

Erkenntnis“ angeführt (S. 36). Der Vaterbegriff wird von Christus in den Vordergrund gestellt (S. 38). — Nachdem auf den Seiten 12—39 die Geistigkeit des Reiches Gottes entwickelt worden ist, soll (S. 39—44) auch dessen Sichtbarkeit dargestellt werden unter dem Titel „Das Himmelreich und die Kirche“. Die Seiten 44—60 tragen die Ueberschrift „Das eschatologische Himmelreich“ und bringen das Reich Gottes als ein erst kommendes, zukünftiges zur Darstellung. Dieses hat seine besondere Bedeutung für Christus (S. 46) und für die Menschen (S. 47). So bietet sich dem Autor Gelegenheit, den Inhalt des ewigen Lebens darzulegen durch Auferstehung und Gericht und die Schwierigkeiten aufzuzeigen, welche bei Erklärung der bildlichen Redeweise Christi zu überwinden sind (S. 54). Die Dogmatik gibt den leitenden Faden in die Hand (S. 56). Ein dritter Hauptteil der ganzen Arbeit bringt den Reich-Gottes-Begriff (S. 60—75) in der Predigt der Apostel zur Darstellung, besonders ist der Anteil des heiligen Paulus (S. 64—66), des heiligen Johannes (S. 69—74) hervorgehoben. Von S. 74—79 geht der Verfasser daran, einen Rückblick über die gefundenen Resultate zu machen. Die irrigen Anschauungen von einem nur geistigen und von einem nur eschatologischen Reiche Gottes sind im Gange der ganzen Darstellung in gebührender Weise berücksichtigt und widerlegt. Die ganze Arbeit ist als eine gediegene zu bezeichnen und eignet sich nicht in letzter Linie für Apologeten, Eregeten und Prediger, welche selbständig arbeiten wollen.

St Florian.

Dr P. Amand Polz.

- 14) **Ethica Catholica.** Praelectiones academicae, auctore Dr Josepho Kachnik, c. r. facultatis theol. Olomucensis prof. p. o. Liber I: Ethica cath. generalis; Liber II: Ethica cath. specialis. Olomucii. 1910. resp. 1912. Promberger. K 13.—

Der Titel kennzeichnet sehr treffend den Charakter dieses Moralwerkes und dessen Eigenart. Hervorgegangen aus Vorlesungen an der theologischen Fakultät zu Olmütz, mußte es neben der eigentlichen Moraltheologie auch die Ethik heranziehen, weil für gewöhnlich im ersten Jahr der theologischen Studien für die Moralphilosophie wenig oder keine Zeit übrig bleiben wird, wenn in einem einzigen Jahr die ganze philosophische Propädeutik samt der Fundamentaldogmatik bewältigt werden soll. Aber diese Vereinigung von natürlicher und geoffenbarter Sittenlehre ist dem Herrn Verfasser sehr gut gelungen und ich möchte dies einen Hauptvorzug des Werkes nennen, der sich besonders im ersten, allgemeinen Teil zeigt. Als Beleg dafür sei auf die Behandlung des Voluntarium und Liberum verwiesen, wo sich klare Begriffsbestimmungen, Beweise aus der Heiligen Schrift, der Patrologie und der Vernunft mit ausgiebiger Berücksichtigung der modernen ethischen Systeme in glücklicher Anordnung beisammen finden. Ähnlich auch in anderen Partien. Nicht übermäßige, aber gut gewählte Kasuistik und die Verweise auf den österreichischen Katechismus erhöhen die Brauchbarkeit auch für die praktische Betätigung in Kirche und Schule.

Eher wird der Herr Verfasser auf einigen Widerspruch stoßen in der Anordnung seines Stoffes, die in manchem von der gewöhnlichen abweicht. So wird im allgemeinen Teil in der sectio II. zuerst ein Kapitel der Aufzählung und kurzen Widerlegung der falschen Ansichten über die normamoralitatis gewidmet, die eigene Ansicht nur kurz am Schluß per viam exclusionis aufgestellt; dann folgt in derselben Abteilung sogleich der lange Traktat über das Gesetz und das Gewissen als äußere und innere Norm; eine weitere Abteilung handelt noch von der Verantwortlichkeit, und erst die sectio IV. wieder de moralitate actuum, über Begriff und Quellen der Sittlichkeit. Ob diese Anordnung nicht in den Vorlesungen selbst Schwierigkeiten macht?

Im zweiten, speziellen Teil, fällt auf, daß das Gebet bei der Hoffnung eingereiht wird; freilich ist das Bittgebet auch ein actus imperatus der Hoff-

nung; aber immer bleibt das Bittgebet als Unterart des Gebetes überhaupt ein *actus elicited religionis*, was gewiß vom Verfasser auch anerkannt wird, da er die Definition des Gebetes als „*elevatio mentis ad Deum*“ voraus stellt. Und wie würde sich sonst die spätere Einteilung des Gebetes in betrachtendes und mündliches rechtfertigen lassen, da doch nach der ganzen Erklärung, die Verfasser von der Meditation und Kontemplation gibt, diese meistens kein Bittgebet sind? Uebrigens könnte durch eine solche Anordnung auch die irrige Ansicht gefördert werden, die man oft im Volke und auch unter Priestern trifft, als sei das Gebet nur als Bittgebet geboten, da es doch auch als Akt der Gottesverehrung zu üben ist. Die sich anschließende katechetische Behandlung der gebräuchlichen Gebete gehört nicht in die Moral.

Ebenso zweifle ich, ob sich folgende Anordnung der 6 letzten Gebote des Dekalogs halten und verteidigen läßt: I. De nocumentis in bonis, seu de damnificatione in genere (wo als Einleitung das dominium und dessen Erwerbsweisen, dann auch die Restitutionspflicht behandelt werden). II. De nocumentis quoad personae consistentiam (5. Gebot). III. De nocumentis in personam conjunctam quoad propagationem prolis (6. und 9. Gebot). — Das ist doch nicht die *malitia specifica* der Unkeuschheit! — IV. De nocumentis in rem possessam (7. und 10. Gebot.).

In Bezug auf das Moralsystem unterscheidet Autor neben dem Aequi-probabilismus noch einen Probabilismus absolutus, der auch gegenüber einer certo probabilior (S. 263, aber S. 272 heißt es notabiliter probabilior) erlaubt, der einfach probablen zu folgen, und einen Probabilismus mitigatus, der nach S. 273 den Grundsatz aufstellt: „*Ubi de sola honestate actionis agitur, licet sequi opinionem vere et certe probabilem, quamvis opposita pro lege sit certe probabilior.*“ Und wenn auch Seite 274 gesagt wird, daß diese Ansicht von der äquiprobabilistischen Formel des heiligen Alfons verschieden sei, kommt Verfasser doch zum Schluß (S. 278), daß der Unterschied kein wesentlicher sei, und also beide Systeme erlaubt seien. Doch sind die Ausführungen in diesem Punkt nicht klar, besonders was die Bestimmung von certe und notabiliter probabilior betrifft, die bald als synonym, bald als verschieden genommen werden. Das zeigt sich auch Seite 269, wo er seine Beweise für, respektive gegen die verschiedenen Moralsysteme mit folgender propositio major einleitet: „*Pro libertate voluntatis a lege seu obligatione in tali casu pugnare potest opinio probabilissima vel probabilior quam pro lege, vel aequae probabilis ac pro lege, vel denique . . . solummodo tenuiter probabilis.*“ Da fehlt doch offenbar ein Glied der Disjunktion, nämlich eine simpliciter solide probabilis. — Auch wird Verfasser es nicht beweisen können, daß ein *systema laxismi* im 17. Jahrhundert geltend gewesen sei (S. 263).

Bei einer Neuauflage, die dem recht brauchbaren Werk zu wünschen ist, könnten vielleicht einige dieser Aussetzungen berücksichtigt werden, und vielleicht auch einheitliche Nomenklatur durchgeföhrt werden, nicht bald latinisierte und oft in der gleichen Zeile deutsche Namen, wie z. B. I. S. 76 Occamus, Descartes, später S. 220 wieder Suarezius. Rezensent hofft, daß seine Bemerkungen nur der Vollendung und Brauchbarkeit des Buches dienen möchten; wenigstens sind sie aus diesem Wunsche hervorgegangen.

Jnnsbruck.

Albert Schmitt S. J.

15) Versuch zu einer psychologischen Grundlegung der Moralthologie.

Von Georg Hoinka. Erster Teil. Psychologische Vorschule zur Moralthologie. Paderborn. 1912. F. Schöningh. (VII u. 254 S.). M. 4.20 = K 5.04.

Im Vorwort erklärt Hoinka, daß er auf Krawuchkys Einleitung in das Studium der katholischen Moralthologie aufbaue. Von den übrigen Quellen, die ihm rauchten, schweigt er. Hoinka bringt Stellen aus Dof-