

ligen Geist bekommen. Dies letzte Moment wird besonders betont (3). Lk habe wahrscheinlich Mk mitbenutzt, nicht aber den heutigen Mt, denn Mt und Lk stimmten nur dann in der Reihenfolge der Tatsachen und Worte überein, wenn sie auch mit Mk übereinstimmten, und das käme von der gemeinsamen Quelle M her. — Die Hauptschwierigkeit gegen die Auffassung des Verf. liegt wohl darin, daß man nicht sieht, wie unser heutiger Mt mehr als Mk und Lk als das Evangelium des Apostels Mt angesprochen werden kann, wenn auch ausdrücklich (3) betont wird, in der vorgelegten Erklärung sei die gemeinsame Quelle M wesentlich (sostanzialmente) identisch sowohl mit dem hebr. bzw. aram. Mt, wie auch mit unserem heutigen Mt. Ferner sieht man nicht recht, wie im einzelnen die Geschichtlichkeit gewahrt bleibt, wenn (11) gesagt wird, es sei auch den besten Geschichtsschreibern eigen, nach Wahrscheinlichkeiten zu ergänzen oder gar nach dem, was ihnen als wahrscheinlich gelte. Freilich soll diese Feststellung in ihren Folgerungen dadurch abgeschwächt werden, daß hinzugefügt wird, die heiligen Schriftsteller hätten nach katholischer Lehre in der Auswahl der Umstände einen göttlichen Beistand gehabt (11). — Nach den grundsätzlichen Auseinandersetzungen über die synopt. Frage werden der eigentlichen Synopse ein synopt. Überblick der drei älteren Evangelien und in ähnlicher Weise eine Gegenüberstellung der Samuel-Königsbücher mit der Chronik und Teilen aus Is und Jer, sodann einige Beispiele einer Textsynopse aus diesen Büchern, ferner eine kurze inhaltliche Gegenüberstellung des kanonischen Esdras-Nehem. mit 3. Esdras, und endlich der beiden Machabäerbücher vorausgeschickt. Die eigentliche Synopse folgt im Aufbau meistens der bekannten Synopse von Larfeld, hat aber Mt an erster Stelle. Der Text ist eine möglichst wörtliche Übersetzung der griechischen Textausgabe von Nestle (1928), der auch der beigefügte kritische Apparat entnommen ist, ohne jedoch wie Nestle die Textausgaben anzuführen. Zwischen den einzelnen Abschnitten sind kürzere exegetische Erklärungen eingestreut. Wer auch in der Auffassung über den Ursprung der synopt. Evangelien dem Verf. nicht beistimmen kann, wird doch die sorgfältige und anregende Arbeit anerkennen müssen. Es wäre nur zu wünschen, daß wir auch im Deutschen von katholischer Seite eine ähnliche Arbeit hätten, die sich zudem durch einen gleich niedrig gehaltenen Preis auszeichnete.

B. Brinkmann S. J.

Merkelbach, H. B., O. P., *Summa Theologiae Moralis ad mentem D. Thomae et ad normam Iuris Novi.* gr. 8<sup>o</sup>. Tom. I. De principiis (756 S.); tom. II. De virtutibus moralibus (994 S.) Paris (1931 und 1932), Desclée, De Brouwer et Soc. Franz. Fr 45.— u. 40.—.

Das umfangreiche Handbuch der Moral, dessen beide ersten Bände vorliegen, will nicht nur die notwendigsten Kenntnisse zur praktischen Verwaltung des Bußsakramentes vermitteln; es verfolgt darüber hinaus das Ziel, eine gründliche, streng wissenschaftliche Darstellung der kath. Sittenlehre zu bieten. Zu diesem Zwecke wird (namentlich im ersten Band) eine ausführlichere, philosophische und theologische Beweisführung gebracht, als es sonst in den meisten Lehrbüchern der Moral zu geschehen pflegt. Gedanklich und sprachlich ist die Darstellung durchsichtig und klar; durch genaue Einteilungen und entsprechenden Druck wird (offenbar mit Rücksicht auf die theologischen Vorlesungen, denen das Buch zugrunde gelegt wird) dem Gedächtnis die Arbeit erleichtert;

mitunter sind es allerdings der Ein- und Unterteilungen etwas gar viele, so daß sie auch ein Hindernis werden können. Ähnlich wie das dreibändige Lehrbuch Prümmers (*Manuale Theologiae Moralis*) folgt auch Merkelbach sowohl in dem allgemeinen Teil (*De principiis*) als auch in der speziellen Moral ziemlich genau der Darstellung des hl. Thomas in der *Summa theologiae*. Der erste Band bietet die Lehre vom Ziel des Menschen, vom menschlichen Handeln, den Normen des Handelns (Gewissen, Gesetz), von der Sünde, von den Tugenden (und den Gaben des Hl. Geistes); außerdem aus der besondern Moral noch die Lehre von den göttlichen Tugenden. Der ganze zweite Band ist der Behandlung der sittlichen Tugenden in der Reihenfolge der vier Kardinaltugenden mit jeweiliger Beifügung der *virtutes adnexae* gewidmet; eine Stoffeinteilung, die ohne Zweifel ihre Vorteile und ihre sachlich und geschichtlich wohl begründete Berechtigung hat, wenn sie auch nicht die einzig mögliche oder berechnigte ist, noch auch der Nachteile entbehrt. Auch hier folgt der Verf. fast Schritt für Schritt der Darstellung der *Summa theol.*

Dem ersten allgemeinen Teil stellt M. den Traktat *de fine ultimo seu de beatitudine formali* voran, da vom letzten Ziel alle untergeordneten Einzelziele und alle Mittel zu beurteilen sind und in ihrer sittlichen Rechtheit beurteilt werden. Der Verf. sucht in seiner ausführlichen Behandlung des *finis ultimus hominis* und ebenso in der am Schluß des ersten Bd. beigefügten kurzen Übersicht der verschiedenen philosophischen Ethiksysteme (Hedonismus, Utilitarismus usw.) dem Einwand zuvorzukommen (745), daß die kath. Sittenlehre im Grunde doch nichts sei als eine verfeinerte Form des Eudämonismus. Es scheint mir richtiger, das „letzte Ziel“, insofern es in der Moraltheologie die alles bestimmende Stelle für die innere Sittlichkeit einnimmt, nicht unter der Rücksicht des „vollen Beseligtheits“ zu fassen, sondern unter der Rücksicht der *assimilatio ad Dei infinitam perfectionem* und der *unio cum ipsa*. Das Vatikan. Konzil gibt als *ratio finalis* für alles Tun Gottes nach außen an: „ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur“. Von der Seite des Geschöpfes aus gesehen, bedeutet das, daß die Kreatur — jede in ihrer Art: in ihrem Sein wie ihrem (ihr eigentümlichen) Handeln — die unendliche Vollkommenheit Gottes zur Darstellung bringen soll. Auch der Mensch hat in dem bewußten freien Handeln letztlich keine andere Aufgabe als in seinem Denken, Wollen, Handeln durch möglichste Angleichung an das göttliche Urbild die unendliche Vollkommenheit Gottes nach außen darzustellen und nachzubilden. Indem er das tut, vervollkommnet er sich selbst (denn seine Vollkommenheit ist wesentlich Abbildung des göttlichen Urbildes); indem er sich selbst mehr und mehr vervollkommnet, steigert er sein eigenes (wahres) Glück. Die Vollendung der Angleichung an Gott, zugleich die innigste Vereinigung mit ihm, vollzieht sich in der *visio Dei beatifica* und in dem begleitenden *amor beatificus*; wobei das „beatificus“ unter der Rücksicht des „subjektiven Beseligtheits“ für den „finis ultimus“ nicht das *elementum primo constitutivum*, sondern eher ein *elementum naturaliter consecutivum* ist. Die Glücksrücksicht tritt also in dieser Betrachtungsweise vor den beiden andern Rücksichten desselben *finis ultimus* zurück. So gilt dann ohne jeden Vorbehalt: Das Tun ist in seinem innern Wesen nicht gut, weil es „glücklich“ macht, d. h. (näher) zur *beatitudo finalis* führt; sondern weil es „gut“ ist, macht es den Menschen gottähnlicher, vollkommener, gottvereinter und so glück-

lich. Der Verf. definiert zwar die *moralitas actus* nicht ausdrücklich durch die „(recta) relatio ad finem ultimum“, sondern als „intrinsicam habitudo ipsius actus, qua tendit ad obiectum praecise ut conforme vel difforme cum regulis morum“ (106 e), wobei er als „regula morum“ nach den etwas späteren Ausführungen (110, 2) die „natura humana rationalis“ ansieht („sunt actiones quae per se et essentialiter naturae rationali conveniunt vel disconveniunt. Ergo plures sunt actiones quae ex ipsa sua natura . . . sunt bonae vel malae“); aber gerade deshalb scheint es mir zweckentsprechend, bei Behandlung des *finis ultimus* in der Moraltheologie der Verwechslung der *honestas* mit einem verfeineren oder „verchristlichten“ Eudämonismus nachdrücklich vorzubeugen.

Bez. der Meinungsverschiedenheit, ob jede *imperfectio positiva* aus ihrer innern Natur heraus auch ein *peccatum leve* sei, vertritt M. die Ansicht: „Haec in se non est peccatum, quia non est contra legem“ (347 n. 415). — Auffallend ist die Kürze des Traktates *de conscientia*; aber entgegen dem sonst üblichen Verfahren hat M. die ausführlichere Behandlung der Moralsysteme (Probabiliorismus, Aquiprobabilismus usw.) in den Traktat *de prudentia* (2. Bd., 62 ff.) verlegt. Der alte, oder vielleicht richtiger, der „wieder neue“ Streit über die theoretische Analyse der *opinio probabilis* namentlich in Konkurrenz mit einer entgegengesetzten *probabilior* wird berührt, aber nicht gelöst. Der theoretischen Analyse des Verf. gegenüber bleiben Bedenken bestehen (s. Schol 3 [1928] 313 n. 167).

Bei der Bedeutung der wirtschaftlichen Verhältnisse in der heutigen Zeit wird der umfangreiche Traktat *de iustitia et iure* (2. Bd., 140—675) ein besonderes Interesse wecken; indessen wird der Leser, um rücksichtlich besonderer Einzelheiten keine Enttäuschungen zu erfahren, sich bewußt bleiben müssen, daß die Ausführungen M.s in erster Linie den Prinzipien gelten, nicht der Beantwortung und Lösung von Einzelfragen. — Bez. des Rechtsbegriffes ist mir nicht ersichtlich, warum n. 151 eine zweite Formulierung gegeben wird, die sprachlich und sachlich *in sensu obvio* von der in n. 150 gegebenen abweicht. Oder will M. die zweite Fassung in völlig gleichem Sinn verstanden wissen? Auch in der ersten Fassung „*facultas moralis et inviolabilis aliquid habendi, faciendi aut exigendi, tamquam exclusive suum in proprium commodum*“ scheint mir das zweite Element „*inviolabilis*“ in der Definition überflüssig, weil es in dem (richtig verstandenen) letzten Element „*exclusive suum in proprium commodum*“ enthalten ist. — Von Interesse bez. der inneren Begrenztheit des Eigentumsrechtes durch das *bonum commune*, bzw. durch ein zu seinem Schutz erlassenes Gesetz dürfte die Bemerkung S. 165 n. 6<sup>o</sup> sein, wo es heißt: „ . . . nequit dari ius contra legem iustam . . . . Et tamen dominium manet *plenum*, quia restrictiones legis non auferunt unam partem domini, sed solum impediunt eius exercitium.“ Der Verf. scheint demnach der (bisher sicher vorwiegenden) Ansicht zu sein, daß ein Mißbrauch eines Rechtes nicht schon deshalb, weil er Mißbrauch ist, noch auch weil der Mißbrauch gegen das Wohl der Gemeinschaft geht, eine Verneinung oder Austilgung des mißbrauchten Eigentumsrechtes an dem konkreten mißbrauchten Eigentumsobjekt besagt (vgl. „*Quadrag. anno*“ n. 47, Ende). Mir scheint, daß hier die bisherige Auffassung gegen die neuere einzelner im Rechte ist, und daß sie trotz der Berufung Neuerer auf n. 48 der besagten Enzyklika, besser mit dieser in Einklang steht

als die jüngst versuchte. In n. 48 wird sicher gesagt, daß es Gemeinwohlnotwendigkeiten geben kann, die eine Umgrenzung wie des Gebrauches des Eigentumsrechtes, so auch dieses Rechtes selbst besagen; aber damit ist in keiner Weise gesagt, daß jeder Verstoß gegen berechnigte Interessen des Gemeinwohls nicht bloß den Gebrauch, sondern das Recht selbst, und nicht das Recht selbst irgendwie (etwa bloß in seiner Ausdehnung auf bestimmte Objekte), sondern seine innere Struktur treffe und begrenze. Es ist Willkür, in der Beweisführung aus „*Quadragesimo anno*“ für die neue These die sachliche und sprachliche Gleichstellung von „*ipsum ius proprietatis*“ und „*usus seu exercitium dominiorum*“ zu ignorieren; ebenso den klaren Satz der vorausgehenden Nummer 47 „*a veritate abhorret, ipso abusu vel non-usu proprietatis perimi aut amitti*“. — Die Erklärung des *bonum commune* und die Abgrenzung gegen das *bonum privatum* (260—272) verdient besondere Beachtung. Es wäre indes in der heutigen Zeit, wo allmählich eine Überbetonung der sozialen Belange auf Kosten der richtigen und berechtigten Belange des Einzelmenschen sich geltend zu machen beginnt, nützlich gewesen zu betonen, daß Thomas ein Aufgehen der Einzelpersönlichkeit in der Gemeinschaft, wie des Teiles im Ganzen nicht kennt (trotz der S. 261 ff. angeführten Texte; vgl. den Gegentext aus S. th. 1, 2 q. 21 a. 4 ad 3).

Bei Behandlung der *luxuria* (927 ff.) scheint mir nicht genügend unterschieden zu sein zwischen der Frage, was der Mensch in *peccato luxuriae* im Widerspruch zur rechten Ordnung anstrebt (das ist die *delectatio venerea*), und der andern Frage, warum das Anstreben dieses Objektes in diesem Akt ein Widerspruch zur rechten Ordnung ist. Es ist letztlich die Frage, ob die *operatio* sittlich gut oder schlecht sei wegen der damit verbundenen *delectatio*, oder umgekehrt: sei wegen der damit verbundenen *delectatio*, in deren Vollzug sie gewonnen und genossen wird. Thomas entscheidet sich bekanntlich für das letztere. Die Darlegung dieser Konstruktion würde ein wissenschaftlich tieferes Verständnis dieser Materie fördern.

Fr. Hürth S. J.

Hagenauer, Selma, Das „*justum pretium*“ bei Thomas von Aquino. Ein Beitrag zur Geschichte der objektiven Werttheorie (Beiheft 24 zur Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte). gr. 8<sup>o</sup> (X u. 115 S.) Stuttgart 1931, Kohlhammer. M 6.—.

Thomas von Aquin steht an einem Wendepunkt der wirtschaftlichen Entwicklung; einerseits sieht er den Zerfall der alten ständischen Zunftwirtschaft, andererseits auf italienischem Boden die beschleunigte Entwicklung zur kapitalistischen Wirtschaftsweise. Diese Zwiespältigkeit der Übergangsperiode spiegelt sich in den wirtschaftlichen Anschauungen des Aquinaten. Thomas sträubt sich gegen das Eindringen des kapitalistischen Geistes. Sein Blick ist nach rückwärts gerichtet, nach der alten Stabilität der Stadtwirtschaft. Aber das mächtig pulsierende neue Wirtschaftsleben ist doch stark genug, um ihn zu theoretischen Konzessionen zu zwingen. Das kennzeichnet die ganze Wirtschaftsauffassung des Aquinaten. Wer diesen historischen Ursprung nicht beachtet, wird die thomistische Lehre nicht würdigen und verstehen können. — Das ist die Blickrichtung und Einstellung, wie sie die Schrift selbst gibt. Ob diese Blickrichtung völlig den Quellen und Texten gerecht wird, möge dahingestellt bleiben; für das Verständnis der Schrift ist sie von Bedeutung.