

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 17 (1903)

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: 21.02.2026

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

und die Madonnen von Perugino, — Venus und die griechischen Hetären herrschen jetzt. Und wenn Morelli oder der jüngst-verstorbene James Tissot ihre Kunst in den Dienst des Christentumes stellen, so werden sie von der Pressmaffia totgeschwiegen oder als Tote erklärt, die den Pulsschlag des modernen Lebens nicht mehr fühlen.

Es gibt in der Sezessionsausstellung selbst zwei Bilder, in denen wir die symbolische Vertretung dieser zwei entgegengesetzten Welten erblicken möchten. Wir meinen die zwei grossen Wandbilder: Rollers „Sinkende Nacht“ und Böhms „Werdender Tag“, die sich im Hauptsaal befinden. Auf dem ersten tragen niederschwebende tiefgeneigte Engelsgestalten die erloschenen Sonnen zu Grabe, während bei Böhm die schmetternden Fanfaren des Lichtes das Aufgehen des Tagesgestirns verkünden. Diese Sonnen mit ihrem falschen Goldglanze versinnbilden uns die Pseudoideale der modernen Gesellschaft, die von dieser Kunstausstellung so treffend illustriert wurden: sie sollen zu Grabe sinken wie einst die ganze römische und griechische Welt, — und niemals sollen sie auferstehen; denn das Christentum wird siegen mit seinem Lichte, das nach der Nachtfinsternis aufgeht. Die Religion Golgathas soll wieder die Kunst inspirieren wie einst, als Rafael und Giotto und Michelangelo malten und ein Dante dichtete. Dann erst darf man von Versöhnung reden, oder vielmehr dann ist die Versöhnung schon da.

LITERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Sadajiro Sugiura: Hindu Logic as preserved in China and Japan*, edited by Edgar A. Singer jr., Instructor in Philosophy in the University of Pennsylvania. 1900 Ginn et Co. Boston Mass. U. S.

Vorliegende Dissertation des Japaners Sadajiro Sugiura zur Erlangung des Doktorgrades an der Universität Pennsylvania ist eine Darstellung der indischen Logik nach chinesischen und japanischen Quellen. Der Herausgeber, der lediglich die englische Redaktion verbessert und einige Fußnoten zugefügt hat, dürfte sich schwerlich täuschen in seiner Annahme, dass dieses Schriftchen im Kreise derjenigen, die sich mit logischen Studien beschäftigen, Interesse finden werde. Wir möchten es aber auch solchen empfehlen, welche sich mit der allgemeinen Geschichte der Philosophie befassen; denn es bietet, trotz seines kleinen Umfangs von 114 Seiten, einen vollen Einblick in die Denkweise der Kulturvölker des äußersten Ostens.

Wir finden im ersten Teile einen Überblick über die Geschichte der indischen Logik, im zweiten eine Darstellung des logischen Systems Mahādiñnāgas und im dritten kritische Bemerkungen zu demselben.

Bekanntlich wurde die indische Logik erst im siebten christlichen Jahrhundert nach China und Japan gebracht, während schon im ersten der Buddhismus dort Eingang und Verbreitung gefunden hatte. Der Chinese Hiwen-tsang (600—664), unwillig, daß ihm die Erlaubnis zu einer Studienreise nach Indien verweigert wurde, entließ in seinem achtundzwanzigsten Lebensjahr dahin und suchte im ganzen Lande die namhaftesten Lehrer auf, von welchen einer ihm das Zeugnis ausstellte: „Seine Intelligenz sei außergewöhnlich mächtig und sein Verstand in einem seltenen Grade klar; sein Genie befähige ihn, Vasubhandus und Mahādiṇnāgas Nachfolger zu werden.“ Nach einer sechzehnjährigen Abwesenheit kehrte er mit einer reichen Büchersammlung nach China zurück, wo er im Kloster Kohfuk-ji auf Ersuchen des Kaisers die mitgebrachten Schriften zu übersetzen begann und bis zu seinem Tode als Lehrer der Philosophie wirkte. Nach seinen Vorträgen schrieb der fähigste unter seinen chinesischen Schülern, Kweike, den sogenannten „Großen Kommentar“, Chinas Hauptwerk über indische Logik (6 Bände).

Durch den Ruf von Hiwen-tsangs Weisheit angezogen, kam auch der japanische Mönch Dohschoh in dessen Schule, und dieser brachte die indische Logik nach Japan.

Welche Ausdehnung die also begonnene Literatur in diesen beiden Ländern gewonnen hat, ersieht man aus der als Anhang mitgeteilten Bibliographie, in welcher die Schriften von nicht weniger als 165 Autoren aufgeführt werden. Alle diese Werke, welche die Hindu-Logik behandeln, haben buddhistische Mönche zu Verfassern, deren Interesse sich vor allem auf die Theologie richtete. Es finden sich darum in denselben nur dürftige Angaben zur Bestimmung der Genesis, der Chronologie und der Klassifikation der indischen Philosophie-Schulen vor.

Unser Verfasser schließt sich im allgemeinen der Ansicht des Professors Richard Garbe an, nach welchem die in den *Vedas* begründete Philosophie auf dem Boden Indiens zunächst in der *Sāṃkhya*, darauf in der *Yoga*, sodann in der *Mīmāṃsa* und der *Vedānta* und zuletzt in der *Vaiśeṣika* und der *Nyāya* ihre Entfaltung gefunden hat. Für die Entwicklung der Logik sind jedoch nur die erste und die beiden letzten dieser philosophischen Schulen von Bedeutung gewesen.

Der Begründer der *Sāṃkhya* ist Kapila (der Gelbkopf, so genannt von seiner Haarfarbe). Seine Philosophie baut sich auf 25 Prinzipien auf:

1. Natur,
2. Wahrnehmung,
3. Ich,
- 4.—8. fünf Elemente: Erde, Wasser, Feuer, Wind und Raum,
- 9.—13. fünf Eigenschaften: Farbe, Ton, Geruch, Geschmack und die dem Fühlen zugrunde liegende Qualität,
- 14.—18. fünf Sinne: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn,
- 19.—23. fünf Tätigkeiten: die der Zunge, der Hände, der Füße, des Geschlechts und die allgemeine leibliche Tätigkeit,
24. Verstand,
25. Seele, d. i. Weltseele.

Natur und Seele sind ewig; sie stehen zueinander wie materielle und geistige Substanz, — der Verfasser meint sogar, ähnlich wie bei Aristoteles Materie und Form, — und ihre Verbindung wird verglichen mit einem Blinden, der auf seinen Schultern einen Lahmen mit hellem Blicke trägt und von ihm geleitet wird. Die von der Seele erleuchtete Natur, „die letzte Ursache und das Höchste“, bringt vermöge der ihr

eignenden Attribute (Mut, Passivität und Finsternis) und nach dem wechselnden Verhältnisse, in dem diese zusammenwirken, die übrigen Prinzipien hervor, welche alle nur vorübergehende Erscheinungen sind.

Die Erkenntnis dieser Prinzipien soll den Menschen von der Pein, der inneren wie der äußeren und der natürlichen (wie Hitze und Kälte) befreien.

In dem „goldenem Traktat der Siebzig“, welcher diese von Kapila bloß mündlich vorgetragene Lehre enthält, findet sich auch der erste schwache Ansatz zu einer Erkenntnistheorie.

Zur Erkenntnis der 25 Prinzipien gelange man nämlich:

1. durch die Tat, d. i. die unmittelbare Wahrnehmung,
2. durch Vergleichung eines Dinges mit anderen, mögen diese vorhergehen, nachfolgen oder gleichzeitig sein, und
3. durch heilige Sprüche, d. h. durch die Lehren der Weisen, welche die Beobachtungen und Vergleichungen gewöhnlicher Menschen übertreffen.

Die Vaiçeshika-Philosophie mit ihrer atomistischen Welttheorie wurde durch Kanāda (Reis-Esser) begründet. Dieser stellte sechs Kategorien auf, durch deren Verbindung die Welt zustande komme, und durch deren Trennung sie wieder ins Nichts zurückfalle, nämlich: Substanz, Eigenschaft, Tätigkeit, Allgemeinheit, Partikularität und harmonische Einheit.

Die Substanz ist das den Erscheinungen zugrunde liegende wirkliche Substrat der Dinge und scheidet sich in neun Arten: Erde, Wasser, Feuer, Wind, Raum, Zeit, Richtung, Seele, Verstand.

Zur Qualität, welche als „Zeichen der Substanz“ definiert wird, gehören 24 Arten: Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl usw.

Die Tätigkeit oder Bewegung umfasst fünf Arten: Nehmen, werfen, zusammenfassen, ausbreiten und bewegen (vom ganzen Körper).

Die übrigen Kategorien, deren Zahl vom späteren Philosophen Chandara noch vermehrt wurde, entsprechen der Relation der Stoiker.

Die Grundlage der noetischen und psychologischen Ausführungen Kanādas bildete demnach die Kategorie der Qualität. Am interessantesten ist die Behandlung des „Verständnisses“. Dieses ist danach zweifacher Art:

1. Sensation, sinnliche Wahrnehmung, welche dann eintritt, wenn der Denkgeist mit den Dingen in Berührung kommt, und
2. Folgerung auf Grund der Vergleichung zweier Dinge, sei es gleichartiger Dinge, wie bei der Erkenntnis einer Kirsche durch Vergleichung mit einer anderen, sei es ungleichartiger, wie dies z. B. der Fall ist, wenn aus einer dunklen Wolke auf kommenden Regen geschlossen wird.

Aus der Vaiçeshika-Philosophie, in der die Lehre von der Folgerung nicht weiter entwickelt wurde, ging die Nyāya hervor, welche deren Kategorien einfach übernahm und die indische Logik zur höchsten Vollendung führte. Man begegnet häufig der Meinung, daß Nyāya Logik bedeute oder doch der indische Name für diese Wissenschaft sei, so noch in der sonst vortrefflichen Propädeutik von Otto Willmann: aber in Wahrheit besagt das Wort soviel als Regel, Richtschnur, rechter Weg und ist der Name einer philosophischen Schule, welche das Prinzip vertreibt, daß die Erlangung der höchsten Seligkeit von der Erfassung der Wahrheit abhängt.

Ihr Gründer ist Gautama, ein ganz gewöhnlicher Name unter den alten Hindus, der umso leichter, nach der plausiblen Erklärung des Herausgebers, in China mit dem Spitznamen Socmock (Fußsauge) vertauscht worden sein mag.

Von Socmock erzählen nun die chinesisch-japanischen Quellen einstimmig, dass er „im Beginne die Kriterien der Wahrheit und der Unwahrheit aufgestellt habe“, und es wird ihm die Autorschaft von „neun Gründen“ und „vierzehn Argumentationsfehlern (fallaciae)“ zugeschrieben. Letztere trägt der Verfasser kein Bedenken, ihm zuzuerkennen; erstere dagegen hält er aus inneren Gründen für das Werk eines späteren unbekannten Philosophen. Wir müssen uns auf diese beschränken.

In der indischen Philosophie knüpfen alle Untersuchungen über die Ratiocinatio nicht an den gewöhnlichen, sondern an den versetzten Syllogismus an, in welchem auf die Thesis die Begründung (ratio) folgt, wie im Beispiele:

Dieser Berg ist feurig;
Denn er ist rauchend.

Socmock fand diese überall volkstümliche Form der Argumentation vor und stellte sich die Aufgabe, die Bedingungen zu bestimmen, unter welchen der Begründungssatz in formaler Hinsicht beweiskräftig ist. Seine so genannten „neun Gründe“ sind eine Zusammenstellung der sprachlich möglichen Verhältnisse, in welchen das Prädikat der Ratio sowohl zum Prädikat der Thesis wie auch zu dessen kontradiktorischem Gegenteil bezüglich des Begriffsumfangs stehen kann. Die Erörterung dieser Fälle ergibt, dass nur in zweien die Ratio logisch zu Recht besteht, wenn nämlich die mit dem Prädikat der Ratio bezeichneten Dinge entweder alle oder wenigstens einige mit dem Prädikat der Thesis bezeichneten Dinge darstellen und zugleich kein Ding begreifen, das nicht unter diesen Begriff fällt.

In dem oben angeführten Beispiele ist also der Begründungssatz formell beweiskräftig, wenn das Rauchende einerseits alles Feurige oder doch ein Teil des Feurigen, und anderseits nichts Nichtfeuriges ist. Es entspricht demnach mit dieser stillschweigenden Ergänzung obiger Beweis einem Syllogismus der ersten Figur:

Alles Rauchende ist feurig (alles oder einiges Feurige);
Dieser Berg ist rauchend;
Also ist dieser Berg feurig.

Zur Charakterisierung der Wandlungen, welche die indische Form der Demonstration vor Mahādiṇnāga durchgemacht hat, wählen wir drei Formulierungen eines geläufigen Argumentes gegen die Lehre der Mimāṃsā-Schule, dass Laute ewig seien, weil jedes Wort der Veda, als vom höchsten Himmel gesprochen, für immer wahr sein müsse.

Mirok sagt in seiner Yoga:

1. Der Laut ist nicht-ewig;
2. denn er ist ein Produkt,
3. wie ein Topf (aber nicht wie der Raum);
4. ein Produkt wie ein Topf ist nicht-ewig,
5. während ein ewiges Ding wie der Raum nicht ein Produkt ist.

Sein Schüler Muchak modifiziert diesen Beweis vom vierten Gliede an und sagt:

4. Weil ein Topf ein Produkt ist, ist er nicht ewig; so auch der Laut, da er ein Produkt ist.
5. Daher wissen wir, dass der Laut nicht-ewig ist.

Seisch aber, ein jüngerer Bruder Muchaks und noch berühmter als dieser, argumentiert folgendermassen:

1. Der Laut ist nicht-ewig,
2. denn er ist das Produkt einer Ursache;
3. Dinge, welche durch eine Ursache hervorgebracht werden, sind nicht-ewig, wie ein Topf, welcher durch eine Ursache hervorgebracht worden und nicht-ewig ist.

4. Der Laut ist ein Beispiel dieser Art;
 5. daher ist der Laut nicht-ewig.

Wir ersehen aus diesen Beispielen, wie die indische Logik, nachdem Socmock die Grundbedingungen des Syllogismus festgestellt, noch hat ringen müssen, um zu einer entsprechenden Formel zu gelangen.

Ursprünglich stützte sie die Ratio lediglich auf einzelne Beispiele, eine Form der Argumentation, von der das gewöhnliche Volk noch heute den ausgiebigsten Gebrauch macht; sie kannte also nur den Analogieschluss vom Einzelnen auf das Einzelne.

Mirok vermochte noch nicht die beiden Verhältnisse des Prädikats der Ratio zu dem Prädikat der Thesis und zu dessen Kontradiktorium zusammenzufassen oder in einem Obersatze zum Ausdruck zu bringen, drückte aber in den Sätzen 4 und 5 schon die Allgemeinheit aus. Dagegen ist Muchaks Satz: „Weil ein Topf ein Produkt ist, ist er nicht-ewig“ gleichwertig mit einem vollkommenen Obersatze, denn der statuierte Kausalkexus schliesst ein, dass alle Produkte in den Kreis der nicht-ewigen Dinge fallen und außerhalb des Kreises der ewigen Dinge stehen.

Dass Seisch seinen dritten Satz in demselben Sinne auffasst, ist offenbar, und wir erblicken, im Gegensatz zum Verfasser, in der angeführten Formel eine Bestätigung der Angabe Kweikes, dass er nur zwei Sätze zum Beweise einer Thesis, also drei zu einem vollständigen Syllogismus für notwendig erachtete.

Zum klaren und vollständigen Ausdruck gelangte jedoch die Theorie des Syllogismus erst im „neuen System“.

Der Begründer desselben ist Mahādiṇnāga oder mit dem in China und Japan gebräuchlichen abgekürzten Namen Dinna, welcher aus Andhara in Süd-Indien stammen soll.

Als er auf seinem einsamen Berge sein Werk vollendet hatte, so erzählt eine buddhistische Sage, da erbebte die Erde, die Wolken erglühten und der Berggott hob aus Achtung und Verehrung seine Füsse hundert Schuh hoch in die Höhe und sprach: „Der Buddha hat zum erstenmal seit Nyori die Logik erklärt. Das Lehrgebäude, das vormals jämmerlich in Trümmer verfallen war, ist neuerdings aufgerichtet, prächtig, wunderbar, genau in der Weise, den Beifall des heiligen Willens zu erlangen. Es soll das Volk Gelegenheit haben, die Wissenschaft des vernünftigen Denkens zu erlernen.“

Von Dinna, mit dem die indische Logik den Höhepunkt ihrer Entwicklung erreichte, ist aus vierzig logischen Werken nur der 20—30 Blätter umfassende „Traktat über den Zugang zum rechten Prinzip“ erhalten. Unter seinen zahlreichen Kommentatoren hat besonders sein Schüler Çamkara, ein heller und scharfer Geist, durch seine „Einführung in den Traktat über die Nyāya-Logik“ zur Verbreitung seiner Lehre beigetragen. Die beiden genannten Schriften sind schon von Hiwen-tsang übersetzt worden und gelten in China als die wichtigsten Fundamentalwerke über die Logik.

Die allgemeine Anlage des neuen Systems gibt Çamkara in den Worten an: „Beweis und Widerlegung nebst deren respektiven Argumentationsfehlern dienen zur Auseinandersetzung mit einer zweiten Person; die Intuition und die sekundären Ideen sowie deren respektive Missverständnisse zum eigenen Verständnis, das ist das logische Prinzip der alten Autoren.“ In acht Hauptabschnitten werden dementsprechend behandelt: Beweis, Widerlegung, fallacie demonstrationis, fallacie refutationis, Intuition, sekundäre Ideen und die zu den zwei letzten Gegenständen gehörenden fallacie oder Fehler.

Dinnas Logik erweist sich im allgemeinen als eine theoretisch-praktische Lehre des Demonstrations-Syllogismus.

Die Dogmen oder Sprüche der Weisen, die früher als Beweisgrund galten, sind von derselben ausgeschlossen, weil sie bloß für eine einzelne Schule Geltung haben.

Die Denkgesetze werden ebensowenig erwähnt, aber wenigstens die drei Gesetze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten bilden die bewußteste Grundlage anderweitiger Feststellungen.

Endlich hat auch die Theorie des Urteils keinen Platz gefunden, und die Ideen werden nur als Unterbau der Schlussfolgerung behandelt.

Was letztere betrifft, so nennt Dinna Intuition oder Anschauung jede aus der äußeren wie aus der inneren Welt durch die äußeren oder die inneren Sinne gewonnene singuläre Vorstellung, welche rein passiv vom Bewußtsein aufgenommen wird, so z. B. die Vorstellung der Farbe, des Tones wie auch der Liebe, des Hasses, der Begierde in ihrer jetzigen Singularität. Seine primären Ideen gehören demnach offenbar zur sinnlichen Erkenntnis. Für eine vollständige Erfassung seiner sekundären Ideen dagegen fehlt es uns an einem entsprechenden Begriff. Als solche bezeichnet er jedes Gedankenbild (wir finden keinen besseren Ausdruck), welches durch irgend eine Aktivität des Denkgeistes zustande kommt, so: eine Einzelvorstellung, welche in ihre Teile zerlegt worden ist und als Inbegriff dieser Teile gedacht wird,

ein aus verschiedenen Intuitionen gewonnener Allgemein- oder Klassenbegriff,

ein aus der Vergleichung zweier Ideen abgeleitetes Urteil und ebenso ein durch Vergleichung zweier Urteile gewonnenes drittes Urteil. Der Begriff in unserem Sinne ist dabei, ob er aber alles umfaßt, was Dinna zu den sekundären Ideen rechnet, erscheint uns fraglich.

Bei normaler Verfassung der Sinne spricht die indische Logik oder vielmehr Noetik dem regelrechten Denken objektive Wahrheit zu.

Falsche sekundäre Ideen entstehen durch falsche Intuition, falsche Ausarbeitung oder beides zugleich.

Wie seine Vorgänger gebraucht Dinna ausschließlich den versetzten oder Demonstrations-Syllogismus, dessen Unterschied vom Deduktions-syllogismus der Verfasser nicht bloß in der äußeren Form, sondern auch im Wesen der logischen Operation findet.

Beim Aufbau desselben hält er sich an den Typus Barbara, wohl aus dem einfachen Grunde, weil die Hindus ihre Thesen stets in dieser Form begründeten. Um derselben in allen Fällen treu zu bleiben, wurde bei negativen Urteilen die Negation zum Prädikat gezogen und so im Satze ein unendliches Urteil, wenn auch nicht im Sinne Kants, ausgedrückt. Es ist ja sachlich dasselbe, ob man sagt: Kein A ist B, oder: Alle A sind Nicht-B. Bei partikulären Sätzen war die Sache noch leichter: Man betrachtete einfach das partikuläre Subjekt als ein in sich abgeschlossenes Ganze und nicht als einen Teil der durch den Subjektbegriff bezeichneten Dinge. Statt: Einige A sind B, dachte man: Alle in dieser Menge einbegriffenen A sind B, was ebenso zulässig ist. Dinnas Hauptverdienst ist die prinzipielle Einfügung des Obersatzes an Stelle der bloßen Beispiele. Dabei ging er jedoch in der Schonung der Tradition so weit, daß er für seinen Obersatz die Bezeichnung Exemplum beibehielt und den durch denselben überflüssig gewordenen Ballast der früheren Formeln als Erläuterungsmittel weiter schleppte. Er argumentiert also:

Thesis: Alle Diamanten sind brennbar;
 Ratio: denn alle Diamanten sind Kohlenstoff,
 Exemplum (i. e. Maior): Und aller Kohlenstoff ist brennbar, wie
 Graphit.

Dagegen nichts Nicht-brennbares ist Kohlenstoff, so Gold.

Er lehrt ausdrücklich, dass der Syllogismus nur aus drei Sätzen besteht, und die von ihm aufgestellten allgemeinen Schlussregeln enthalten überhaupt die scholastischen, natürlich mit Ausnahme derjenigen über negative und partikuläre Prämissen, welche bei der von ihm gewählten Schlussweise keine Anwendung fanden.

Eine Eigenheit des neuen Systems ist die Lehre von den drei Phasen des Hetu, d. i. die Entwicklung der Ein- und Ausschlussverhältnisse des Mittelbegriffs (Hetu) zum Oberbegriff, zum Unterbegriff und zum kontradiktorischen Gegenteil des Oberbegriffs. Damit der Syllogismus richtig sei, muss, wie wir uns ausdrücken, der Umfang des Mittelbegriffs den Umfang des Subjekts ganz umfassen, dagegen selbst vom Prädikatsbegriff umfangen und von dessen kontradiktorischem Gegenteil vollständig ausgeschlossen sein. Das ist die Quintessenz dieser Lehre.

Zur Widerlegung eines Beweises stehen zwei Wege offen:

1. Der Gegenbeweis, d. i. der positive Beweis der kontradiktorischen Thesis;
2. die Entkräftung des vorgebrachten Beweises durch den Nachweis eines Fehlers in den Feststellungen oder in deren Verwendung.

Eine Widerlegung ist überhaupt nur insoweit möglich, als dem Beweise fallacie anhaften.

Unter fallacie aber verstehen die indischen Logiker, wie schon bemerkt, nicht bloß Fehlschlüsse, sondern jede Art von Fehlern, die bei der Argumentation vorkommen können. So zählt Dinna fünf fallacie der einfachen Thesis auf:

1. Die Thesis in Widerspruch mit einer Anschauungstatsache (der Laut ist nicht hörbar).
2. Die Thesis in Widerspruch mit einer habituellen sekundären Idee (wenn die Sonne untergeht, bricht der Morgen an).
3. Die Thesis in Widerspruch mit der öffentlichen Meinung. Diese wird jedoch zulässig, wenn man ausdrücklich anzeigt, dass man letztere anficht, z. B. „Ich behaupte, dass Weiber und Geld abscheuliche Dinge sind“.
4. Die Thesis in Widerspruch mit der Schullehre, zu der man sich bekennt; so kann ein Anhänger der Vaçeshika die Thesis: „Der Laut ist ewig“, nicht aufstellen.
5. Die Thesis in Widerspruch mit sich selbst (keine Aussage ist wahr).

Çamkara hat diese Liste um vier weitere Nummern vergrößert; denn nach ihm ist eine Thesis ebenfalls unzulässig, wenn der Opponent das Subjekt, das Prädikat oder beides zugleich in Frage stellt. So darf einem Atheisten gegenüber die Thesis „Gott ist allmächtig“, nicht aufgestellt werden. Den letzten Fehler findet er in der Aufstellung einer allgemein anerkannten Wahrheit als Beweissatz (der Laut ist hörbar). Zählen wir zu diesen neun fallacie der Thesis die vierzehn der Ratio und die zehn des Exemplum oder des Obersatzes hinzu, so haben wir die dreihunddreißig fallacie des neuen Systems, welche Gesamtzahl jedoch durch Zusammenrechnung der beim Syllogismus möglichen Kombinationen von den indischen Logikern auf 9417 gebracht worden ist.

In seinen kritischen Bemerkungen, welche als dritter Teil die kleine, aber interessante Schrift zum Abschluß bringen, bemüht sich der Verfasser den Charakter der indischen Logik im allgemeinen und bezüglich einzelner Punkte, besonders durch Heranziehung der modernen Systeme des Westens, näher zu bestimmen.

Hat er schon früher (Seite 53) unter dem Einfluß der neueren Logik über „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ den Stab gebrochen, während wir denselben mitsamt ihren Modi und ihrer Reduktion für die Gymnastik des logischen Denkens noch immer großen Wert beilegen, so geht ihm hier das richtige Verständnis für die Bewertung des Syllogismus überhaupt verloren, und der Abschluß seiner Erörterung lautet: „Wenn all unser Wissen a posteriori ist, so involviert jeder Syllogismus eine petitio principii; ist aber ein Teil desselben a priori, so entgehen wir der petitio principii nur, um in eine Tautologie zu verfallen, indem im Schlusssatze lediglich etwas wiederholt wird, was im Obersatze ausgesagt worden ist.“

Um dem Einwand Stuart Mills zu begegnen, daß der Schlusssatz bei Aufstellung des Obersatzes vorausgesetzt wird, ist es zunächst gar nicht notwendig, zur Kantschen Apriorität seine Zuflucht zu nehmen.

Derselbe trifft nur zu bei schablonenmäßig aufgesetzten Syllogismen, wie dieser:

„Alle Kinder des P sind gestorben,
N. ist ein Kind des P;
Also ist N. gestorben“,

wo allerdings der Obersatz tatsächlich mit auf der Erkenntnis des im Schlusssatze enthaltenen Einzelfalles beruht, indem er lediglich die Summe der Einzelfälle unter einem Ausdruck vereinigt. (Solche Syllogismen, von welchen wir aus Büchern Beispiele anführen könnten, haben lediglich den Sinn, daß derjenige, der den Obersatz zugibt, auch den Schlusssatz zugeben muß, was bei Einhaltung der richtigen Form immer der Fall ist.)

Der hl. Thomas aber und überhaupt die alten Logiker, welche dem Syllogismus eine Bedeutung für die Erweiterung unserer Erkenntnis beilegen, ziehen außer der Form auch die Materie desselben inbetracht, und wenn sie dabei von den Prämissen bezüglich des Schlusssatzes so oft betonen: habent rationem principii, sunt causa innotescendi etc., so stellen sie damit schon die Forderung, daß bei Syllogismen, wie sie der Verfasser vorführt und auf die wir uns beschränken, der Obersatz in der Beziehung, in der er rationem principii haben soll, nicht zugleich rationem principiati habe, sondern unabhängig von der im Schlusssatze enthaltenen Wahrheit erkannt oder bewiesen sei.

Dies ist der Fall ohne apriorisches Wissen, wenn z. B. der Obersatz ein sog. *primum principium*, d. h. eine (primäre oder sekundäre) Wahrheit mit selbständiger Evidenz, oder ein aus der Analyse und der Vergleichung der Begriffe sich ergebendes Urteil oder auch ein durch eine unvollständige, aber bis zur Erkenntnis des Wesens führende Induktion festgestelltes allgemeines Gesetz ausspricht. Rücksichtlich der Induktion zeigt der hl. Thomas in seinem Kommentar zu Aristoteles (II Post. Anal. I, 20), wie der Intellekt es ist, der aus den durch die sinnliche Erkenntnis erfafsten Experimenten durch Abstrahierung von den individuellen Eigentümlichkeiten das allgemeine Prinzip erkennt. Und der Naturforscher Justus Liebig, der Begründer der organischen Chemie, gibt in klaren Worten den Grund an, weshalb es nicht der Kenntnis aller oder auch nur vieler Einzelfälle bedarf, um zu einem gültigen allgemeinen Schluß zu gelangen. Er sagt: „Ein jeder, der sich einigermaßen mit

der Natur vertraut gemacht hat, weiß, daß jede Naturerscheinung, ein jeder Vorgang in der Natur, für sich das ganze Gesetz oder alle Gesetze, durch die sie entstehen, ganz und ungeteilt in sich einschließt" (über Fr. Bacon und die Methode der Naturforschung. München 1863).

Bei Syllogismen, welche nach der angegebenen Norm aufgestellt werden, erweist sich Mills Einwand als gegenstandlos.

1. Propter quod unumquodque tale, et illud magis.

Praemissae sunt illud propter quod conclusio nobis est nota.

Ergo oportet praemissas nobis esse notiores conclusione.

2. Alle Verbrechen sind strafbar.

Jeder Betrug ist ein Verbrechen.

Also ist jeder Betrug strafbar.

3. Aller Kohlenstoff ist brennbar.

Diamanten sind Kohlenstoff.

Also sind Diamanten brennbar.

In diesen und allen ähnlichen Beispielen ist keine Spur von Circulus vitiosus; denn der Obersatz, die Basis der Argumentation, füsst in keiner Weise auf dem Schlusssatze, sondern steht unabhängig von diesem fest. Und wenn Mill den Umstand urgiert, daß beispielsweise die Major „alle Menschen sind sterblich“ nicht wahr sein könnte, wenn die Conclusio „Sokrates ist sterblich“ nicht wahr wäre, so übersieht er, daß dieser Konnex, ohne den kein Syllogismus möglich wäre, abseits des Erkenntnisaktes oder des Denkprozesses liegt, der die Wahrheit der betreffenden Major festgestellt hat.

Aber nun behauptet der Verfasser, daß in solchen Syllogismen keine Folgerung, kein Übergehen von Bekanntem zu Unbekanntem, sondern nur eine Tautologie statthabe: „es werde im Schlusssatze einfach etwas wiederholt, was im Obersatze enthalten sei“.

Auch hier müssen wir unterscheiden; denn in einem Falle, aber nur in diesem, glauben wir selbst, daß die Conclusio nur eine verdeckte Tautologie ist. Haben wir im Obersatze ein analytisches Urteil, dessen Prädikatsbegriff sich unmittelbar als eine grundwesentliche Bestimmung des Subjektsbegriffs dem Intellekte darstellt, so kann beim Syllogismus von keinem wirklichen Fortschreiten im Erkennen, von keiner wahren Folgerung die Rede sein, da der Oberbegriff mit dem Mittelbegriff unmittelbar und an sich gegeben ist.

Anders aber ist es, wenn beim analytischen Urteil der Prädikatsbegriff ein abgeleitetes Merkmal des Subjektsbegriffes darstellt und als solches nicht unmittelbar erkannt wird. Da, und umso mehr wo der Obersatz ein synthetisches Urteil enthält, vermittelt der Mittelbegriff wirklich die Subsumierung des Unterbegriffs unter den Oberbegriff, und es findet wirklich die Operation der Folgerung statt.

Doch man darf nicht, wie der Verfasser es tut, zur Anerkennung einer Folgerung einen Übergang vom Bekannten zu ganz Unbekanntem verlangen; beim Syllogismus kann man im eigentlichen Sinne nur vom Übergang a magis noto ad minus notum sprechen. Die wahre Tragweite des Syllogismus legt der hl. Thomas mit gewohnter Präzision (I Post. Anal. I, 1) auseinander:

Antequam ex principiis demonstrativis deducatur conclusio, in ipsis principiis quidem praecognitis praecognoscitur conclusio virtute, non autem actu. Sic enim in eis praeeexistit. Es verhält sich, bemerkt er weiter, mit der Erweiterung des Wissens (resp. der Erkenntnis) durch die Demonstration wie mit der generatio in der Natur: Addiscere enim proprie est scientiam in aliquo generari. Quod autem generatur, ante generationem

non fuit omnino ens, sed quodammodo ens et quodammodo non ens: ens quidem in potentia, non ens vero actu. Et hoc est generari, reduci de potentia in actum. Unde nec id, quod quis addiscit, erat omnino prius notum, ut Plato posuit, nec omnino ignotum; sed erat notum potentia sive virtute in principiis praecognitis universalibus, ignotum autem actu secundum propriam cognitionem. Et hoc est addiscere: reduci de cognitione potentiali seu virtuali aut universalis in cognitionem propriam et actualem.

Bezüglich der Frage, ob zwischen der indischen und der griechischen Philosophie eine historische Konnexion besteht, geht die Ansicht des Verfassers dahin, dass die späteren Pythagoreer möglicherweise durch die Samkhyā beeinflusst worden sind, dass aber jedenfalls die aristotelische und die Nyaya-Logik sich in vollständiger Unabhängigkeit voneinander entwickelt haben. Denn zur Zeit des Zuges Alexanders nach Indien, der einzigen historischen Begebenheit, wo eine Berührung wahrscheinlich erscheinen könnte, lag die indische Logik noch in den Windeln und konnte dem Aristoteles keine Elemente liefern, die er nicht besser bei Plato und den Sophisten gefunden hätte. In den Schriften Dinnas aber, welcher frühestens 300 Jahre später das „neue System“ begründete, und bei seinen Kommentatoren findet sich auch nicht die leiseste Andeutung, dass sie die griechische Philosophie gekannt hätten.

Sourbrodt (Rheinprovinz). N. Pietkin, Pfarrer.

2. Dr. Melchior Palágyi: Neue Theorie des Raumes und der Zeit. Die Grundbegriffe einer Metageometrie.
Leipzig, W. Engelmann 1901.

Der Verf. tritt für die reale Einheit von Raum und Zeit ein. Nur die Doppelsichtigkeit unseres Verstandes scheidet Raum und Zeit, aber es ist eben nur eine begriffliche Scheidung (Vorwort). Sachlich ist der Raum immer mit Zeitlichkeit verbunden. Jeder wirkliche Raum tritt in einer Zeit auf. § 3. Ebenso schliesst sich die Mannigfaltigkeit aller Raumpunkte in dem Zeitpunkte zu einer einheitlichen Totalität zusammen. § 4. Daraus folgert der Verf. die Identität von Raum und Zeit, woraus weiter sich ein fließender Raum ergibt. — Die grundlegenden Beweise führen nur jedoch höchstens zur Erkenntnis, dass Raum und Zeit ein und dasselbe Subjekt affizieren, nicht aber, dass sie unter sich identisch seien. Darum können wir auch auf die weitere Entwicklung nicht eingehen.

P. Reginald Schultes O. P.

3. E. Rolfes: Des Aristoteles Schrift über die Seele.
Bonn 1901, Hanstein. gr. 8°, S. XXII, 224.

Dem unermüdlichen tüchtigen Aristoteles-Forscher wünschen wir herzlich Glück zur trefflichen Übersetzung und Erklärung dieser Schrift von der Seele. Bei der Wahl gerade der Psychologie ist Rechnung getragen der modernen Weise des Forschens, welche alle Philosophie in Seelenkunde auflösen möchte. Wir haben nichts dagegen. Denn von der Seelenlehre des Aristoteles ist der Fortschritt zur Metaphysik leicht gemacht, welche wir auch in dieser Weise bearbeitet wünschen. Dazu laden wir denn freundlichst unseren wackeren Aristoteleskenner hiermit ein. Gerade solche brauchbare Übertragungen und Kommentare sind eine notwendige Vorbedingung, um des berühmten Stagiriten Philosophie weiteren Kreisen zugänglich zu machen.

Was die Psychologie im besondern betrifft, so ist bei Aristoteles die Seele einfachhin das Prinzip der Lebewesen. Seine Ausführungen über das Verhältnis von Leib und Seele sind für immer zu Marksteinen der psychologischen Wissenschaft geworden. Sein Beweis der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele ist, richtig verstanden, geradezu mustergültig. Im wesentlichen steht er noch jetzt, nach zwei Jahrtausenden, in der wissenschaftlichen Behandlung der Seelenlehre unübertroffen da. Die Schrift zerfällt in 3 Bücher. Das erste Buch bringt zunächst im Proömium Aufschluß über die Bedeutung, Aufgabe, Methode und Stellung der Wissenschaft von der Seele. Daran reiht sich der Überblick der früheren Meinungen über die Seele, sowie deren eingehende Kritik. Die einzelnen Irrtümer werden in einer Weise widerlegt, daß sich zugleich die Erkenntnis der Wahrheit vorbereitet; gewiß eine fruchtbare Kritik. Das zweite Buch beginnt die selbständige Behandlung der Seelenlehre. Die Seele wird näher bestimmt als die erste Entelechie oder die substanziale Form des organisierten Leibes. Es folgt die Erörterung über die einzelnen Seelenvermögen: vegetatives und sensitivs. Die einzelnen Sinne (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl) werden im besondern behandelt. Näher wird dann in spekulativ bedeutsamer Weise die Natur der Wahrnehmung bestimmt. Das dritte Buch schließt die Lehre von der sensitiven Seele (Fünfzahl der Sinne, Gemeinsinn, Phantasie) und erörtert die Lehre von der Denkkraft oder dem Verstände und der Denktätigkeit. Es folgt die Behandlung des Vermögens der örtlichen Bewegung und zugleich des Strebevermögens. Zuletzt kommt zur Sprache das Verhältnis der Seelenvermögen zueinander, deren Stufenfolge und gegenseitige Abhängigkeit angegeben und aus ihrem Grunde erklärt werden. Das ist kurz der reiche Inhalt der Schrift.

Von den Kommentaren zu dieser Schrift sind besonders benutzt die griechischen des Johannes Philoponus und des Simplicius, der lateinische des Aquinaten. Sehr sachgemäß und beachtenswert heißt es (S. XVIII): „Bezüglich der Kommentare des Aquinaten zu Aristoteles halten wir nach wie vor an dem schon früher von uns ausgesprochenen Gutachten fest, daß niemand so richtig wie er den Geist und die Ideen des aristotelischen Systems im ganzen und im einzelnen erfaßt hat. Auch braucht man bei einem Manne von seinem Scharfsinn und Gedächtnis nicht leicht zu fürchten, daß die Erklärungen der einzelnen Texte miteinander im Widerspruch stehen, selbst da nicht, wo es sich um nebensächliche Dinge handelt. Indessen müssen wir gleichzeitig erklären, daß seine Kommentare den Anforderungen nicht entsprechen, die man heutzutage an eine wissenschaftliche Auslegung der Texte, wie man sie nennt, zu stellen pflegt. Der große Scholastiker, wollen wir sagen, ist nicht Philologe genug.“ Da der Stagirite vielfach anders gedeutet worden, als von früheren deutschen Übersetzern, ist auch die Übersetzung durchaus selbständig bearbeitet. Recht praktisch sind in dieser die Kapitel und deren einzelnen Abschnitte zur besseren Orientierung mit Überschriften versehen.

Bei der schwierigen Frage vom Vorhandensein rein seelischer Attribute (S. 6 ff.) werden die bestehenden zahlreichen Missverständnisse in Auslegung des Textes mit Geschick beseitigt. Wie uns scheint, wird die ganze Entscheidung richtig abhängig gemacht von der Unterscheidung zwischen der Bedingung für das Denken in diesem Leben und der Denktätigkeit als solcher. Wenn auch die Phantasie für das Denken conditio sine qua non ist, so braucht doch darum die Denktätigkeit an sich nicht ihr mitanzugehören. Der Denkakt kommt vielmehr nur in einem geistigen Subjekte zustande (vgl. S. 191 f., Nr. 5). Bei der Unterscheidung von

drei philosophischen Disziplinen: Physik, Mathematik, Metaphysik, teilt Aristoteles (S. 9 ff.) die Psychologie der Physik zu. Nur die vernünftige Seele als solche gehört als Wissenobjekt in die Metaphysik. Wie Philoponus zutreffend hervorhebt (S. 27 f.), ist die Deutung Platos von der Seele als einer Gröfse nicht berechtigt. Überall bezeichnet vielmehr Plato die Seele als unkörperlich und grösseulos. Der dem Empedokles gemachte Vorwurf (S. 46) ist die bündigste Widerlegung der modernen Auslegung, der aristotelische Gott habe von allem außer sich keine Kunde.

Zur Definition der Seele (S. 54 ff.) wird verwiesen auf die frühere Schrift des Verfassers: *Die substanzielle Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles*, Paderborn 1896, Schöningh. Mehrfach werden da ausgesprochene Ansichten jetzt berichtigt, so z. B. S. 55 f. Nr. 1; S. 65 ff. Nr. 1. „Wenn es (an erster Stelle) heißt, dass die Körper am meisten Substanzen zu sein scheinen, so ist dies nach Philoponus' richtiger Auslegung von dem Kompositum aus Materie und Form im Gegensatz zu den Komponenten zu verstehen.“ Früher ward mit St. Thomas an den Gegensatz zu den geistigen Substanzen gedacht. An zweiter Stelle handelt es sich um die Erklärung des Satzes: „wohl aber ist noch zweifelhaft, ob die Seele so die Wirklichkeit des Leibes ist, wie der Schiffer die des Schiffes“. Nach Abweisung der anderen Deutungen der bekannten Ausleger wird jetzt dahin entschieden, dass hier an die Bewegung des Leibes durch die Seele gedacht und die Frage berührt wird, ob und wie die Seele auch bewegendes Prinzip des Leibes sei. Früher war gemeint, Aristoteles rede hier im Hinblick auf Plato von der menschlichen Seele im besondern, und denke an die Frage, ob diese im Unterschiede von den niederen Seelen bloß im Leibe wohne, ohne seine Wesensform zu sein. Entgegen der modernen Auslegung erklärt Aristoteles Gott wahrhaft als Ursprung und Endziel der Welt. Gerade der Urheber der Dinge hat alles so ins Dasein gerufen, dass es ihm durch sein Wesen ähnlich ist und durch seine Tätigkeit nach weiterer Verähnlichung mit ihm hinstrebt (S. 82 f. Nr. 2). Durch seine Anschauung vom Allgemeinen als Nicht-Wirklichem stellt sich das System des Aristoteles in Gegensatz zum Pantheismus (S. 95 Nr. 2). Die Wahrnehmung ist soviel wie die Aufnahme der sinnlichen Formen ohne die Materie, welchen aristotelischen Gedanken St. Thomas erschöpfend erklärt (S. 126 Nr. 1). Gegenüber dem Subjektivismus und Idealismus vertritt Aristoteles die objektive Realität der Erscheinungswelt (S. 141 ff. Nr. 1). Die Phantasie ist unserem Philosophen ein sinnliches Vermögen (S. 160 f. Nr. 4). Deutlich spricht er die Geistigkeit der Seele aus und begründet sie (S. 164 ff. Nr. 1). Mit Unrecht lässt Suarez (de anima lib. I, c. 9 nr. 23 sqq.) die Gültigkeit des vorliegenden Beweises nicht gelten. Die Lösung der drei Fragen (S. 175 f., Text u. Nr. 2 S. 176): wie der unkörperliche Verstand die körperlichen Dinge erkenne; wie der Intellekt intelligibel und warum nicht alles Intelligible intelligent sei, ist eine und dieselbe: die Körper sind nicht aktuell, sondern bloß potenziell intelligibel. Die wichtige Lehre vom *intellectus agens* stellt einen Versuch dar, das große Problem der Erkenntnis zu lösen (S. 177 ff. Nr. 4). Die Unsterblichkeit des Geistes wird ausgesprochen und ihr Subjekt bestimmt (S. 180 ff. Nr. 1).

Vielfach hat das Unvermögen, den Philosophen zu verstehen, dazu gebracht, den überlieferten Text zu verdächtigen. Demgegenüber wurde hier kaum an zwei oder drei Stellen eine kleine Verbesserung für nötig gehalten; so gut hat sich der Text eines solchen Buches durch zwei Jahrtausende erhalten! Der Grund, warum der sonst verdienstvolle

Kommentar Trendelenburgs in wesentlichen Punkten nicht den wahren Sinn des Aristoteles trifft oder ihn doch nicht zum klaren und vollen Ausdruck bringt, liegt darin, dass er die grossen metaphysischen Begriffe unseres Philosophen nicht im Lichte der wissenschaftlichen Überlieferung zu betrachten weiss. Die hier gegebenen reichen Erklärungen sind selbständige gewählt und gediegen sowohl philosophisch wie philologisch.

P. Josephus a Leonissa O. M. C.

4. Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons
für die Kirche und für des Volkes Abwendung von derselben. Denkschrift vom Herausgeber des einigen Evangelii der Apostel. Dresden und Leipzig. Piersons Verlag. 1901. 48 S. 0,50 Mk.

Diese Broschüre ist ein Aufruf an das evangelische Volk zur Treue an Luthers Bibel und eine Warnung gegen das Neue Testament der Bibelgesellschaften. Das Ganze ist ein Aneinanderreihen von Texten der hl. Schrift, um zu beweisen, dass nur die Bücher, welche Apostel verfasst haben, in den Kanon aufgenommen und als Gotteswort anerkannt werden sollen. Aber auch die nicht alle, sondern nur diejenigen, welche Luther angenommen hat. Es werden also ausgeschlossen: Die Evangelien von Markus und Lukas; die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief, Jakobus- und Judasbrief, ein Petrus- und der II. und III. Johannesbrief; die Apokalypse des hl. Johannes. Hoffentlich wird diese Broschüre wenig Anklang finden.

Graz.

F. Ceslaus Dier. O. P.

5. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Von **Otto Bardenhewer**, Doktor der Theologie und der Philosophie, Professor der Theologie an der Universität München. 1. Band: Vom Ausgange des apostolischen Zeitalters bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts. Freiburg. Herder 1902. gr. 8°. XII. 592 S. Mk. 10. geb. 12,40 Mk.

Im Jahre 1894 schrieb der Verfasser im Vorworte zu seiner Patrologie: „Die Darstellung konnte wegen der Fülle des Stoffes nicht umhin, sich mit Andeutungen zu begnügen, auf nähtere Begründung zu verzichten, minder Bedeutsames beiseite zu schieben. . . . Später werde ich, so Gott will, diesem Grundrisse eine ausführlichere Bearbeitung des Gegenstandes folgen lassen.“ — Dieses Versprechen hat nun zum Teile eine Lösung gefunden. Von der auf sechs Bände berechneten „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ liegt der erste Band vor. Diese Publikation gehört zu den bedeutendsten, die in letzter Zeit von katholischer Seite ausgegangen sind. Sie wird auch überall mit Freuden begrüßt. Die Absicht des Autors finden wir S. VII: „Ich will nicht neue Bahnen erschliessen, sondern die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenfassen. Aber freilich wird diese Zusammenfassung allenthalben auf eigener Nachprüfung beruhen und deshalb auch auf eigenes Urteil nicht verzichten.“

Unter den Einleitungsfragen S. 1—62 treten besonders hervor der Begriff und die Aufgabe der altkirchlichen Literaturgeschichte, „d. h. der theologischen Literatur des Altertums, welche auf dem Boden der kirchlichen Lehre steht, war oder doch sein sollte.“ S. 19.

S. 32 lesen wir mit Vergnügen: „Es sind nicht allgemein gültige Gründe wissenschaftlicher Art, sondern bestimmte philosophische und theologische Voraussetzungen gewesen, welche zu dem Bruche mit der Vergangenheit, zu der Ersetzung der alten Patrologie durch die moderne altchristliche Literaturgeschichte den Anstoß gaben. Man verlange also nicht im Namen der Wissenschaft, was nur eine Forderung sehr bestreiter Voraussetzungen ist. „Wenn wir,“ sagt Bischof v. Keppler, „gegen gewisse Geistesströmungen, auch wenn sie herrschende geworden sind, uns ablehnend und gegensätzlich verhalten, so ist das nicht Rückständigkeit, sondern eine höchst gesunde und notwendige Reaktion.“ Auch in der Patrologie und der altchristlichen Literaturgeschichte stehen sich zwei Geistesrichtungen gegenüber, zwischen denen kein Bund zu flechten ist. Die eine erblickt das höchste Schibboleth der Wissenschaftlichkeit in der Ungläubigkeit und Offenbarungsfeindlichkeit, die andere schämt sich nicht zu bekennen, daß sie im Dienste der Offenbarung, des Christentums und der Kirche stehen will.“

Für Bardenhewer ist „Patrologie“ gleichbedeutend mit „altkirchliche Literaturgeschichte“ S. 33. „Will man nicht mehr ‚Patrologie‘ sagen, so sage man ‚altkirchliche Literaturgeschichte‘.“ Ich meinesteils vermag keinen Grund zu einem Wechsel abzusehen und möchte daher an dem guten alten Namen festgehalten wissen, nicht aus Liebe zu einem Worte, sondern aus Achtung zu dem historisch Gewordenen. Wenn das vorliegende Werk „Geschichte der altkirchlichen Literatur“ und nicht „Patrologie“ überschrieben wurde, so geschah dies nur deshalb, weil der kleinere Vorläufer desselben den Titel Patrologie bereits vorweggenommen hatte und Verwechslung vorgebeugt werden sollte.

Nach dieser sehr lehrreichen Einleitung umfaßt dieser Band in einem ersten Abschnitte die urkirchliche Literatur bis gegen 120. Der zweite Abschnitt umfaßt folgende Unterabteilungen: 1. die apologetische Literatur; 2. die polemische Literatur und zwar A. häretische Literatur und neutestamentliche Apokryphen, B. antihäretische Literatur; 3. die innerkirchliche Literatur.

Im ersten Abschnitt steht Clemens von Rom hinter dem sog. Barnabasbrief; das Umgekehrte dürfte vielleicht das Richtigere sein. Der Verfasser rechnet Melito nicht mehr unter die Apologeten, wie er es in seiner Patrologie getan hatte, und mit Recht. Etwas auffällig ist das Erscheinen von Papias, Melito, Hirt des Hermas am Ende des Buches. Der Hirt des Hermas sollte an erster Reihe stehen; nachher Papias von Hierapolis und Melito von Sardes.

Zum Schluß möchte ich noch sagen: Endlich sind wir von Harnack befreit. Das Buch Bardenhewers verdient das vollste Vertrauen. Die Objektivität, die Ruhe, mit welcher es geschrieben, die ernste Kritik, die Bescheidenheit des Verfassers, der katholische Geist, das alles macht uns das Werk so lieb; der Katholik findet sich hier auf heimatlichem Boden. Die Methode ist sehr empfehlenswert. Das Moderne wird nicht *a priori* verworfen; der Autor prüft die Gründe, wägt sie ab und wo er die Wahrheit sieht, schließt er sich der Wahrheit an. Möge das Buch nur recht viele Leser finden, und möge es dem Verfasser vergönnt sein, die weiteren Bände in nicht ferner Zeit zu vollenden.

Graz.

Fr. Ceslaus Dier. O. P.

