

Dies zeigt die Analyse der verschiedenen Problemfelder, die für den Begriff bedeutsam sind, sehr deutlich. Das Opus posthumum ist der Versuch, „die Natur als *Lehrsystem* über den *Menschen als Naturwesen* zu begründen“ (227). Die Idee der psychophysischen Totalität als des letzten und einzigen gewissen Punktes der Naturphilosophie ist dabei zentral. Der späte Kant sieht teleologisches und kausalmechanisches Beurteilen von Naturvorgängen auf einer Ebene, so daß die kausale Betrachtungsweise ihren Universalanspruch auf Wissenschaftlichkeit verliert. „Die Unabweisbarkeit teleologischen Denkens . . . führt . . . zur . . . Umkehr, erst der transzendentalen Verankerung teleologischen Denkens in der reflektierenden Urteilskraft, dann aber zur Begründung transzendentalen Philosophierens in der Genese des psychophysischen totalen Subjekts“ (229).

Das abschließende Kapitel stellt die bei Kant entwickelten Ideen in den Kontext gegenwärtiger Naturphilosophie und Biologie. L. hält die Kritik, „die Kant an der Relevanz der Physik für das Lebendige geübt hat, für unwiderlegt“ (306).

Eine umfangreiche naturphilosophische Literatur liegt der Arbeit L.s zugrunde. Es gelingt ihm, die Fülle philosophischer Fragen aufzuweisen, die im Problem des Lebendigen enthalten sind. Sein Plädoyer für die Gültigkeit finaler Naturbetrachtung ist ein Votum für den Menschen: Darf dieser wirklich Natur (final) verstehen und anthropomorph interpretieren, oder muß er sich selbst zum Anthropomorphismus werden, indem er sich (in kausalanalytischer Ableitung) vom nicht Lebendigen her versteht? In der Beantwortung dieser Frage bleibt L. ganz dem transzendentalen Denken verpflichtet. Deshalb bleibt die Auseinandersetzung mit moderner Wissenschafts- und Naturphilosophie und deren Fragen nach der Geltung teleologischer Prinzipien ein Randphänomen. Eine engagierte Diskussion mit der Philosophie der Gegenwart wäre der sonst so gründlichen Arbeit nicht zum Schaden gewesen. W. Heyden S. J.

Guarda, Victor, *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards* (Monographien zur phil. Forschung 194). Königstein/Ts.: Forum Academicum (Hain) 1980. 180 S.

Wiederholung. „Das Substantiv ‚gtagelse‘ meint einmal eine bewußte Tätigkeit (Wiederholung = Wieder-holung), das andere Mal einen Vorgang, ein Geschehen (Wiederholung = Wiederkehr)“ (30). Die vorliegende Untersuchung kreist um diese entscheidende „Existenzkategorie“. Sie ist nicht nur Thema, sondern in gewisser Weise zugleich Methode.

Kierkegaard hält die Wiederholung für *das* Interesse der Metaphysik, und zugleich ist sie ihm dasjenige Interesse, an dem die Metaphysik (in seinem Sinne) scheitern muß. Der Anlaß für diese Grundthese Kierkegaards ist wahrscheinlich das Erlebnis seiner unglücklichen Liebe zu Regine Olsen. „Die Idee der Wiederholung hat Kierkegaard vom ersten Augenblick an fasziniert; wohlgermerkt: die Idee! Denn statt sich entschlossen um eine Wiedergewinnung Regines zu bemühen, setzte er sich hin – und schrieb eine Abhandlung über das Problem der Wiederholung“ (21). Der praktisch-gesellschaftlich relevante Bezug fehlt. Einer der hauptsächlichen Einwände G.s gegen Kierkegaard! In der Abhandlung „Die Wiederholung“ deckt Kierkegaard „sowohl die Bedingungen für eine Wiederholung auf als auch und vor allem die Fehleinstellungen, die sie verhindern. Sein Lehrstück ist so gebaut, daß die beiden Protagonisten (C. Constantius und der junge Mensch) sich gegenseitig in ihren Vorzügen und Mängeln beleuchten“ (27). Nicht nur dieses Lehrstück will G. kommentieren, sondern anhand des Schlüsselwortes Wiederholung die gesamte Philosophie Kierkegaards kritisch aufgreifen. In unseren Überlegungen dazu einige Anmerkungen.

*Zur Darstellung:* Bezüglich der Struktur der Selbstwerdung gemäß dem Denken Kierkegaards behauptet der Verf.: „1. Wahres Menschsein ist nur in einer Bewegung der Selbstwerdung des Individuums zu verwirklichen. 2. Diese Bewegung besteht in der existenz-dialektischen, d. h. wiederholenden Vermittlung der drei ‚großen Ideen‘ (das Ästhetische, Ethische, Religiöse), welche die Menschheit im Verlauf ihrer Entwicklung hervorgebracht hat“ (96). Die drei Stadien, die der selbst-werdende Mensch durchläuft, lassen sich so zusammenfassen: a) „Das ästhetische Stadium beinhaltet den Selbstgenuß des unmittelbaren, egoistischen einzelnen, eine Daseinsweise, die unweigerlich zur schwermütigen in sich verschlossenen, abstrakten Innerlichkeit führt“ (97).

„Mit der bewußten Illusion als Daseinsprinzip erreicht das ästhetische Stadium seinen Gipfelpunkt“ (104). b) „Das ethische Stadium zielt im Gegensatz dazu auf die Verdoppelung der Innerlichkeit, auf ihre Realisierung im konkreten, geschichtlichen Zusammenhang“ (97). „Die Negativität des Daseins, welche sich im ästhetischen Stadium als Unglück darstellte, erweist sich im ethischen Stadium grundsätzlich als *Schuld*. Denn mit der Freiheit kommt auch die Verantwortung. – Dem Unglück gegenüber ist die angemessenste Empfindung Trauer, Trauer über das Unabwendbare; der Schuld gegenüber ist die angemessenste Empfindung Schmerz, der ‚bitterste Schmerz‘, den es geben kann: der über das Vermeidbare“ (112). c) „Das religiöse Stadium schließlich gelangt angesichts der grundsätzlichen Diskrepanz zwischen Innerem und Äußerem zu einer neuen, vertieften Innerlichkeit“ (97). „Der Übergang vom Ästhetischen zum Ethischen vollzog sich durch einen Sprung der Entscheidung: durch die Wahl der Verzweiflung, als Wahl der Wahl. Ähnlich vollzieht sich der Übergang vom Ethischen zum Religiösen, nur daß es sich hierbei nicht um einen Sprung der Immanenz, sondern der Transzendenz handelt“ (121). (Darauf werden wir noch ausführlicher zurückkommen.) Für das Herausarbeiten der Übergänge zwischen den einzelnen Stadien – der großen Mühe des Philosophierens – wird also die Metapher Sprung verwendet. Den einzelnen Stadien entsprechend werden in dieser Weise die Formen der Verzweiflung überwunden. Vgl. 152 f.: a) Verzweiflung der Unendlichkeit, die durch das Fehlen der Endlichkeit bewirkt wird; b) Verzweiflung der Endlichkeit durch das Fehlen der Unendlichkeit; c) Verzweiflung der Möglichkeit, die ihren Grund im Fehlen der Notwendigkeit hat; d) Verzweiflung der Notwendigkeit, die der Möglichkeiten entbehrt.

Zum Verständnis des Verhältnisses Immanenz – Transzendenz, Gott und Mensch, können uns vielleicht die vorgelegten Gedanken bezüglich Sünde weiterhelfen. „Sünde ist eine Krankheit; sie ist geistige Natur, und der Tod, den sie zur Folge hat, ein entsprechend qualvoller, nie endender Prozeß“ (151). Ist der Mensch in seinem Selbstsein darin gefangen, dann kann man sagen: „Die wahre Unmittelbarkeit des Menschen ist die Sünde, und in der Sünde hat er sowohl seine Vernunft wie seine Freiheit verloren“ (149). „Das dauernde Gerede von Wiederholung, Selbstwahl, Freiheit der Entscheidung usw. erweist sich angesichts des Faktums Sünde als Sirengesang“ (149). Denn „der Mensch befindet sich in einem Zustand, der ihm die Verwirklichung des Ethischen unmöglich macht. Dieser durch Wiederholung nicht überwindbare Zustand, der den Ausgangspunkt für das religiöse Existieren bildet, den Anfang ‚der religiösen Ordnung der Dinge‘, ist *die Sünde*“ (132). Die Lösung (Erlösung) liegt nun in folgendem: „Wenn der Mensch im Bewußtsein der Sünde erst einmal aus dem Allgemeinen (Ethischen) herausgetreten ist, dann kann er nur dadurch dahin zurückkehren, daß er als einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten tritt“ (140).

*Kritisches:* Gelingt dies, dann liebt der Mensch das Absolute, Gott; er lebt religiös, und sein neues Ethos ist im Absoluten unmittelbar verankert. Aber: Sowenig wie man diesen *selbst*zutuenden Sprung jemand abnehmen kann und darf, genauso wenig läßt sich jenes Lieben, auch nicht durch subtilste Dialektik, auf die zuweilen G. setzt, vom Menschen her *machen*. Sondern aus der Perspektive der Gnadentheologie wird man sagen müssen, daß nur von der Transzendenz her jene Liebe als uneinklagbares Geschenk zukommt.

Wie schon gesagt, ist ein Hauptanklagepunkt G.s gegen Kierkegaard dessen Desinteresse an der gesellschaftlichen Dimension. Da gesellschaftliche Fragen von Kierkegaard nicht explizit behandelt werden, lassen sich zahlreiche Vorwürfe an seine Adresse formulieren: Kierkegaard übersieht, „welche umgestaltende Kraft von der Solidar-Gleichgesinnter ausgeht“ (65). Seine Sprache ist „hinter der Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung zurückgeblieben“ (55). „Die Forderung nach Anerkennung der Sinnlichkeit wird nicht bis in den Bereich der materiellen Lebensverhältnisse vorgetrieben, geschweige denn gesellschaftspolitisch formuliert, weshalb die Wahl der Verzweiflung als Wahl der Wahl bedenklich abstrakt bleibt“ (109). Konsequenterweise fehlt im Ästhetischen, „wie die verschiedenen ästhetischen Lebensformen gesellschaftlich vermittelt sind“ (82). Und zugleich schlägt natürlich auch im Ethischen und Religiösen die Bagatellisierung des Gesellschaftlichen durch (82). Politisch oszilliert Kierkegaard zwischen kurzsichtiger Pragmatik und Parodie des Religiösen (71).

Es ist für uns katholischerseits keine Überraschung, daß sich die Defizite im Gesellschaftlichen in den Mängeln der Ekklesiologie Kierkegaards widerspiegeln. Nicht seine Polemik gegen Klöster (vgl. z. B. 76, 82, 126, 156) fällt hier entscheidend ins Gewicht

– sie ist nur ein Symptom –, sondern der sich im Gesamtwerk Kierkegaards zeigende Mangel, die Wirgestalt der Kirche als vorgegebenes Ein-Leib-Sein in Blick zu bekommen. Symptome dieses Mangels sind z. B. ein gewisses Unverständnis für Mittelalter (97) und Romantik (73), die fehlende Reflexion über einen Glaubensartikel wie „Gemeinschaft der Heiligen“, etc. Kierkegaard ist – vielleicht unbewußt – einer übertriebenen protestantischen Ekklesiologie und einem ihr korrespondierenden Individualismus aufgesessen.

Wie oben schon erwähnt, operiert der Verf. allzuoft mit dialektischen Polaritäten und sonstigen Mustern der Dialektik, anstelle selbiges Verwenden von Andersheiten, die gerade so ursprünglich bleibend positiv sind und nicht der *Negation* der Vermittlung bedürfen, herauszuarbeiten. Verständlicherwise konnte der differenzierte Problemstand heutiger Theologie bezüglich Sünde, Paradies etc. nicht eingebracht werden. Muß es aber sein, daß der Leser zuweilen den Eindruck theologischer Chaotik gewinnen kann? Man denke z. B. an das Ineinander von Gott und Absurdem (156) oder die Begründung für Inkarnation (136). Auch hinter manche philosophische Grundüberzeugung muß man ein Fragezeichen setzen. Gründet der sich vollziehende Akt der Freiheit nicht etwa zugleich auch *jenseits* der Dialektik von Möglichkeit und Notwendigkeit (152) und nicht nur inmitten dieser Dialektik? Führt die Überzeugung, daß „ein Selbstwerden heißt: Momente vereinen, wohl wissend, daß sie letztlich gar nicht zu vereinen sind“ (157), nicht zu einer an sich nicht notwendigen, latent schizoiden Grundhaltung? Es wäre kleinlich, wollte man G. manche Vereinfachungen als Verkürzungen vorrechnen. Man könnte jedoch aus den zahlreichen „erbaulichen“ Einsichten und Distinktionen G.s Nutzen ziehen, auch dann, wenn man gegenüber dem Gesamtduktus des Werkes skeptisch eingestellt ist.

Greifen wir Kierkegaards Sicht der Wiederholung noch einmal explizit auf. „Im Gebiet der Natur steht die Wiederholung da in ihrer unerschütterlichen Notwendigkeit. Im Gebiet des Geistes ist die Aufgabe nicht, der Wiederholung eine Veränderung abzugewinnen und sich einigermaßen wohl zu befinden unter der Wiederholung, als ob der Geist nur in einem äußerlichen Verhältnis zu den Wiederholungen des Geistes stünde (dem zufolge Gut und Böse wechseln wie Sommer und Winter), sondern die Aufgabe ist, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse, ob sie wirklich, während alles wechselt, die Wiederholung zu bewirken vermöge“ (WW VII, Angst, 117). Es ist offensichtlich, daß sich in diesem Kontext die Frage nach der Freiheit und ihrer gegenwärtig möglichen Archäologie nach vorne neu stellt. Gibt es eine Gegenwart der Freiheit, die die Faktizität des Daseins so durchdringt, daß sie sich nicht erst aus der Vergangenheit zurückholen muß, um dann verzweckt nach vorne hin zu existieren, sondern die archäologisch so präsent ist, daß sie in der Gegenwart zum ursprünglichen Ursprung in ein freies Verhältnis treten kann, das Vergangenheit und Zukunft *wesentlich* tangiert? (Dazu: F. Ulrich, *Gegenwart der Freiheit*, Einsiedeln 1974). Welche Wiederholung nach vorne und welche Weisen von Rückgang in den Grund sind denkbar und ermöglichen neues Handeln? Genügt es zu sagen: „damit es zur Wiederholung kommt, müssen Idealität und Realität in eins gesetzt sein, und das geschieht in der Erinnerung, die nichts anderes als Wiederholung im Bewußtsein ist“ (53)? „Das Verhältnis, in dem Wiedererinnerung und Wiederholung zueinanderstehen, wird von Kierkegaard näher so bestimmt: ‚Wiederholung und Erinnerung sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung, denn wessen man sich erinnert, das ist gewesen, wird rücklings wiederholt, wohingegen die eigentliche Wiederholung sich in der Sache vorlings erinnert‘“ (34). In diesem Sinne ist jede Wiederholung eine Transzendenz. Dies einzusehen, ist nicht schwierig. Aber gerade vom Denken Kierkegaards her wird die Frage nach einer solchen Transzendenz unterbrochen und zugleich überstiegen. Denn es geht um Erfahrung von Grenze, an der sich existentiell mehr ereignen soll und an der sich von woanders her je mehr ereignet hat. „Daß Gott, der Ewige, in einem bestimmten Zeitmoment ein einzelner Mensch geworden ist, dies stellt einen Bruch mit allem Denken dar, es sei denn, das einmalige historische Ereignis wird metaphysisch verflüchtigt, indem es spekulativ in ein ‚ewig Historisches‘ umgedeutet wird“ (145; vgl. WW XVIII, Einübung ins Christentum 23 f.). Dieser Mißdeutung ist G. nicht erlegen, aber der Tendenz, das Christentum in einen säkularisierten, humanistischen Horizont, dem die radikale Kraft des Entweder–Oder fehlt, verflachen zu lassen, ist er wohl nicht ganz entronnen bzw. er hat sich für einen solchen Standpunkt entschieden. „Das christliche Paradox wäre zu

verstehen als die große Herausforderung an den geschichtlich existierenden Menschen, sich *als konkretes Subjekt auf eine absolute Wahrheit* hinzuorientieren – im Dialog, in der praktischen Auseinandersetzung mit den anderen, auch mit den anderen vergangenen Epochen –, und dies primär nicht einer ‚ewigen Seligkeit‘, sondern der Wahrhaftigkeit menschlichen Daseins willen“ (160). Man wird hinzufügen müssen: Jener Dialog sollte prinzipiell (zumindest anonym) offen sein auf den *personalen* Dialog mit Gott, dessen *Name* absolute Wahrheit ist. Denn der Mensch als personhaftes Subjekt vermag sich in Freiheit so zu absoluter Wahrheit hin zu er-innern, daß darin *Du/Er* gemeint (= geminnt) sein will. Diese freiwillige Selbsterbietung nach innen und außen um *Seinerwillen* nennen wir Gebet.

P. Imhof S. J.

Holmstand, Ingemar, *Karl Heim on Philosophy, Science and the Transcendence of God* (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 20). Stockholm: Almqvist & Wiksell 1980. 177 S.

Die vorliegende Uppsalaer Dissertation behandelt den Begriff der Transzendenz Gottes bei Karl Heim (1874–1958). Der deutsche evangelische Theologe beschäftigte sich in Auseinandersetzung mit der liberalen und dialektischen Theologie vor allem mit der Frage des Verhältnisses zwischen Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft. Glaubensaussagen sollen nicht nur für ein Sondergebiet menschlicher Erfahrung, wie Schleiermacher und Ritschl annahmen, sondern für die gesamte Wirklichkeit gelten. Der Glaube liefert ein Gesamtbild der Wirklichkeit. Dies bedeutet keine Rückkehr zur alten Apologetik, wonach Naturwissenschaft und Philosophie Beweise für die Existenz Gottes zu liefern haben, vielmehr ergibt sich für Heim vom Glauben her ein Gesamtbild der Wirklichkeit, das seine Relevanz für jeden Teil, jeden Aspekt hat, ohne daß von der Naturwissenschaft oder der Philosophie Widerspruch oder Bestätigung vorgebracht werden könnte. Im Zusammenhang mit der Problematik dieses religiösen Gesamtbildes der Wirklichkeit entwickelt Heim seinen Begriff der Transzendenz Gottes, und der Verf. versucht, aufgrund detaillierter Analysen der verschiedenen, über das gesamte Werk von Heim zerstreuten Texte diesen Begriff darzustellen und zu erklären.

Um die Transzendenz Gottes auf jeden Aspekt der Wirklichkeit beziehen zu können, ist es nötig, diese Wirklichkeit nicht als eine Ansammlung von atomisierten, isolierten, durch Kausalitätsketten gelenkter Individuen zu interpretieren, sondern als ein komplexes, kohärentes System von Relationen. Die Grundbeschaffenheit einer so verfaßten Wirklichkeit ist nach Heim die Polarität. Polare Verhältnisse bestehen da, wo Inhalte sich einander gegenseitig ausschließen oder auch bedingen, und zwar können die Verhältnisse kausaler oder nicht-kausaler Art sein, und ein polares Verhältnis kann sowohl objektiv, gegenständlich als auch subjektiv, nicht-gegenständlich sein. Heim ordnet subjektive und objektive Dimensionen in das eine Gesamtbild der Wirklichkeit ein. Nach ihm gibt es eine Vielheit von verschiedenen Räumen, in denen der totale Weltinhalt nach verschiedenen Ordnungsprinzipien und Strukturgesetzen angeordnet ist. Ein Raum ist dementsprechend ein in sich geschlossenes Kontinuum, in dem nach einem bestimmten Strukturgesetz eine Mannigfaltigkeit von Inhalten angeordnet ist. Ein Raum kann nach dieser Definition entweder gegenständlich, objektiv oder nicht gegenständlich, subjektiv sein: z. B. ein Du-Raum, ein Ich-Raum, usw. Da jeder Raum ein in sich geschlossenes Kontinuum ist, in dem die Inhalte durch eigene, von anderen Räumen unabhängige Bestimmungsprinzipien angeordnet sind, vermögen Verhältnisse bzw. logische Widersprüche im einen Raum Bestimmungen im anderen weder zu beweisen noch zu widerlegen. Das heißt aber nicht, daß die Räume vollkommen unabhängig voneinander sind; die Räume sind nicht verschieden, indem sie verschiedene Inhalte haben, sondern indem derselbe Inhalt in verschiedenen Weisen angeordnet ist. In dem gegenständlichen Raum sind alle Inhalte hinsichtlich ihres Gewordenseins angeordnet; das Hauptprinzip ist hier Kausalität. In dem nicht-gegenständlichen Raum hingegen sind die Inhalte in bezug auf ihr Werden angeordnet; hier kann man von den Prinzipien der Perspektive, subjektiver Entscheidung usw. reden. Der Begriff eines subjektiven, polaren Raumes erlaubt Heim, die Transzendenz Gottes als einen subjektiven, nicht polaren bzw. überpolaren Raum zu verstehen. „The real existence of non-objectifiable space is a condition for the existence of a metaphysically transcendent reality, suprapolar space“ (100). In dem polaren nicht-gegenständlichen Raum ist das