrefragabile motivum credibilitatis“ erkannt haben. Darum scheiden die „rudes“, von denen der Verfasser S. 27 (drittletzter Abs.) spricht, bei der Erörterung der Streitfrage aus. Im übrigen ist die größere oder kleinere Zahl der „deficientes“ kein Kriterium für oder gegen die Richtigkeit einer bestimmten Deutung der Konzilslehre. — Der Sinn der Worte „non deserens, nisi deseratur“ ist nicht der, den einzelne Verteidiger der sog. „mildern“ Auffassung behaupten; das „deserere“ vonseiten Gottes heißt im Zusammenhang nicht die Entziehung oder Vernichtung des „habitus infusus fidei“, auch nicht notwendig (insofern der Akt der defectio a fide gemeint ist) die Entziehung der heiligmachenden Gnade, sondern das „Nicht-mehr-Bewahren“ in dem objektiven und subjektiven Besitz der Wahrheit, der durch das Bekenntnis und die auch äußere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gegeben ist. Nur diese Sinngabe entspricht dem Zusammenhang. — Dagegen bedeutet das „deserere Deum“ aufseiten des Menschen, aus dem Begriff und nach dem Zusammenhang, eine persönliche schuldhaftige Abkehr von Gott. Eine solche Abkehr vollzieht sich aber nur durch eine „culpa gravis“. — Die beiden Lehren, die eine des Trienter (sess. 6, cap. 15; Denz. 808), die andere des Vatikanischen Konzils (sess. 3, cap. 3; Denz. 1794), bilden gewiß zwei feste Punkte im Streit der Meinungen; aber der Versuch Lenoirs, den auch der Verfasser a. a. O. erwähnt, durch die Lehre des Tridentinum den Sinn des Vaticanum zu Gunsten der bekannten „mildern“ Ansicht festzulegen, muß als verfehlt bezeichnet werden, weil, wie gesagt, das Vaticanum an der entscheidenden Stelle nicht vom „habitus infusus“ als solchem spricht. — In der Beurteilung der praktischen Fälle, die Verfasser andeutet, dürften wohl die meisten ihm zustimmen; aber rücksichtlich der grundsätzlichen Beurteilung der Lehre des Vaticanum glaube ich nicht, daß die Ansicht, der er zuneigt, den Tatsachen und den Akten des Konzils entspricht. Weil es sich um eine Sache von weitestgehender grundsätzlicher Bedeutung handelt, schien es notwendig, auf sie noch einmal ausführlicher zurückzukommen.

Fr. Hürth S. J.

Aertnys, Jos., C. SS. R., *Theologia Moralis, secundum doctrinam S. Alfonsi de Ligorio*; 11. edit., recognita a C. A. Damen, C. SS. R. Tom. I u. II. gr. 8° (I: XX u. 763 S.; II: 821 S.) Taurinorum Augustae 1928, Marietti. Tom. I, lib. it. 40.—; tom. II, lib. it. 40.—.

Es wird allen, die sich in Wissenschaft oder Praxis mit Moralfragen befassen müssen, eine Genugtuung sein, daß das durch seine ruhige Sachlichkeit und gediegene Wissenschaftlichkeit bekannte und hochgeschätzte Werk in neuer Auflage vorliegt. Die etwas veränderte äußere Gestalt des Druckbildes (der Druck in Spalten ist aufgegeben) ist als eine Verbesserung zu begrüßen; auch sonst ist im Druckbild für größere Übersichtlichkeit Sorge getragen. — Die Stoffeinteilung ist im wesentlichen die gleiche wie in den früheren Auflagen. Der erste Band bietet die allgemeine Moral und die Abschnitte über die theologischen Tugenden, über den Dekalog, die Kirchengebote, „De status vitae“; der zweite Band behandelt die Sakramentalmoral und die wichtigsten Teile des kirchlichen Strafrechtes. Ein kurzes Verzeichnis im Anfang des ersten Bandes zählt in knapper Übersicht die wesentlichsten sachlichen Erweiterungen und Abänderungen auf, die die vorliegende Neuauflage enthält. Es handelt sich zum Teil um Fragen, die den modernen Verhältnissen und Problemen entstammen. — Für die Lösung mancher praktischer Fälle wird die Einfügung n. 42 „quaestiones circa circumstantiam effectus“ von besonderer Wichtigkeit sein. — Der Argumentation n. 99 zu Gunsten des Äquiprobabilismus stehen doch, glaube ich, einige Bedenken entgegen. Wenn der Probabilismus die Auffassung vertritt, daß es zulässig sei, der „sententia minus probabilis“ gegen die „magis probabilis“ zu folgen, so muß die Voraussetzung erfüllt sein,