

in diesen Rahmen auch das, was Cullmann über das Verhältnis von Schrift und Tradition denkt: mag er sich noch so nachdrücklich gegen die traditionelle Unterbewertung der Rolle der Tradition in der protestantischen Theologie aussprechen und für eine positive Bewertung des kirchlichen Lehramtes bei der Aktualisierung der neutestamentlichen Botschaft plädieren, so muß er doch um seiner Sicht der Dinge willen (weil sonst die wesentliche Überlegenheit der Zeit der Apostel gegenüber der Zeit der Kirche gefährdet sei) gegen die tridentinisch-vatikanische Auffassung von Schrift—Tradition—Lehramt protestieren.

Bis hierhin war F. mit behutsamer Einfühlung und gewissenhafter Beschreibung den Positionen Cullmanns nachgegangen. Von einer kritischen Stellungnahme konnte und sollte dabei nur in dem Maße die Rede sein, als das Spiel von Voraussetzung und Schlußfolgerung innerhalb dieses mit eindrucksvoller Geschlossenheit sich darbietenden Lehrgebäudes sie herausforderte, was aber nur selten der Fall war. Im *dritten Teil* seiner Studie fügt F. einige fünfzig Seiten bei, die einer kritischen Auseinandersetzung dienen sollen. Dabei ist er sich der Schwierigkeit der Aufgabe durchaus bewußt, zumal da es gilt, alle sachfremden Kriterien zu vermeiden (wie es leider nicht allen Kritikern Cullmanns gelungen ist. F. verweist nicht zu Unrecht auf das durchaus gut gemeinte Buch von Ch. Journet, *Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique* [Paris 1953]). Darum begnügt F. sich damit, diesen letzten Teil mit der behutsamen Überschrift: „Orientations majeures d'un dialogue critique“ zu versehen. Es werden also einige Richtpunkte festgestellt, die auf der einen Seite eine kritische Einsprache ermöglichen, andererseits aber einen fruchtbaren Dialog garantieren. Diese Behutsamkeit und Sachlichkeit ist unbedingt anzuerkennen. Bei einem Theologen von der logischen Strenge eines O. Cullmann hat es keinen Sinn, die kritische Sonde irgendwo im Ablauf der Deduktion anzusetzen. Es gilt, an den tragenden Anfang und zu der „option fondamentale“ zurückzukehren und diese auf ihre Berechtigung und Tragkraft zu prüfen. Daß Cullmann die Rolle des Zeit-indexes in der Offenbarungs- und Heilsgeschichte ernst genommen wissen will, ist gut. Aber F. fragt ihn, ob darüber das Element der „Transzendenz“ nicht zu kurz gekommen ist. Leider gelingt es ihm, wie uns scheinen will, nicht, diese seine Frage mit der gleichen Klarheit und Durchsichtigkeit vorzulegen und zu entwickeln, mit der Cullmann seine Thesen darbietet. Das wird durch den Rückgriff auf die von der modernen Psychologie übernommene Kategorie der „Archetypen“ kaum erleichtert. So haftet diesem dritten, kritischen Teil der Untersuchung etwas Unbefriedigendes an. Es wäre wünschenswert, wenn Verf. das ihn bewegende Anliegen nochmals aufgreifen würde. Es sei nur hinzugefügt, daß Cullmann selbst in seinem letzten Buch auf die Kritik von F. nur sehr kurz zu sprechen kommt (s. S. 320: Register). H. B a c h t S. J.

Brandenstein, Béla v., *Grundlegung der Philosophie*, 1. Bd.: *Dinglehre — Ontologie, Gehaltlehre — Totik, Formenlehre — Logik*. gr. 8<sup>o</sup> (598 S.) München 1965, A. Pustet. 59.—DM; Subskr. 52.—DM.

Die großen Werke der Summenliteratur scheinen der Vergangenheit anzugehören. Um so größer ist unser Erstaunen, daß B. uns eine Art Philosophischer Summe verspricht. Dieser Vergleich scheint uns gar nicht so abwegig, wenn wir den die ganze Realität umfassenden Stoff des auf 6 Bände geplanten Werkes (I. Ontologie, Totik, Logik; II. Gestaltungslehre; III. Metaphysik; IV. Tattlehre, Wissenschaftslehre; V. Kunstphilosophie; VI. Ethik) und die sich durch das Ganze hindurchziehenden Prinzipien nebst der exakten wissenschaftlichen Methode betrachten.

Der 1. Band des großen Werkes — er ist 1926 schon einmal in ähnlichem Umfang erschienen — liegt nun vor. B. analysiert zunächst die Urbestimmungen und die Urstruktur des Dinges. Drei Urbestimmungen charakterisieren das Ding: „Gehalt“, „Form“, „Gestaltung“. Sie werden als „ontologische Kategorien“ bestimmt. Was sind sie? Der „Gehalt“ ist das Was eines jeden „Dinges“, mag dieses nun eine Farbe, ein Mensch, ein Ereignis, ein Satz oder auch die rein formale Identität sein. Man sieht daraus, daß der Gehalt als das allgemeinste Etwas nicht nur das reale Seiende, sondern auch das umfaßt, was in der scholastischen Philosophie bloßes Gedankending genannt wird. Die „Form“ wird nicht im Sinn des Aristoteles ver-

standen, sondern als der „Zusammenhang“ eines Gehaltes mit sich selbst (Identität) oder mit anderen; es handelt sich also um logische Beziehungen. Die „Gestaltung“ schließlich ergibt sich aus der Vereinigung von Gehalt und Form. Sie ist die Einheit beider oder auch die Vielheit mehrerer Dinge.

In jedem „Ding“ gibt es zwar alle drei Urbestimmungen, aber nur eine der drei ist für jedes Ding „eigentümlich“. So ist etwa eine Farbe ein „eigentümlicher Gehalt“, der dann freilich nichteigentümlich auch Form und Gestaltung hat. Dagegen ist die Identität oder die logische Unterordnung eine „eigentümliche Form“, die zwar auch ihren Gehalt hat, aber keinen eigentümlichen; die Form ist gleichgültig gegenüber den verschiedenen Gehalten. Ihr Gehalt ist etwas „Leeres“, ist eigentlich nur das bestimmte Was eines Wie, wesentlich formal. Ähnlich ist die Einheit und jede Zahl eine „eigentümliche Gestaltung“. Sie sind aber nicht eigentümliche Gehalte. Dazu fehlt ihnen die „Gefülltheit“, das „Qualitative“.

Die drei Urbestimmungen (Gehalt, Form, Gestaltung) sind die Gegenstände von drei grundlegenden Teilen der Philosophie: Gehaltlehre, Formenlehre, Gestaltungslehre. Die Gehaltlehre nennt B. auch Totik, abgeleitet von τὸ τί, die Formenlehre Logik. In dem vorliegenden 1. Band wird außer der kurzen „Ontologie“, in der die genannten drei ontologischen Kategorien (Gehalt, Form, Gestaltung) erklärt werden, nur die Totik (63—175) und die Logik (179—598) ausführlich dargelegt.

Die eigentümlichen Kategorien des Gehaltes sind: das Sein, die Ähnlichkeit, das Setzen. Diesen als den ursprünglichsten Seinsgründen stehen als „Gegengründe“ (positive folgenmäßige Gegensätze) gegenüber: das Andere, die Abweichung, das Gegenübersetzen. Aus der Verbindung dieser grundlegenden Seinsbestimmungen ergeben sich die weiteren Kategorien.

Die obersten logischen Kategorien sind: Identität, Zusammenhang, Bedingung; ihnen stehen gegenüber die drei Gegengründe: Verschiedenheit, Getrenntheit, Ordnung. Aus ihrer Verknüpfung wiederum entstehen die anderen logischen Kategorien. Alle diese Kategorien und ihre Verbindung untereinander werden mit großer Genauigkeit mit Hilfe der phänomenologischen Methode erforscht und systematisiert.

Aus der ungeheuren Fülle des Stoffes und der Gedanken soll hier nur das eine oder andere herausgehoben werden. Es wird behauptet, daß alles „Setzen“ frei sein muß: „Es ist klar, daß jedes Setzen frei sein muß“ (159). Diese These und die daraus folgenden Konsequenzen haben schon manchen Anlaß zur Kritik gegeben (vgl. Legeza Mihály, *A transzendent okság elmélete*, Budapest 1944, 168). Vielleicht ist diese Kritik aber etwas übertrieben und entspricht nicht der eigentlichen Intention B.s. B. schreibt nämlich im gleichen Atemzug weiter: „... denn wenn etwas anderes den Setzenden antreibt, setzt eben dieses mittels des Werkzeuges“. Das scheint der Lehre der Scholastik nahezukommen, daß einerseits jeder Wirkursache eine Zielursache notwendigerweise entspricht: „finis est causa causarum“, und daß andererseits gerade die Zielursache mindestens letztlich Vernunft und Freiheit voraussetzt (vgl. S. th. 1 2 q. 1 a. 2). Eine relative Unabhängigkeit auch der materiellen Dinge, die letztlich Substanz sind und denen auch Aktivität zukommt, will die Scholastik damit allerdings nicht ausschließen.

In der Formlehre macht B. eine bemerkenswerte Anstrengung, die Grundlagen der kantischen Philosophie aufzuheben. Indem er darauf hinweist, daß „die analytischen Urteile auch neue Erkenntnisse geben“ und „daß bei den sogenannten synthetischen Erfahrungsurteilen die Synthese nicht im Urteil ist und das Urteil nicht synthetisch ist“ (504—509). B. hält die sogenannten analytischen Urteile deshalb für erkenntniserweiternde Urteile, weil wir, nach seiner realistischen Erkenntnisauffassung, aus der realen oder individuellen Formverknüpfung der Gehalte so lange neue Bestimmungen erheben können, bis die Prädikatsbegriffe identisch oder fast identisch mit den realen Formverknüpfungen sind. Wenn Kant hingegen von analytischen oder synthetischen Urteilen spricht und sie unterscheidet, dann geht er von einer im Verstande schon vorgestellten Subjekts- und Prädikatsverbindung aus, bei der es darauf ankommt, in welchem Verhältnis der Prädikatsbegriff zum Begriff des Subjektes steht, ob er durch bloße Analyse des Subjektbegriffes gefunden werden kann (bzw. bei den synthetischen Urteilen apriori ermittelt werden kann), oder ob dazu über den bloßen Begriffsinhalt hinausgegangen und die Erfahrung befragt werden muß.

Wir sind uns bewußt, daß wir diesem ersten großen Band nicht ganz gerecht geworden sind. Dies dürfte auch unmöglich sein, ohne die folgenden Bände zu kennen. Ist er doch das Fundament. Und wie sollte ein Fundament in sich ohne den Bau, den es trägt, beurteilt werden können?

Mit Interesse erwarten wir die folgenden Bände.

J. Hegyi S. J.

Strolz, Walter, *Menschsein als Gottesfrage. Wege zur Erfahrung der Inkarnation*. 8<sup>o</sup> (240 S.) Pfullingen 1965, Neske. 19.80 DM.

Der Verf. möchte „das Gespräch von Gott aus der Fluchtlinie der Abstraktion auf einen menschlicheren Weg zurückführen“, und „dies soll vor allem durch die Aufhellung der geschichtlich-konkreten Einschlüsse des menschlichen Fragens geschehen“ (10). Er umreißt auf dieses Ziel hin Strukturen des faktischen Daseinsvollzugs des Menschen: sein In-der-Welt-Sein und die leibliche Verfassung, seinen dialogischen Charakter und die Funktion der Sprache (11—78); er sondiert die Gottesfrage in der neuzeitlichen Metaphysik: bei Nikolaus von Cues, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und dem späten Schelling (79—153); und er entwirft in dem aufschlußreichsten letzten Teil des Buches seine eigene Position: „Die Gottesfrage in der Erfahrung des un-begründeten Denkens“ (155—240).

Der Grundtenor der Ausführungen ist — negativ gefaßt — das entschiedene Nein zu aller abstrakten, „meta-physischen“ Gotteserkenntnis, die Gott beweist als Grund der Welt. Solches Denken sei das Charakteristikum der neuzeitlichen Metaphysik, wie sie sich in Hegel vollende, aber auch alle antimetaphysische Reaktion noch präge. Sie beginne nicht erst mit Descartes, sondern schon mit dem vom mathematischen Erkenntnisideal bestimmten, auf die menschliche Subjektivität hin orientierten Philosophieren des Nikolaus von Cues. Jedoch auch Thomas mit seinen zeitgenössischen Interpreten K. Rahner und G. Siewerth (29—32 90 f. 163 205), dann Platon und Aristoteles sowie alleranfänglichst Parmenides (220 f.) fallen unter selbe Verdikt: sie setzten Existenz und Wesen, Geist und Sinne, Natur und Freiheit einander entgegen, um aus diesen Welt-Entgegensetzungen auf einen letzten überweltlichen Grund zu schließen. Aber solche Prinzipienmetaphysik führe, ebenso wie Hegels dialektische Vermittlung des Absoluten, nicht zu Gott, sondern nur zu einem Gottes-Begriff (155): „Gott als Grenzmarke der Unendlichkeitsspekulation der Metaphysik könnte sehr wohl zum Turmbau [von Babel] und der auf ihn folgenden Verwirrung gehören“ (156<sup>1</sup>). Den Basisdefekt sieht St. mit Heidegger, dem er auch in der Kennzeichnung und Beurteilung der einzelnen philosophischen Gestalten weithin folgt, darin, daß die Metaphysik als ein bloß vorstellend-entwerfendes Denken auf dem Satz vom Grund aufbaut. Woran St. positiv appelliert, das ist zunächst die nicht überspringbare, nicht hintergehbare faktische Existenz des Menschen in der nicht mehr auf eine Begründung hin befragbaren Einheit und Ganzheit des Weltgefüges (vgl. 165); tiefer gesehen: das Sich-Zusprechen und die Vor-gabe des Seins selber, das gehorsam-hörend zu empfangen den Menschen eigentlich zum Menschen macht (vgl. 172). Medien dieser allein gültigen Erfahrung des Menschen seien „die *von sich her* ohne Begründung aufgehende Natur (physis im griechischen Verständnis“ (158); das dichterische Sagen des menschlichen Schicksals, paradigmatisch vorgeführt in Shakespeares Hamlet und Aischylos' Prometheus (171 bis 193); zumal das Angesprochenwerden durch den Gott der jüdisch-christlichen Offenbarung (225—240).

Gewiß: „Logik und Dialektik, Analyse, Reflexion und Abstraktion sind bereits abkünftige Weisen und nicht die ursprüngliche Lautwerdung des Menschen“ (193). „Jede Definition ist ... darauf angelegt, mehr von dem freizugeben, was ist, als es die begrifflich-kategoriale Bestimmung von Dingen und Beziehungen vermag“ (171). Gewiß vor allem: „Warum das Absolute in sein Erscheinen heraustritt, ist nicht begründbar, denn die Faktizität dessen, daß Sein den denkenden Menschen immer schon an-gesprochen hat, wenn er zu fragen beginnt, ist durch keine Dialektik zu begründen und zu erklären, sondern eine un-begreifliche Urgegebenheit“ (149). „Die Zu-sage dessen, was ist, geht allem menschlichen Bestimmenwollen, Definieren und Transzendieren uneinholbar voraus“ (151). Gewiß das alles. Man kann St. nur zustimmen darin: daß „unserem Fragen ein Gefragtwerden voraus-