

aufeinander beziehen, diskutiert. Es scheint zunächst, Theologie werde „immer dialektisch denken müssen“, da sie an keine bestimmte Metaphysik gebunden sei, ja sie habe die Aufgabe, „jede einzelne Denkform immer wieder zu destruieren, zu integrieren und in einer anderen aufzuheben“ (427) — was also auch vom geschichtlich-personalen Denken gilt? Was zur Analogie gesagt wird und ihrem Verhältnis zur Dialektik, wird nicht allgemein befriedigen. Wieso werden in der Schultheologie „via positionis und negationis relativ äußerlich nebeneinandergestellt“ (429)? Und der Satz vom Nichtwiderspruch ist keineswegs primär oder gar nur „ein Gesetz der formalen Logik“ (ebd.) und begründet sehr wohl die Analogie und kann sie nur begründen, sofern man ihr Dialektik *entgegengesetzt* und nicht beide Termini willkürlich entgrenzt. Schließlich meint der Verf., Dialektik bewege sich auf eine Analogik zu, insofern Geschichtsmächtigkeit Gottes und Geschichtlichkeit des Menschen, darin aber Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen „im Verhältnis einer gegenseitigen Entsprechung“ stehen! (431.) Hier liegt ganz sicherlich ein Ansatzpunkt. Wie dann Analogik ihrerseits sich auf Dialogik hinbewege, das wäre noch zu klären.

Man erwartet vom Verf. nach dieser anregenden und problembewußten Vorarbeit eine systematische Methodologie des geschichtstheologischen Denkens und der Theologie überhaupt.  
H. O g i e r m a n n, S. J.

K r i n g s, H e r m a n n, *Transzendente Logik*. 8<sup>o</sup> (356 S.) München 1964, Kösel. 28.— DM.

Unter „Logik“ versteht K. „die methodisch durchgeführte Reflexion des Denkens auf sich selbst“ (18). Diese Definition gilt nicht nur für die formale Logik, die sich auf die Folgerichtigkeit des Denkens beschränkt, sondern nicht minder für die transzendente Logik, welche die in der formalen Logik in einer „Naivität höherer Stufe“ (Husserl) vorausgesetzten Bedingungen der Möglichkeit des Gedankens selbst untersucht. Klassiker der transzendentalen Logik sind Kant, Fichte und Husserl. Außer von ihnen ist K. besonders von Emil Lask (*Die Lehre vom Urteil*, 1912) beeinflusst, wie ihm überhaupt die heutige Geringschätzung der Philosophie der Jahrhundertwende lediglich „ein Ausdruck dafür“ zu sein scheint, „daß es an der Bewußtheit der eigenen geschichtlichen Voraussetzungen mangelt“ (39). Durch die Vermittlung der an Maréchal anknüpfenden christlichen Philosophen hat auch das Denken des Thomas von Aquin das Buch beeinflusst.

Der 1. Teil, die *transzendente Elementarlehre* (43—119), entwickelt zunächst allgemein den Begriff des Erkennens als einer Beziehung, deren Fundament die „ursprüngliche Selbstseinheit“ und deren Terminus letztlich das Sein ist, freilich nicht das absolute Sein, sondern das Sein als „relational begriffenes“; „nur in dieser Relationalität kann der Begriff des wahren Seins sinnvoll gefaßt werden“ (74). Das Erkennen geschieht durch einen „transzendentalen Aktus“, der zugleich Erfassen des Gegenstandes und Rückgang des Erkennens zu sich selbst ist. Das Vernehmen ist dabei das grundlegende Moment des transzendentalen Aktus. Sein zweites Moment ist die Vorstellung, in der das Vernommene gehalten wird (94). Dadurch wird zugleich das vernommene Seiende als „Gegenstand“ konstituiert. Die Vorstellung gehört der „medialen Sphäre“ an, die sowohl dem Ich wie dem Seienden, dem Terminus der Erkenntnis, entgegengesetzt ist. „Vom Ich her gesehen, wird die mediale Sphäre als Vor-Stellung, vom Seienden her gesehen, wird sie als Gegenstand bestimmt“ (112). Der transzendente Aktus erschöpft sich aber nicht in der Vorstellung, sondern findet seine Fortsetzung, und zwar in verschiedener Weise in Praxis, Theoria und Poiesis. Die transzendente Logik hat ihn nur als Theoria weiterzuentfalten.

Dies geschieht zunächst im 2. Teil, der „*das Objekt des Urteils*“ behandelt (121—205). Zwar ist das Ich auch als vorstellendes bei sich, aber noch im Außer-sichsein (165). Erst im Urteil vollendet sich das Bei-sich-selbst-Sein des Ich sowohl wie das Offenbarsein des Seienden (165). Erst in ihm tritt im Gegenstand eine Gegensätzlichkeit hervor, nicht nur zwischen den verschiedenen materialen Gehalten, sondern vor allem die Gegensätzlichkeit zwischen materialem Gehalt und Kategorie. Unter „Kategorien“ versteht K. weder im Sinn des Aristoteles die allgemeinsten Prädikate noch im Sinne Kants die den zwölf verschiedenen logischen Urteilsarten

entsprechenden Funktionsbegriffe, sondern, wie es scheint, alle Beziehungen zwischen den in der Vorstellung unterscheidbaren Gehalten. So gilt als Kategorie z. B. nicht nur das Kausalverhältnis („A ist Ursache von B“: 159), sondern auch die Vorstellung „Bruder“ im Urteil „A ist Bruder von B“ (160; vgl. 279 f.). Eine vollständige Kategorietafel kann es dann natürlich nicht geben.

Der 3. Teil, „das Urteil“ überschrieben, führt die Analyse des Urteils weiter (207—353), und zwar unter dreifacher Rücksicht: begriffliche Synthesis, kategoriale Synthesis, Affirmation; entscheidend sind dabei die beiden letzten Rücksichten. In dem Kap. „Die kategoriale Synthesis“ versucht K. eine transzendente Ableitung nicht zwar der Kategorien — denn das ist unmöglich —, wohl aber der Kategorie, der Tatsache, daß es so etwas wie Kategorie gibt. Die Kategorien liegen nicht, wie Kant annimmt, im Verstand bereit (246, 255), sie entspringen vielmehr im Denken (253), und zwar in dem am Gegebenen der Anschauung anknüpfenden Denken. „Aus dem materialen Gehalt der Anschauungseinheit ergibt sich nicht nur die materiale Bestimmtheit des Objekts, sondern auch eine formale Bestimmtheit der Vor-Stellung“ (258), d. h. eine Kategorie. Dabei ergibt sich die materiale Bestimmtheit „auf dem Weg der Auflösung der Anschauungseinheit in die materialen Teilgehalte“, die formale Bestimmtheit „auf dem Weg der Qualifizierung des Aktus“ (258). Dies letztere werde durch den Begriff der Erfahrung gefaßt (260). Eine Erfahrung machen heiße dabei, „im Umgang mit einem Seienden selber anders werden“ (260). Die „Erfahrung“ ist eine „Modifikation des Aktus“ (260). „Die Erfahrung also macht den ‚transzendentalen Inhalt‘ aus“ (262). Als solche „Erfahrungen“ werden aufgezählt „die Erfahrungen des Bleibens und des Wechsels, ... des Bruderseins und des Böseseins, ... der Einheit und der Koinzidenz, ... der Angst, der Geltung, des Wertes, der Wirklichkeit und anderes“ (264). Nur „als formaler Gehalt und als Qualität des Aktus hat das Formale eine Existenz“ (266). Dieses Formale ist die Kategorie. So stimmt K. schließlich Lask zu, wenn dieser sagt: „Das wahre ‚Subjekt‘ ist das Material, das wahre ‚Prädikat‘ — die ‚Kategorie‘!“ (280). Die Kopula wird so zur „Realisierung der kategorialen Einheit“ (282). Das transzendental-logisch konstituierte, kategorial aufgegliederte Sinngebilde erhält den Namen „Sachverhalt“ (285).

Die *Affirmation* ist Einsetzung des Sachverhaltes mit dem Seienden selbst (310). Das ist aber nicht so zu verstehen, als komme durch die Affirmation etwas Inhaltliches hinzu, etwa das Sein oder Dasein (313). Die Affirmation ist das Ja (bzw. Nein) zum gedachten Sachverhalt. „Durch die Affirmation ist das Seiende hervorgetreten und offenbar geworden als das, was es ist“ (318). Zugleich mit der Setzung des Sachverhaltes kommt auch der Selbstvollzug zur Vollendung. „Dieses in einem hervorgebrachte Selbstsein und Erscheinen des Ich wie des Seienden ist der transzendente Begriff der Wahrheit“ (330). Allerdings kann auch die Affirmation die Wahrheit verfehlen. So entsteht die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit. Das Ergebnis der diesbezüglichen Untersuchung wird in den Satz zusammengefaßt: „Wahr ist eine Behauptung dann, wenn die Transzendenz sich in ihr vollendet und die vermittelte transzendente Einheit hervorgeht; unwahr ist sie, wenn sie unvollendet bleibt und die Einheit verfehlt wird“ (340). Gegenüber dem Verdacht des Subjektivismus, der sich hier regen könnte, wird bemerkt: „Das Seiende selbst ist konstitutiv für jene Transzendenz, welche das Kriterium ihrer selbst ist. Mit dieser Bestimmung ist hinter den Gegensatz von Subjekt und Objekt zurückgegriffen auf das Beisichselbstsein des Seins im Wissen“ (340).

Das scheinen die Grundlinien dieser „transzendentalen Logik“ zu sein. Viele Einzeluntersuchungen und -begründungen des gedankenreichen Buches mußten notwendig zurücktreten. Das Buch fordert vom Leser angestrengte Mitarbeit, und man kann nicht sagen, daß der Verf. sich bemüht hat, ihm den spröden Stoff leichter zugänglich zu machen.

Zu ein paar Punkten seien einige Fragezeichen erlaubt. Nicht eindeutig scheinen die Äußerungen des Verf. über den *Gegenstand der Erkenntnis* zu sein. Einerseits heißt es: „Sofern das Sein selbst begriffen werden kann, ist es relational begriffen; nur in dieser Relationalität kann der Begriff eines wahren Seins sinnvoll gefaßt werden“ (74). Andererseits wird auch behauptet, daß die Kategorien des Daseins oder der Realexistenz zum „Sachverhalt“ gehören (313), also daß der Gegenstand als schlechthin und in diesem Sinn „an sich“ seiend gedacht und erkannt

wird. Wenn der erste Satz nur bedeuten soll, daß das Sein nicht begriffen werden kann, ohne daß es eine Beziehung zum erkennenden Subjekt hat, so ist das eine Selbstverständlichkeit. Soll er aber sagen, das Sein könne nur *als* auf das Subjekt bezogenes erkannt werden, so scheint der Satz dem zweiten Satz zu widersprechen. Trefflich hat Thomas von Aquin die hier drohende Doppeldeutigkeit aufgedeckt (S. th. 1 q. 16 a. 3 ad 3 bzw. De veritate q. 1 a. 1 ad 3). Danach ist es durchaus richtig, zu sagen, daß das wahre Sein *als wahres* ohne „Relationalität“ nicht erfaßt werden kann; nicht aber, daß das Sein nur *als* wahres, nur *als* auf die Erkenntnis bezogenes, erkannt werden kann.

Mehr als eine Frage wäre bezüglich der Auffassung der *Kategorien* zu stellen. Wenn alle Beziehungen der Seienden zueinander, die in Urteilen ausgesagt werden, zu Kategorien gemacht werden, so wird deren Zahl unabsehbar. Wenn die Kategorie zugleich als das formale Element *jedes* Urteils gelten soll, so werden unvermeidlich die realen Beziehungen der Seienden, die ausgesagt werden, mit der rein gedanklichen „Beziehung“ der Identität, welche die „Form“ der Aussage auch nicht beziehungshafter Prädikate ist, auf die gleiche Stufe gestellt. Das ist zwar in der heutigen formalen Logik üblich, dient aber schwerlich einer tieferen Erfassung des Wesens des Urteils. Damit hängt zusammen, daß die Urteilskopula in ihrer wesentlichen Bedeutung bei K. zu kurz kommt.

Unter dem Titel der „*Affirmation*“ scheinen zwei unterschiedene Momente des Urteils zusammengefaßt zu sein, einerseits das Ja bzw. Nein der Zustimmung bzw. Ablehnung des Urteilsinhalts, andererseits die damit nicht immer verbundene Einsicht in die Wahrheit des Urteils. Daß nur im wahren Urteil die Transzendenz sich vollendet, ist selbstverständlich. Das besagt aber nicht, daß die Vollendung der Transzendenz „Kriterium“, d. h. Erkennungszeichen, der Wahrheit des Urteils sein kann, da vielmehr umgekehrt das Wissen um die Wahrheit Voraussetzung dafür ist, daß die Erkenntnis als vollendet betrachtet werden kann. Die oben zitierten Sätze über das Bei-sich-selbst-Sein des Seins im Wissen (340) mögen ein Programm einer ganzen Erkenntniskritik enthalten, aber auch nicht mehr als ein Programm.

So regt das inhaltreiche Buch unter mehr als einer Rücksicht zum Weiterdenken an und beweist darin seine Fruchtbarkeit. J. de Vries, S. J.

Rock, Martin, *Widerstand gegen die Staatsgewalt. Sozialethische Erörterung.* Kl. 8<sup>o</sup> (243 S.). Münster/W. 1966, Regensburg.

Zu dem im 19. Jahrhundert, der Ära des Konstitutionalismus, verschüttet gelegenen, seit dem Erlebnis des „Unrechtsstaates“ wieder brennend gewordenen Problem des Widerstandsrechts leistet diese Arbeit einen förderlichen Beitrag. Besonders dankenswert ist die sorgfältige Berichterstattung über die Aussagen zum Thema in der neueren evangelischen Theologie (17—74). Unzureichend ist dagegen der Überblick über die „Position der katholischen Sozialethik“ (77—114); ganz so kümmerlich, wie es danach scheinen möchte, sind die Aussagen katholischer Moraltheologen und Sozialethiker zum Gegenstande doch nicht. So läuft denn auch die eigene Lösung, die Rock im dritten Teil seiner Arbeit vorlegt, der Sache nach ganz auf das hinaus, was ich im „Wörterbuch der Politik“ (Heft 2: Zur christlichen Staatslehre, 1957), allerdings nicht unter dem Stichwort „Widerstandsrecht“, sondern unter dem Stichwort „Revolution“, ausgeführt habe. Das schließt nicht aus, daß Rock einige neue und ansprechende Gedanken vorlegt, so insbesondere in seinen Ausführungen über *auctoritas* im Zusammenhang mit *augere*, *mehren*, und über die Bedeutung der *pax = tranquillitas ordinis* als eines Kernstücks des Gemeinwohls.

Rock bemängelt, zum Teil mit Recht, daß andere Autoren die einschlägigen termini nicht eindeutig definieren oder nicht konsequent anwenden; bei ihm selbst aber vermißt man eine klare Begriffsbestimmung dessen, was er unter der Staatsgewalt, der gegebenenfalls Widerstand entgegenzusetzen ist, verstanden wissen will. Wenn unsere Sozialphilosophie die *auctoritas stricte socialis*, d. i. die Befugnis, ein Sozialgebilde (Staat oder was sonst) verbindlich zu leiten, gleichbedeutend mit dem Anspruch darauf, daß die Glieder des Sozialgebildes den getroffenen Anordnungen nachkommen, einzig und allein aus der *necessitas boni communis* herleitet und eben dadurch auch begrenzt, dann ist klar, daß Widerstand gegen die so ver-