Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 2 (1915)

Buchbesprechung: Literarische Besprechungen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Doch mit den bisherigen Ausführungen wurde nur im allgemeinen die alte Wahrnehmungstheorie gerechtfertigt. Ein Teil von dieser ist die Wahrnehmung der sekundären sinnenfälligen Qualitäten. Es wird gerade bezüglich ihrer und primär bezüglich ihrer die alte Theorie angezweifelt und als irrig hingestellt; von diesem ersten Schritt aus wagt man weitere Aufstellungen, die von der alten Philosophie abrücken. Auch P. Mager ist, wie aus seinen Schlußäußerungen auf p. 241 sich ergibt, von dem Standpunkte aus, den er rücksichtlich der Wahrnehmung der besagten Qualitäten einnimmt, zu dem Totalstandpunkt gelangt, der die ganze äußere Wahrnehmung anders faßt. Die Schwierigkeiten, die bezüglich der Beurteilung der Wahrnehmung der sekundären sinnenfälligen Qualitäten sich melden, veranlaßten ihn, die ganze frühere Theorie aufzugeben. Mit den Sätzen, die Rezensent bezüglich der sekundären sinnenfälligen Qualitäten im Jahrbuch folgen läßt, wird sich vielleicht ein zweiter Artikel befassen.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN

1. **Dr. Paul Stiegele: Der Agennesiebegriff** in der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. (Freiburger theol. Studien, Heft 12, Herder 1913.)

Verfasser untersucht rein philologisch den Gebrauch von ἀγεννητος und ἀγενητος in der griechischen Gottes- und Trinitätslehre. Erst Epiphanius findet den Unterschied von ungeworden und ungezeugt in der Schreibweise der beiden Wörter ausgedrückt (p. 113). Im vorchristlichen Schrifttum bedeutet agennetos = ungeworden, da man unter platonischem Einfluß Zeugung und Werden gleichsetzte (p. 11). In diesem Sinne gebrauchen denn auch Ignatius von Antiochien, Justin und Irenaeus das Wort. Clemens von Alexandrien und Origenes nennen den Vater agennetos und agenetos, was offenbar bei Origenes, der den Logos auch genetos nennt, mit der eigentlichen Lehre von der Natur des Logos zusammenhängt. Dies zeigt sich noch mehr im arianischen Streite, da die Arianer agennetos und agenetos synonym fassen, ja Eunomius in der Agennesie das Wesen Gottes findet. Athanasius verteidigt, im Einklang mit seiner ganzen Lehre vom Logos, daß derselbe ἀγένετος = ungeworden sei, ἀγένητος im Sinne von ungezeugt sei nur der Vater. Leider wurde „diese Sicherheit der Terminologie von manchen Späteren nicht erreicht“ (p 63). Die großen Kappodozier bezeichnen die Agennesie als persönliche Proprietät des Vaters (p. 83 ff.).

Stiegele bleibt fast ausnahmslos bei der rein philologischen Betrachtungsweise stehen. Damit hat er wohl die Geschichte des

Ausdrucks in dankenswerter Weise festgestellt, ob aber auch die des Begriffes der Agennesie? Wie bereits oben bemerkt wurde, unterschied man auch begrifflich in vorchristlicher Zeit nicht zwischen Zeugung und Werden. Es war dann die große Leistung des Athanasius, daß er von der göttlichen Zeugung den Begriff des zeitlichen Werdens ausschloß. Damit war die große Frage des begrifflichen Unterschiedes von Zeugen und Schaffen aufgeworfen, eine Frage, die erst in der Scholastik eine genügende Beantwortung gefunden hat. Nimmt man dazu noch die origenistische und späterhin arianische Auffassung von der Natur des Sohnes hinzu, resp. die absolute Identifizierung von Vater und Gott, so ergeben sich ganz bestimmte Mittel zur „Lösung des Rätsels" (p. 114). Es ist jedenfalls nicht zufällig, daß gerade Epiphanius, der Feind des Origenes, und in einer gegen diesen polemisierenden Stelle (siehe p. 113) so scharf unterscheidet; ebenso die andere Tatsache, daß Cyrillus von Alexandrien, der große Schüler des Athanasius, den Höhepunkt der theologischen Entwicklung erreicht, indem er die Agenesie des Sohnes von der Genesis aus dem Vater ableitet (p. 128). Sachlich hatte ja bereits Athanasius dies getan. Dank der theologisch-spekulativen Arbeit war eben der Unterschied von Zeugung und Werden festgestellt worden und nun konnte man auch zur terminologischen Unterscheidung der beiden Ausdrücke: ἀγένητος und ἀγέννητος schreiten.

Abtei Ettal. *P. Reginald M. Schultes, O. P.*

2. **Isaac Husik: Matter and Form in Aristotle. A Rejoinder.** Bibliothek für Philosophie, herausgeg. von Lud. Stein. Bd. II. Beilage zu Heft 3 des Archivs für Geschichte der Philosophie, Bd. XXV. Berlin, Simion Nachf. 1912. 93 S. Mk. 2·50.

David Neumark: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. Anhang zum ersten Bande, Kapitel: Materie und Form bei Aristoteles. Berlin, Reimer 1913. VI u. 108 S. Mk. 3·—.

Im ersten Band seiner „Geschichte der jüdischen Philosophie, nach Problemen dargestellt," widmet David Neumark ein Kapitel der Philosophie des Aristoteles. Seine Untersuchung führt ihn zu Resultaten, welche von der gewöhnlichen Interpretation des Stagiriten abweichen. Veranlaßt durch die Schwierigkeiten der aristotelischen Lehre „in der Substanzfrage in Komplikation mit der Frage nach dem Verhältnis von Stoff und Form und nach der richtigen Definition" (p. 376), welche besonders von Zeller zu unlösbaren Widersprüchen des Systems übertrieben wurden, legt Neumark seiner Aristotelesinterpretation die Auffassung zugrunde, die Behandlung und Lösung der Probleme von Stoff und Form, Werdeprozeß, Definition sei eine wesentlich verschiedene, sich gegenseitig widersprechende, in den physischen und metaphysischen Schriften. Freilich könne man in dieser Beziehung keine mechanische Zweiteilung der aristotelischen Schriften vornehmen, die physischen Schriften seien die Hauptquelle für den einen, die metaphysischen die Hauptquelle für den anderen Standpunkt (p. 378). Aristoteles schlägt also zwei einander widersprechende Lösungen für die Schwierigkeiten des Werdens und der Wissenschaft vor, ist sich des Widerspruchs der beiden Lösungen aber bewußt: er erhebt den Widerspruch zum System. Dies ist ja immer noch unbedenklicher als

das Vorkommen des Widerspruchs im System (p. 294). Die Differenzpunkte des physischen und metaphysischen Standpunktes sind hauptsächlich folgende: Der physische Standpunkt kennt im Gegensatz zum metaphysischen keine formlose Materie[1], die Physik geht nur zurück bis auf das μεταξύ, die primitive Verbindung von einfachstem Stoff und einfachster Form. Das „negative, treibende Motiv des Werdens" (Mat. und Form bei A. p. 283) für dieses μεταξύ ist die „besondere στέρησις", kraft deren der Stoff auf jeder Stufe nach der nächst höheren verlangt. In der Metaphysik aber ist es die Form, welche die Vereinigung von Stoff und Form bewirkt, die Form ist Prinzip des Werdens, denn der formlose Stoff hat wohl im allgemeinen vermöge der „allgemeinen στέρησις" das Verlangen nach der Form von der niedrigsten bis zur höchsten, aber er ist eben als reiner Stoff indifferent zu jeder beliebigen Form; in der Physik sind die Formen vom Stoff nicht trennbar (χωριστά), wohl aber in der Metaphysik. Da die eigentliche Definition nur die Artform angibt ohne Einbeziehung des Stoffes, so muß in der Physik zur eigentlichen Definition noch die des Stoffes hinzugefügt werden, so daß jede Definition deren zwei enthält. Nicht so in der Metaphysik. Hier gibt es zwei Arten von Definition, die eine gibt die Form an, die andere die Form im Stoff.

Dieser Interpretation des Aristoteles tritt Isaac Husik gegenüber, zuerst im Jewish Exponent, Philadelphia, 8. Mai 1908, dann in einer Vorlesung auf dem Dritten internationalen Kongreß für Philosophie in Heidelberg im September 1908. Eingehender unterzieht er Neumarks Ansicht der Kritik in dem Artikel: „A Recent View of Matter and Form in Aristotle" im Archiv für Geschichte der Philosophie, XVI (1009), 447–471. Hier weist er nach, daß Neumarks Interpretation unhaltbar ist als Ganzes und in ihren Einzelheiten, daß sie ein Versuch ist, in Aristoteles eine ihm fremde Auffassung

[1] Diese kurze Zusammenstellung ist (wo ich Neumark, Mat. u. Form nicht zitiere) Husik entnommen. Neumark nennt Husiks Abriß freilich „äußerst mangelhaft und irreführend". Allein sie trifft, so viel ich mich überzeugen konnte, doch das Richtige. Es ist mir, besonders in Anbetracht der breiten und unklaren Schreibweise Neumarks nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung Einzelheiten zu rechtfertigen, und ich muß zu näherer Prüfung auf die beiden Autoren selber verweisen. Als Beispiel mag hier jedoch angeführt werden, was Neumark diesem Punkte in Husiks Abriß entgegenstellt: „Husik ging durch mein Buch, ohne auch nur die Grundgedanken kapiert zu haben: Daß Aristoteles auch in der Physik die formlose Hyle als selbständiges Prinzip lehrt, wird von mir sehr oft mit Nachdruck betont. Der Unterschied zwischen den beiden Standpunkten besteht darin, daß in der Metaphysik die Hyle ein selbständiges substanzielles Prinzip der Möglichkeit nach ist, dem diese herabgeminderte Substanzialität auch unabhängig von dem aktuellen Formprinzip zukommt, während in der Physik die Substanzialität der Hyle in bezug auf Aktualität der des Formprinzips gleichkommt, dafür aber in ihrer Selbständigkeit beeinträchtigt erscheint, da Form und Hyle, obschon selbständige, d. h. gleichwertige Prinzipien, eine korrelative Einheit bilden. „Mat. und Form", p. 279. Wo ist da die formlose Hyle in der Physik?

von außen hineinzutragen und daß dieser Versuch auf Mißverständnissen des Textes, falschen Übersetzungen und Schnitzern beruht. Auf diese Kritik antwortet Neumark mit dem umfangreichen Aufsatz: „Materie und Form bei Aristoteles" in derselben Zeitschrift, XVII (1910), 271—322 und 391—432. Diese Antwort wurde offenbar in Stunden ungeheurer Entrüstung geschrieben. Sie zeigt sich in der Hauptsache als brutaler Versuch, eine berechtigte Kritik durch Konfusion der Sache und persönliche Verunglimpfung des Kritikers in den Augen der Leser unschädlich zu machen. In beiden Beziehungen leistet Neumark fast Unglaubliches. Diese Tatsache muß im Interesse der Wahrheit konstatiert werden. Die breitgeschlagene, konfuse Interpretation aristotelischer Texte ist teils mißverständlich und irreführend, teils total verfehlt. Neumark scheint die Schriften des Stagiriten nur zu kennen, um ein Mißverständnis durch möglichst viele andere zu begründen. Wenn es der Raum erlauben würde, ließe sich eine hübsche Blütenlese zusammenstellen. Die Charakteristik, welche Husik mehrmals von der Methode Neumarks gibt, ist treffend: „The method of throwing dust and mud, the former in the eyes of his reader, the latter at his opponent."

Die Antwort gibt Husik in seiner Schrift: „Matter and Form in Aristotle". Sie hält die früheren Aussetzungen gegen Neumarks Aristotelesinterpretation im vollen Umfang aufrecht. Sie hat an der ersten Kritik wenig zu verbessern und wenig sachlich Neues hinzuzufügen, sie führt aber das früher kurz Gesagte und Angedeutete aus und vergleicht sich Schritt für Schritt mit der Interpretation der vorzüglichsten griechischen Aristoteleskommentatoren Simplizius und Alexander und dem modernen Bonitz. Auch bei den scholastischen Interpreten wie Thomas von Aquin und Silvester Maurus hätte Husik nur eine Bestätigung seiner — traditionellen — Auffassung finden können. Die Methode Husiks ist im allgemeinen gründlich, nüchtern, solid und basiert auf philologischer Exaktheit, die Darstellung ist klar und überzeugend. Unrichtigkeiten sind freilich auch unterlaufen. Der Ton ist bei aller Schärfe würdig und so maßvoll, daß der aus seiner Kritik gewonnene Eindruck über den Gegner weit besser ist als der aus Neumarks eigener Darstellung geschöpfte. Husik hat der Wahrheit einen Dienst erwiesen, für den ihm jeder Wahrheitsliebende Dank schuldet, vorab jene, für welche Neumarks Buch geschrieben ist, die Interessenten der jüdischen Geschichte, die nicht immer Gelegenheit haben, Aristoteles aus erster Quelle zu studieren. Seine Schrift ist zugleich ein schätzenswerter Beitrag zur Aristotelesinterpretation überhaupt. Wir möchten Husik wünschen, eine ernstere Arbeit des Gegners hätte ihm Gelegenheit geboten, ein Werk von allgemeinerer Bedeutung zu schaffen.

Obige Zeilen waren bereits geschrieben, als Rezensent auf die neue Erwiderung Neumarks (in Form eines Anhangs zu seiner Geschichte der jüdischen Philosophie) aufmerksam wurde. Sie reiht sich der ersten Erwiderung inhaltlich und formell würdig an. Ob auch manches Richtige gesagt wird, dürfte doch weder der Autor noch die Sache durch die neue Schrift viel gewonnen haben. Der verächtliche und gehässige Ton gegenüber dem Partner wirkt auf den Leser förmlich abstoßend.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

3. **Theobald Ziegler: Das Gefühl, eine psychologische Untersuchung.** Berlin und Leipzig, G. J. Göschen 1912. 5. Aufl. VIII, 402 p. Mk. 4·20.

Daß Zieglers Werk bereits die 5. Auflage erlebt, ist nicht verwunderlich. Es mußte wie eine Erlösung empfunden werden, wenn nach der ermüdenden Endlosigkeit erkenntnistheoretischer Untersuchungen in der neuen Philosophie die Aufmerksamkeit wieder einmal auf einen anderen Gegenstand gelenkt wurde. Varietas delectat. Das Gefühl eignete sich als dieser Gegenstand in hervorragender Weise. Nachdem der Idealismus im modernen Denken alle Metaphysik ins Wanken gebracht und ihre Güter entwertet, bleibt nichts Gescheidteres, als sich mit dem übrig gebliebenen Rest an Lebensinhalt zu beschäftigen, und vorzugsweise mit dem, was uns auf jeden Fall einige Befriedigung zu verschaffen imstande ist und so nie ohne jedes Interesse ist, und das ist das Gefühl. Daß dabei das Gefühl als neuer Untersuchungsgegenstand gleich zur Hauptsache im Seelenleben gemacht wird, zur Sprungfeder des Erkennens und zum Motiv alles Handelns, ist psychologisch begreiflich, daß ihm das Monopol des Wertschaffens zuerkannt wird, ist auf den Voraussetzungen logisch konsequent. Man könnte versucht sein, die hohe Einschätzung des Gefühles rechtfertigen zu wollen. Wenn all unser Tun um des Glückes willen geschieht und wenn das Glück in der Befriedigung unserer Fähigkeiten besteht, das vollkommene Glück in erster Linie in der vollkommenen Befriedigung des appetitus naturalis der geistigen Erkenntnis, dann könnte es scheinen, daß das Gefühl wirklich jene zentrale Stellung einnehme. Denn der Verfasser nimmt das Gefühl in einem sehr weiten Sinn, er zählt auch ästhetische, intellektuelle, sittliche, religiöse Gefühle auf. Allein fürs erste ließe sich sagen, daß die Befriedigung des appetitus naturalis oder auch elicitus wohl in jeder Handlung natürlicherweise als Ziel irgendwie eingeschlossen ist, daß sie aber nicht einziges und eigentliches Motiv der Handlung bilden muß; auch was einem anderen zuliebe geschieht, braucht nicht die Befriedigung sympathetischer Triebe zum eigentlichen Motiv zu haben. Sodann aber, und das ist die Hauptsache, versteht der Verfasser unter dem Gefühl, das Motiv alles Handelns sei und das Monopol alles Wertschaffens besitze, etwas Sinnliches. Wohl werden die körperlich-sinnlichen von den ästhetischen, intellektuellen, sittlichen, religiösen Gefühlen unterschieden; aber man braucht nur ein paar Zeilen zu lesen, um sich zu vergewissern, daß es sich immer um sinnliche Gefühle handelt, keineswegs um das, was wir als geistig bezeichnen. In der Tat wird kaum jemand die Befriedigung und Nichtbefriedigung der rein geistigen Kräfte als Gefühle bezeichnen, das Wort ruft in jedem die Vorstellung sinnlicher Regungen wach. Die Übertreibung der Bedeutung des Gefühls in Werke Zieglers hängt zusammen mit dem rein empirisch-psychologischen Standpunkt der Untersuchung. Kann man dem Verfasser diesen Standpunkt zum Vorwurf machen? Müssen rein empirisch-psychologische Untersuchungen eben wegen dieses Gesichtspunktes zu falschen Resultaten führen? An sich keineswegs. Wohl aber dann, wenn man sich dermaßen in die Empirie einschränkt und einkapselt, daß jedes andere Interesse als eine Art Luxus erklärt, jede andere Erklärung als entbehrlich empfunden wird. Denn so wird tatsächlich doch die Erfahrung zum

letzten Erklärungsprinzip erhoben und ein Standpunkt vertreten, der mit dem Materialismus in Denkrichtung und Resultaten unliebsame Ähnlichkeiten aufweist, wenn er auch die Klarheit des Materialismus vermissen läßt. Die ernst gemeinte Skepsis des Verfassers gegenüber allen metaphysischen Fragen zeigt deutlich genug, daß der empirisch-psychologische Standpunkt nicht bloß methodisches Prinzip der einzelnen Untersuchung bildet, sondern als letztes philosophisches Prinzip, und als einzig berechtigtes, gilt. Darunter haben vor allem die Ausführungen über die religiösen Gefühle zu leiden. Sie öffnen einen Abgrund so entsetzlicher Öde und Leere, daß ihm die gesamte Scholastik, welcher der Verfasser so wenig Geschmack abzugewinnen vermag, im widerlichsten Produkt ihres Formalismus und Schematismus nichts Ähnliches an Ungemütlichkeit an die Seite zu stellen hat. Darüber vermag keine psychologische Feinheit, keine Wärme und Lebendigkeit der Darstellung hinwegzutäuschen. Nichts Gefühlloseres als diese Gefühlsreligion! Möge unsere Jugend vor einer Pädagogik auf solchen Grundlagen bewahrt bleiben!

Damit sollen die Vorzüge des Buches nicht in Abrede gestellt werden. Manche Partien sind und bleiben Muster hervorragend schöner, fesselnder Darstellung. Förmlich erfrischend wirkt der gesunde Optimismus, der männlich entschiedene Ton, das furchtlos freimütige Urteil, das so leicht und sicher fertig wird mit manch einem eingenisteten Vorurteil und, aller Zimperlichkeit abhold, der Kraft und dem Frohsinn das Wort redet. Das Buch bietet eine Fülle guter und feiner psychologischer Beobachtungen, daneben freilich auch manche Einseitigkeit. Daß zur Exemplifizierung richtiger und unrichtiger Gedanken Dinge wie Mystik, Gelübde, Mönchtum, Beichte herhalten müssen, Dinge, welche der Verfasser teils in schiefem Lichte darstellt, teils durchaus nicht versteht, wird von Katholiken und vielleicht auch manchem Protestanten als Taktlosigkeit empfunden werden. Zum Glück sind solche Stellen selten. Die Vorzüge der Darstellung geben dem Buche eine gewisse Volkstümlichkeit. Es war so vom Verfasser beabsichtigt und wir rechnen es der Schrift nicht zum Nachteile an. Aber es scheint doch, daß über dem Bestreben, eine allgemein verständliche und genießbare Darstellung zu bieten, der wissenschaftliche Gehalt etwas an Tiefe und Exaktheit verloren habe. So manche mutige Behauptung sollte besser und eingehender begründet werden. Ein Grund, der für eine Ansicht spricht, ist doch noch kein vollgültiger Beweis. Um Kleineres zu übergehen, nenne ich den Beweis für den Determinismus, den sich der Verfasser ungeheuer leicht macht. Es ist freilich leichter, durch geistreiche Kombination von Beobachtungen und Gedanken eine Behauptung glaublich zu machen, als sie wissenschaftlich zu beweisen. Wenn Ziegler den Wahrheitsgehalt dichterischer Erzeugnisse höher einschätzt als die Früchte nüchternen philosophischen Schaffens, so stimmt diese Auffassung gut mit seiner Arbeitsmethode überein. Und es stimmt damit auch überein die merkwürdige Tatsache, daß er trotz falscher Grundlagen und keineswegs einwandfreier Methode so gesunde, lebenskräftige Ideen verträgt. Er läßt sich eben vom Gefühl leiten, einem gewissen Gefühl für Wahrheit und Sittlichkeit, das vor groben Verstößen in mancher Beziehung bewahrt, ohne aber ein letztes und zuverlässiges Kriterium der Wahrheit abgeben zu können.

Engelberg (Schweiz). *Dr. P. Sigisbert Cavelti, O. S. B.*

4. **Msgr. Robert Hugh Benson: Bekenntnisse eines Konvertiten.** Autorisierte Übersetzung von H. M. von Lama. Trier, Petrus-Verlag 1914. 140 p.

Vorliegendes Buch bietet Einblicke in das innere und äußere Leben eines Konvertiten, der selbst als geistvoller Schriftsteller sich einen Namen gemacht hat und dessen Vater als Erzbischof von Canterbury der höchste Würdenträger der anglikanischen Kirche war. Leider wurde der Verfasser dieses lehrreichen Buches am 20. Oktober 1914 durch den Tod dahingerafft. So kann er uns einen Wunsch nicht erfüllen, den wir hegten, nämlich den, daß er uns nach Jahren, d. h. sobald es ohne Verletzung persönlicher Rücksichten geschehen konnte, eine erweiterte Ausgabe dieser Bekenntnisse veranstaltet, darin manche Persönlichkeiten mit Namen genannt und geschildert und auch manche Zusammenhänge konkreter, genauer bezeichnet hätte. An dem Ton des Buches könnte gewiß auch kein Protestant Anstoß nehmen, da es bei aller persönlichen Färbung in einem völlig leidenschaftslosen Ausdruck gehalten ist. Die nicht immer so unbedeutenden Zeitkämpfe im katholischen Lager finden in dem Buche kaum Erwähnung, vom Modernismus wird nicht gesprochen, obwohl der Verfasser mit Tyrrell, den er freilich nicht selbst mit Namen nennt, seine eigene Erfahrung machte (p. 76 f.).

Trotzdem bietet das Buch auf engem Raum viel Interessantes. Nur einige Gedanken, welche für den Theologen wichtig sind, seien hervorgehoben. Besser als Benson könnte man nicht leicht den Einfluß der väterlichen Autorität auf ein jugendliches Gemüt schildern. Er war beim Tode seines Vaters anglikanischer Priester, hatte seine Studien mit Eifer und Hingebung betrieben, sich aber weder Klarheit über sein religiöses Bekenntnis verschafft, noch unter Zweifeln gelitten. Der ernste, positiv gerichtete, aber nicht romfreundliche Vater war ihm auch in religiösen Dingen so sehr Autorität, daß er gar kein Bedürfnis fühlte, seine religiösen Erkenntnisse tiefer zu begründen. Erst als der Vater 1896 zu Hawarden als Gast Gladstones plötzlich gestorben war, da kam ihm seine Hilflosigkeit zum Bewußtsein; er glaubte, das „Dach der Welt sei für ihn eingestürzt". Die vielen Inkonsequenzen fundamentaler Art in des Vaters Anschauungen kamen ihm erst später zum Bewußtsein. Von dem Einflusse der Mutter ist wenig im Buche die Rede. Es scheint, daß im väterlichen Hause ein geordnetes strenges Familienleben herrschte und daß unter dessen Einfluß im Knaben mehr die Achtung vor den natürlichen Tugenden, vor Treue, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Strebsamkeit heranwuchs als eigentlich religiöses Denken und Empfinden. Er bekennt einmal von sich, daß in seiner Jugendzeit die Religion keinen Einfluß auf sein Leben ausgeübt habe, d. h. wohl keinen starken und deutlich bewußten Einfluß. Eine Orientreise, die alsbald nach des Vaters Tode unternommen wurde, gab der von diesem ererbten Anschauung, daß am Stamme der Kirche Christi mehrere Äste nebeneinander gedeihen, neben der anglikanischen die moskowitische, griechische, vielleicht auch die römische Kirche, „die italienische Mission", wie der Vater zu sagen pflegte, den Todesstoß. Er sah, wie unbedeutend in der Welt die anglikanische Gemeinschaft ist, und beobachtete, wie nicht nur die Katholiken, sondern auch die orientalischen Schismatiker nichts von der Gemeinschaft mit der anglikanischen Schwesterkirche wissen

wollten. In seiner naiven Offenheit richtete er in Kairo an den schismatischen Patriarchen ein Schreiben, er möge ihm die Erlaubnis zum Zelebrieren in seinen Kirchen geben, erhielt aber keine Antwort darauf. Die Verfolgung dieses Gedankens, die immer mehr sich aufdrängende Frage nach der apostolischen Sukzession, endlich eine Reihe seelsorgerlicher Wahrnehmungen hatten ihm immer mehr klar gemacht, daß sein Platz nicht fürder mehr in der Kirche Englands sein könne. Zu den interessantesten Teilen des Buches gehören die über seine Seelsorgetätigkeit zur Zeit, wo er noch Anglikaner war. Diese Seelsorgetätigkeit übte Benson aus als Mitglied einer Art klösterlicher „Vereinigung von der Auferstehung" in Mirfield. Hier wurde er sich tiefer bewußt, daß die anglikanische Kirche den im Stiche läßt, der sie nach dem Heilsnotwendigen frägt. Benson predigte und hörte viel Beichte. Aber auf die Frage: Ist die Beichte notwendig zur Vergebung schwerer Sünden? gibt ihm seine „Kirche" keine Antwort, die Theologen seiner Kirche waren zwiespältig. Er konnte es nicht mehr fassen, daß jene die Kirche Christi sein sollte, die ihm in den wichtigsten Fragen klare Auskunft verweigert. Umgekehrt war es und ist es in der katholischen Kirche. Dort herrschen viele Meinungsverschiedenheiten in bezug auf spekulative Fragen, die durchaus nicht unmittelbar das praktische Leben berühren; in dem aber, was zum Heil der Seele notwendig ist, gibt die Kirche ihren Kindern eine unzweideutige, bestimmte, autoritative Antwort. Er suchte nach Begründung dieser unfehlbaren Autorität und fand, daß viele auch von Anglikanern angenommene, aber in etwas anderem Sinne gedeuteten Dogmen in der Hl. Schrift so enthalten sind, daß der Anglikaner schließlich bei einiger Voreingenommenheit sich seinen Sinn noch aus der Hl. Schrift zurechtlegen könnte. „Aber der Anspruch Petri bedarf keines Schürfens, wie ein funkelnder Diamant liegt er vor einem, sobald man sich einmal den Stolz antikatholischer Voreingenommenkeit aus den Augen gerieben hat" (p. 95). Endlich legte er nach allen Kämpfen und Prüfungen bei den Dominikanern in Woodchester das Glaubensbekenntnis ab, um etwa zwei Monate darnach in Rom dem Studium und der Vorbereitung auf die hl. Weihen zu widmen. Was er in Rom lernte, deutet der eine Satz schon an (p. 134): „Jedenfalls bedeutet ein Aufenthalt in Rom eine Erweiterung des geistigen Gesichtskreises, die sich jeder Beschreibung entzieht." Ein Vorwurf, den er bei Besprechung seiner Konversion den Katholiken macht, ist aller Beachtung wert. Er klagt nicht so sehr über das Mißtrauen, das manche Katholiken einem Konvertiten entgegenbringen, als über die Gleichgültigkeit und die an Widerwillen streifende Kälte, die viele Katholiken den Konversionen gegenüber an den Tag legen, während doch jeder Katholik sich freuen und herzliches Entgegenkommen dem zeigen sollte, der mit Gottes Gnade den Weg zurück zur Mutter gefunden hat. Was Benson von „Maximisten" und „Minimisten" in der Kirche sagt, zeigt, daß er die Ausdehnung und Gefährlichkeit der Kämpfe, welche vom Gallikanismus bis zu den letzten Ausläufern des „katholischen" Liberalismus fortdauerten und dauern, nicht erkannt hat. Seine eigene ungeteilte Hingabe an die Autorität der Kirche ließ ihn zu günstig denken über die Bestrebungen derer, welche äußerlich ihr angehören, innerlich aber in höherem oder geringerem Grade ihr entfremdet sind.

Das eine geht aus den Bekenntnissen Bensons mit aller Deutlichkeit wieder einmal wie schon oft hervor, daß nicht die Sucht, die Lehren der Kirche recht dehnbar zu machen, ihnen alles Strenge und Feste zu nehmen, ringenden Seelen hilft, sondern das tiefe Erfassen von der Einsetzung einer unfehlbaren, übernatürlichen Autorität.

Bliesdalheim (Pfalz). *Dr. Ludwig Hugo.*

WAHRE UND FALSCHE MYSTIK

Von P. JOSEF LEONISSA, O. M. Cap.

(Fortsetzung von Bd. XXVII, p. 208—253)

Im Unterschied von der wahren Mystik läßt sich die falsche Mystik als „Mystizismus" bezeichnen (vgl. Zahn, Mystik, p. 14 ff). Eine besondere Form desselben ist der Quietismus. Diesen behandelt Pacquier: „Qu'est-ce que le Quiétisme?", und zwar vom Grund aus. Er bleibt nicht bloß beim französischen Quietismus stehen, beim Kampfe Bossuets gegen Madame Guyon und Fénélon, sondern steigt auf bis zu Molinos und selbst zu dessen Vorläufern. Dabei ist es ihm weniger zu tun um die geschichtliche Seite, als vielmehr um die eigentliche Lehre selbst, sorgsamst bemüht, auch den geringsten Irrtum gegen die echt katholische Glaubens- und Sittenlehre zu meiden.

Das erste Kapitel (p. 9—32) gibt zunächst eine kurze Übersicht der quietistischen Lehre. Der Sache nach ist der Quietismus so alt wie die Menschheit selbst; denn im Grunde genommen, kommt er vom Streben nach Ruhe, vom Streben, sich von der Beschwerde der Tätigkeit zu befreien. Besonders verbreitet ist er in Indien, der Heimat des Nirwâna. Das Wort Quietismus aber wurde zuerst gebraucht vom Erzbischof von Neapel Caraccioli in einem Briefe an Papst Innozenz XI. (30. Jänner 1682). In diesem Schreiben lenkte er die Aufmerksamkeit auf eine neue Weise des geistlichen Lebens, welche sich damals unter dem Einflusse Molinos' in Italien und in ganz Europa reißend schnell verbreitete. Molinos' Lehre ward anfangs kirchlicherseits gebilligt, aber nach und nach wurden seine Irrtümer entdeckt. Er selbst wurde zum Wiederruf und zur lebenslänglichen Gefängnishaft verurteilt (28. August 1687). In den folgenden Jahren wurden von der heiligen Indexkongregation noch zahlreiche Schriften anderer Verfasser verboten, selbst solche, welche schon mehr als ein halbes Jahrhundert verbreitet waren, wie die „Regel der Vollkommenheit" vom Kapuziner Benedikt von Canfield (1563—1611) und drei Schriften Falconis (1596—1638). Aber damit war die quietistische Bewegung nicht aufgehoben.

Einige Jahre nachher tauchte der Quietismus in Frankreich auf mit Madame Guyon und Fénélon, und mehr oder weniger waren zahlreiche aszetische französische Schriftsteller des 17. Jahrhunderts vom Quietismus angesteckt. Aber nicht bloß bei den Katholiken, auch bei den Protestanten bürgerte derselbe sich mehr oder weniger ein. Der Hauptvertreter war aber Molinos. Seine Irrlehren lassen sich in zwei Hauptpunkte zusammenfassen (p. 13): „L'homme qui vise a là perfection doit tendre à l'anéantissement de son activité." — „La seule