

Zum Denken des Gegensatzes bei Romano Guardini und Joseph Bernhart*

Von Lydia Maidl und Rainer Bendel

Die beiden zeitgleichen Denker Romano Guardini und Joseph Bernhart sind nicht der zünftigen Theologie ihrer Zeit zuzurechnen, sie lassen sich nicht problemlos einordnen. Beide vernahmen tief die Erschütterungen, die der Erste Weltkrieg brachte, beide erlebten die Bedrängnis des katholischen Geisteslebens durch den Nationalsozialismus, beide erlebten Verengung und Aufbruch in der Kirche des 20. Jahrhunderts. Zwar schreibt Bernhart einen Beitrag mit dem Titel »Kugel und Würfel in Goethes Garten« zur Guardini-Festschrift¹, dennoch standen sie nicht in einem unmittelbaren Dialog, in einer direkten Anregung, obwohl sie beide etwa Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste waren, obwohl sich beide vom Standpunkt christlicher Weltanschauung den Fragen und Problemen ihrer Zeit stellten. Wo ist der tiefere Grund für das Schweigen zwischen beiden zu suchen, wäre doch ein intensiverer Austausch etwa auf dem Wege über den gemeinsamen Freund Weiger² durchaus möglich gewesen? Bernhart schreibt in einem Brief von 9. März 1944 an den Herausgeber des »Hochland«, Carl Muth, der sich um die Wiederbegegnung von Christentum und moderner Kultur mühte, von seinen künftigen theologischen Plänen; dort nennt er u. a. das Anliegen einer Gegensatzlehre, »mit der ich Guardini in vielem zu ergänzen hoffe«³. Hat Bernhart damit einen Kernpunkt des Dissenses angedeutet?

I. Grundstruktur des Lebendigen: Gegensatz, nicht Widerspruch

Bereits der zwanzigjährige Guardini beschäftigt sich während des Studiums zusammen mit seinem Freund Karl Neundörfer mit der Idee des Gegensatzes, erarbeitet auch ein erstes Konzept (1912). In seinen ersten Werken (über Bonaventura, Vom Geist der Liturgie, Vom Sinn der Kirche, Liturgische Bildung) ist sie ihm »Richtung und Maß«⁴. 1925 entschließt er sich, die Grundstruktur zu veröffentlichen, als einen »Versuch«, im vollen

* Herrn Professor Dr. Richard Heinzmann zum 60. Geburtstag.

¹ In: Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum fünfzigsten Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hg. von Karlheinz SCHMIDTHUIS (= Zeitschrift der Schildgenossen, Beiheft 1), Rothensfels am Main 1935, 258–266.

² Vgl. Hanna-Barbara GERL u. a., Begegnungen in Mooshausen. Romano Guardini, Maria Knöpfler, Maria Elisabeth Stapp, Josef Weiger, Weißenhorn 1979.

³ Der Brief ist publiziert bei Lorenz WACHINGER, Joseph Bernhart. Leben und Werk in Selbstzeugnissen, Weißenhorn 1981, 252f, hier 253.

⁴ Romano GUARDINI, Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz ³1985, 7.

Bewußtsein der Vorläufigkeit, der Ergänzungs- und Verbesserungsbedürftigkeit, oder, wie er im Vorwort zur 2. Auflage 1955 schreibt, der Skizzenhaftigkeit⁵. Zwar werden Guardinis spätere Werke, die Interpretationen einzelner Gestalten, vor allem sein Pascal-, Dostojewskij- und Hölderlin-Buch, als Konkretionen und teilweise Weiterentfaltungen dieses Ansatzes verstanden, doch hat Guardini nie eine systematische Ergänzung seiner Gegensatzlehre vorgenommen. Die Darstellung sei daher hier auf das Buch »Der Gegensatz« konzentriert, da dieses auch Ansatzpunkt für Bernharts Kritik war.

In der Gegensatzidee sieht Guardini einen Gedanken, der in den vorausgehenden Jahren wieder stärker hervorgetreten war, weil er in einer besonderen **Beziehung zur geistigen Situation der Zeit** stehe⁶. Guardini betrachtet seine Zeit als eine Zeit der Wende, als das »Ende der Neuzeit«⁷, worin er eine Chance sieht, die er nützen möchte. Eine Sehnsucht sei aufgebrochen, die man – Arno Schilson folgend⁸ – nach drei Aspekten bündeln kann: die Sehnsucht nach dem Objektiven, nach der Gemeinschaft und nach der Transzendenz.

In seinen Werken »Vom Geist der Liturgie« (1918) und »Liturgische Bildung« (1923) sucht Guardini in einer Richtung Weisung zu geben, die die unermüdliche Arbeit seines Lebens werden wird. In der Schrift »Der Gegensatz« holt er nach, was ihm ontisches Fundament seiner liturgischen Position ist, und setzt einen Akzent, der in einer Linie mit deren Grundanliegen steht: die Hinführung des Menschen zu einer neuen Weise, die Wirklichkeit wahrzunehmen, zu einem »lebendigen Verhältnis zur Welt«⁹.

Als Kernvorgang der Neuzeit wertet Guardini die »Sonderung und Eigenbegründung der einzelnen Lebensbereiche«¹⁰. Es geschieht nicht mehr nur Scheidung – sie ist positiv –, sondern Auflösung, Zerfallen des Zusammenhangs. Etwa zeitgleich in den Briefen vom Comersee (1923f) entfaltet er dies näher, legt den Grund für seine späteren Positionen, denn im eigentlichen Sinne Entwicklung läßt sich bei Guardini nicht beobachten¹¹: Alle Kultur werde letztlich »erkauft durch ein Opfer an lebendiger Wirklichkeit«¹². Es entsteht eine »zweite, abgeleitete, abstrakt-unwirkliche Welt«, in der die Dinge nicht mehr unmittelbar gespürt, gesehen, genossen werden; der Mensch lebt im Abstrakten. Natur, Subjekt und Kultur gewinnen eine Autonomie, die von Gott sich mehr und mehr löst¹³. Die religiöse Erfahrung wird immer schwächer, die Welt wird eine »rein weltliche

⁵ Der Gegensatz, 8f.

⁶ Der Gegensatz, 25. – Zur Einordnung in die Geschichte der Gegensatzidee s. GERL, Romano Guardini, 253–257; 264–266; Karl WUCHERER-HULDENFELD, Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis in ihren Grundlagen und Folgerungen, Wien 1968 (Diss. 1953), 60–74.

⁷ So der Titel eines seiner Bücher: Basel 1950.

⁸ Arno SCHILSON, Romano Guardini – Wegbereiter und Wegbegleiter der liturgischen Erneuerung. in: Liturgisches Jahrbuch 36 (1986) 3–27, hier: 18f.

⁹ Der Gegensatz, 26.

¹⁰ Der Gegensatz, 23.

¹¹ Vgl. dazu BISER, Interpretation, 101–112: er wählt die Bezeichnung »statische Veränderung«. Ausnahme sind die letzten Lebensjahre, in denen sich Neues andeutet, worauf beim zusammenfassenden Vergleich hingewiesen werden soll.

¹² Briefe vom Comersee. Gedanken über die Technik, Mainz 1927 (zit. 6. Aufl. 1965), 26.

¹³ Dieser Gedanke begegnet in vielen Werken; vgl. Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, Mainz – Paderborn ⁶1988, 15–24. Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Aus dem Nachlaß hg. v. Hans MERCKER, Mainz – Paderborn 1993, 1011–1069.

Welt«¹⁴; es wird immer schwieriger, die erste und eigentliche Welt der Schöpfung wahrzunehmen. Dies kann das »Gefühl der Gottesleere« bis hin zum »Gott-ist-tot« aufsteigen lassen¹⁵, der Weg führt hin zum Nihilismus¹⁶.

Guardinis Anliegen ist es daher, zu einer »**neuen, kritisch bewährten Einheit**« zu gelangen, die zwar zu scheiden versteht, aber daraus nicht Auflösung werden läßt, sondern in einer höheren Einheit integriert¹⁷.

Vorbild und Beweis, daß dies möglich ist, sind ihm griechische Antike und Mittelalter, in der Begriff und Mystik miteinander verbunden waren; das wissenschaftliche Denken war in das lebendige Ganze des erkennenden Menschen eingebaut, so daß die Begriffe tiefe Lebensnähe hatten¹⁸.

Der Weg kann freilich kein »Zurück« sein, sondern nur ein »Vorwärts«: eine kritische, d. h. eine sich der verschiedenen Elemente bewußte Einheit der Erkenntnis zu gewinnen, scheint Guardini möglich, wenn der Blick wieder weg vom Abstrakten hin auf das Konkrete, das Lebendige gelenkt wird, d. h. auf die für das Lebendig-Konkrete konstitutive Gegensatzstruktur. Dabei gelte es vor allem, gegen Unklarheiten im Gebrauch des Gegensatzgedankens, vor allem gegen seine Vermengung mit dem Widerspruch, vorzugehen¹⁹. Außerdem müsse ein Erkenntnisakt eingeübt werden, der in seiner Struktur lebendig-konkret ist, in dem irrationalistische Intuition und rationalistische Erkenntnis zu einem einheitlichen Erkenntnisakt zusammengeführt werden²⁰. Wenngleich Guardini der Überzeugung ist, daß die Gegensatzstruktur konstitutiv für alles Lebendige, ja vielleicht für das Konkrete überhaupt sei²¹, beschränkt er sich in seinem Werk auf den Bereich des Menschlichen und auf die erkenntnistheoretische Fragestellung als Antwort auf verwirrende, einseitige Theorien, die in der Vergangenheit gegeben wurden²².

Auf der Basis des Vertrauens in unsere Selbstwahrnehmung, in der wir uns als ein von Innen heraus gebautes Ganzes verstehen²³, kristallisiert Guardini eine Reihe von Grundgegensätzen heraus, die er für vollständig hält, wenngleich offen bleiben müsse, ob diese auch die letzten Gegensatzformen seien²⁴. Unter **Gegensatz**²⁵ versteht er das »eigentümliche Verhältnis, in dem jeweils zwei Momente einander ausschließen, und doch wieder

¹⁴ Vgl. Ende der Neuzeit, Basel 1950, 95; Ethik, 1004–1010.

¹⁵ Gottes Nähe und Ferne. Privatdruck 1960, 9.

¹⁶ Ethik, 1069–1076.

¹⁷ Der Gegensatz, 23f.

¹⁸ Vgl. Der Gegensatz, 22.

¹⁹ Später wird er es bedauern, den Unterschied zum Widerspruch nicht deutlicher gemacht zu haben; er nennt lediglich die wichtigsten Widersprüche: Gut und Böse, Wahr und Falsch, Hell und Dunkel. Vgl. Brief an Horst Fuhrmans vom 10.5.1968 (Bayerische Staatsbibliothek), zitiert bei GERL, Romano Guardini, 257.

²⁰ Gerade die Wahrnehmung der konkreten Gestalt und ihre Interpretation, die »Anschauung«, wie Guardini selbst sagt, ist eine Stärke dieses romanischen Menschen; ein eigener Lehrstuhl für christliche Weltanschauung wurde ihm geschaffen.

²¹ Der Gegensatz, 30.

²² Der Gegensatz, 8.

²³ Der Gegensatz, 16.

²⁴ Der Gegensatz, 31.

²⁵ Guardini zieht diesen Begriff dem Synonym Polarität vor, weil er »weniger zerredet« sei. Vgl. Der Gegensatz, 25 Anm.3.

verbunden sind, ja ... einander geradezu voraussetzen.«²⁶ Es ist eine lebendige Einheit, gebildet durch relative Ausschließung und relative Einschließung des einen im anderen. Beide Seiten können nicht je ineinander umschlagen; das wäre monistische Unsauberkeit, die »die tragische Eindeutigkeit«, mit der jedes im eigenen Wesen steht, nicht ernst nähme²⁷. Von einem Polbereich gibt es keine qualitative Kontinuität zum anderen, sondern nur einen »Schritt« in eine andere Qualität. Reine Ausschließung ist Widerspruch, reine Einschließung ist Identität.

Die *Form* der Dinge, die die neuzeitliche Wissenschaft herausgriff und für die ganze Wirklichkeit hielt – mit der verhängnisvollen Folge, daß der Geist selbst für formal, abstrakt gehalten wurde – ist in Wirklichkeit nur der eine Pol, der immer nur zusammen mit und an dem *Stoff, der »Fülle«*, wirklich ist²⁸. Ebenso erfahren wir uns lebend »als *stehenden Bau und wirkenden Akt*, als dauernden Stand und wechselnden Wandel; das eine und das andere. Mehr noch, wir erfahren, und das ist es, was den wahren Begriff des Gegensatzes von seinem Zerrbild trennt; sofern unser Leben Akt ist, ist's nicht Bau; sofern Bau, nicht Akt. Dennoch beides. Ja, lebendiger Bau wird nur möglich, wenn er vom Akt wenigstens ein Mindestmaß enthält; lebendiger Akt nur, wenn vom Bau ein Mindestmaß in ihm liegt. Denn es handelt sich nicht um Mechanisch-Totes, sondern um Lebendiges. Das aber ist so geartet, daß immer ein Gegensatz von vornherein sein Widerspiel in sich trägt, so daß eins im andern, ja durch das andere ist.«²⁹

Als drittes Gegensatzpaar nennt Guardini die Gegensatzspannung der Hinordnung auf den *Teil*, die Einzelheit, und auf die *Ganzheit*, das Allgemeine.

Alle drei liegen innerhalb unseres Erfahrungsbereiches, werden daher von Guardini als Gruppe der *intraempirischen Gegensätze* zusammengefaßt.

Davon unterscheidet er unsere Erfahrung, daß wir auf einen jenseitigen Punkt, »auf ein letztes Inneres hinbezogen« sind, das »Ursprung, Quellpunkt und zugleich Herrschaftspunkt unseres Lebens« sei³⁰. Dies beschreibt er mit drei »*transempirischen*« *Gegensatzpaaren*: Wir erfahren uns als (von einem Innenpunkt her) *schöpferisch*, produktiv, aber ebenso als *aufnehmend*, dispositiv. Wir erfahren, wie Leben *Regel* hat, voraussehbar ist, spüren aber auch das Wagnis, die *Ursprünglichkeit*. Lebend sind wir *in uns*, in jeder Stelle, in jedem Akt unseres Wirkens; zugleich erfahren wir uns als uns »überstehend«, als »*außer uns; über und vor uns*«, in Abstand, in eigentümlicher, unbeteiligter Fremdheit zu uns selbst.³¹

Von diesen beiden Gruppen »*kategorialer Gegensätze*« unterscheidet er zwei Gegensätze, die in der Tatsache der Gegensätzlichkeit als solcher wurzeln, die er »*transzendente Gegensätze*« nennt: Wir sehen uns überall als mit uns *verwandt*; jedes Organ ist

²⁶ Der Gegensatz, 30.

²⁷ Vgl. Der Gegensatz, 50; 89f.

²⁸ Guardini wendet sich sowohl gegen dualistische Vorstellungen als auch gegen den extremen Personalismus. Der geistige Akt des Menschen sei immer leibhaft, das Stoffliche immer beseelt und begeistert; vgl. S. 148f. Weder um Gegensätze noch um Widersprüche handle es sich zwischen Geist und Körper, sondern um eine Seinschichtung.

²⁹ Der Gegensatz, 152.

³⁰ Der Gegensatz, 153.

³¹ Der Gegensatz, 154.

unser Organ. Doch ist es je ein *Besonderes*, Unterschiedenes. Außerdem stehen die Gegensatzpaare in einer *Einheit*, aber so, daß jede Seite in ihrer *Sondergestalt* bestehen bleibt.

Was Guardini mit diesen acht Gegensatzpaaren zu beschreiben sucht, ist die Struktur dessen, was er *Leben* nennt³². *Leben* ist die *Einheit*, die nur in der Spannung der nicht ineinander auflösbaren Gegensatzseiten sein kann. Die Spannungseinheit »gleichzeitiger, beziehungsweise Abstoßung und Anziehung, Besonderung und Ähnlichkeit, Vielheit und Einheit«³³ ist nur durch die Tatsache des Lebens möglich³⁴. Jede Annäherung an eine der beiden Seiten – und die Tendenz ist nach Guardini als ständige Gefährdung gegeben – bringt zwar eindeutigere Bestimmtheit (*Genialität*), aber auch Bedrohung des Lebens, Tod. Ebenso ist der völlige Ausgleich zwischen beiden Polen nur als Durchgangsform, als Augenblickserfahrung besonders intensiven, schönen Lebens möglich, denn ansonsten bringt er alle Dynamik zum Erliegen, bringt Stillstand, Tod. Charakteristisch für das einzelne Lebendige muß die Suche nach seinem je eigenen rechten Maß sein³⁵. Innerhalb der eigenen Grenzen vollzieht sich der pulsierende Rhythmus des Lebens, der immer wieder eine Seite mehr hervorhebt.

Die Unterschiede des Maßes im Verhältnis der Gegensatzseiten zueinander sind es, die es ermöglichen, daß verschiedene Lebenseinheiten sich miteinander verbinden. Jeder einzelne Mensch ist eine offene Lebenseinheit, d. h. es gibt jeweils Gegensatzseiten, die nicht im gleichen Maß vorhanden und wirksam sind³⁶. Diese Unausgeglichenheit öffnet den Weg nach außen, hin zu einem Menschen, bei dem das offene Potential Sättigung finden kann, weil bei ihm die andere Gegensatzseite überwiegt. Der jeweilige Überschuß an nicht von innen gebundener Gegensatzkraft ermöglicht **Gemeinschaftsknüpfnngen**; auch für sie ist die Gegensatzstruktur konstitutiv. Der Sehnsucht seiner Zeit nach Gemeinschaft antwortet Guardini also nicht nur, indem er den Grundgegensatz der Hinordnung auf das Einzelne, d. h. auch auf sich selbst, und auf die Ganzheit, auf die Gemeinschaft zeigt, sondern auch indem er deutlich macht, daß alles endlich Lebendige, weil es immer unausgeglichen ist, fähig und verwiesen ist auf den Kontakt mit anderen Lebenseinheiten.

Diese für die einzelne »Lebenseinheit« wie auch für die Sozialstruktur als konstitutiv aufgezeigte Gegensatzstruktur zeigt Guardini als grundlegend für eine **neue, ganzheitliche Erfassung der Welt**, die ihrer Konkretheit, ihrer Lebendigkeit gerecht wird. Konkretes wird unmittelbar durch Intuition ergriffen; mit Hilfe der Begriffs-Optik der Gegensatzreihe kann diese intuitive Erkenntnis begrifflich gefaßt, zu wissenschaftlich geformter »Anschauung« werden. In der wesenhaften Beschränktheit (»Vorurteil«) jedes Men-

³² In Korrektur des mythischen Weltverständnisses mit der dualistischen Polarität von Oben und Unten arbeitet Guardini später von der christlichen Offenbarung her einen weiteren für das Lebendige konstitutiven Gegensatz heraus: die »Pole des Daseinsraumes« Innen und Oben. Innen, d. h. die im Glauben mögliche Selbstwahrnehmung als Kind Gottes; Oben, womit er die äußerste Erhebung des menschlichen Geistes meint, in der er an Gott angrenzt und zugleich seine eigene Begrenztheit erfährt. Vgl. dazu: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz – Paderborn ⁶1988, 45–70.

³³ *Der Gegensatz*, 90.

³⁴ Vgl. *Der Gegensatz*, 155.

³⁵ Zum Bezug auf Aristoteles s. GERL, Romano Guardini, 257 Anm.14.

³⁶ Nur im absoluten Leben Gottes ist dieser Ausgleich gegeben. Vgl. *Der Gegensatz*, 128.

schen, nur die ihm wahlverwandten Seiten der Wirklichkeit zu sehen, soll er so zu einer ganzheitsbezogenen Haltung hingeführt werden, die die eigene Perspektive erkennt und im Dialog mit anderen Menschen weitere Perspektiven einzubeziehen lernt. Guardini verweist dabei sehr wohl auf die Gefahr, über der Gestalt des Ganzen die Einzelgestalt zu vergessen, doch scheint ihm hier der Selbstbehauptungsdrang genügend entgegenzuwirken. Wichtiger ist ihm die entgegengesetzte Richtung: Bemühen um die Gestalt des Ganzen gegen das spezialisierende, autonome Denken der Neuzeit.

Mit seiner Gegensatzlehre versucht Guardini Antwort in Form einer Richtungsangabe in den aufgezeigten drängenden Fragen seiner Zeit zu geben. Der Gegensatzgedanke solle dem Menschen »**lebendige Offenheit**« schenken: durch die Einsicht in die Perspektivität seines Erkennens könne er zur Bejahung seiner individuellen Besonderheit wie seiner Verwiesenheit auf die Gemeinschaft finden³⁷. Hinzu kommt als wohl tiefster Impuls der Gegensatzlehre Guardinis ein religiöser, ein theologischer, das Aufgreifen der Sehnsucht nach dem Transzendenten: Mit der Schulung des Blicks für das Konkret-Lebendige will er den Boden bereiten für die Wahrnehmung des Eigentlichen in der Welt, ihrer **Geschöpflichkeit**. Mit der besonderen Hervorhebung der Aspekte von »**Mitte und Maß**« macht er dies deutlich: Das Gegensatzdenken wecke das Bewußtsein, daß – wie alles Lebendige – auch das eigene Leben eine Mitte habe, ja daß die Mitten aller Lebewesen bezogen seien auf ein »letzt-Gemeinsames«³⁸. Ebenso zeige es die Grenzen des Lebens, die Bereiche des Erstarrens und Todes auf. Da vom Ethos der Gegensatzlehre aus alles Verneinen oder Überschreiten dieser Grenzen Unwahrheit und Überhebung sei, gehe der einzige Weg nach Innen; es ist der Weg der Bejahung dieser Grenzen, des Verzichts auf Unendlichkeit³⁹. Das Gespür solle wieder wachsen für die Nichtabsolutheit, für die Endlichkeit des Menschlichen, des Lebendigen, alles weltlich Seienden – entgegen den Verabsolutierungen von Natur, Subjekt und Kultur, die die Neuzeit an die Stelle Gottes setzte. Ein Gespür aber auch für das unsprechbare Geheimnis, für die Mitte, für das »innere Gesetz«, aus dem das Leben kommt und in das es geht. Daraus solle dem Menschen »ein tiefes Vertrauen in die inneren guten Kräfte und Ordnungen des Lebens« kommen. Der Gedanke von Mitte und Maß soll dem Menschen zur rechten Einordnung seines menschlichen Daseins helfen: Weder das »unmöglich Große« über uns noch das »ungreifbar Kleine« unter uns noch das »ruhende Gleichgewicht« in uns sind Möglichkeiten unseres Lebens; zwischen all diesen Gefahren muß es sich in der Schwebelage halten⁴⁰. Wenn auch nicht direkt ausgesprochen, doch implizit überaus deutlich, richtet Guardini sich hierbei sowohl gegen Nietzsches Übermensch⁴¹ wie gegen evolutionistisches Denken. Vom Lebendig-Konkreten, von der Gestalt her soll dem Menschen wieder seine Lage deutlich werden, soll Gott wieder als Sinnhorizont, nicht mehr als Illusion aufleuchten und damit der Boden bereitet werden für die Botschaft des Christentums. Er trifft sich darin mit dem Anliegen, ihn symbol- und liturgiefähig zu machen.

³⁷ Der Gegensatz, 205f.

³⁸ Der Gegensatz, 206.

³⁹ Der Gegensatz, 208.

⁴⁰ Der Gegensatz, 209.

⁴¹ Vgl. v.a. seine Ethik, in der er immer wieder auf Nietzsche, Marx und die neuere Psychologie Bezug nimmt.

Dem Gegensatzgedanken mißt Guardini »äußerste Bedeutung« bei für eine Weltanschauung als Erkenntnishaltung und als Wissenschaft, wie er sie versteht: als Blick auf die Gegenstände in ihrer »Welthaftigkeit«, d. h. im Ganzen und als Einzelnes, Einmaliges, und zwar nicht nur beschreibend, sondern ebenso wertend, auffordernd zum Handeln⁴². »Damit die Anschauung des Konkreten zur Schau des Welthaften werde, muß noch jener eigentümliche Abstand hinzukommen, den erst der außerweltliche Standpunkt, der Glaube, gibt.« »Weltanschauung ist, endgültig gesehen, der Blick Gottes auf die Welt: der Blick Christi.«⁴³

In seiner Frühschrift »Der Gegensatz« betont Guardini die hohe Bedeutung des Gegensatzgedankens für eine aus der Offenbarung schöpfende Weltanschauung. In seinen letzten Jahren wird er es bedauern, sein Vorhaben, auf die Gegensatzlehre eine neue Theologie zu gründen, nicht ausgeführt zu haben und nun nicht mehr ausführen zu können⁴⁴. Doch zeichnet er in seinen letzten Lebensjahren (1963–1966) Ideen auf, die ihm »für die fernere theologische Arbeit wichtig sind.«⁴⁵ Sie zeugen nicht nur von einer **Vertiefung** mancher Gedanken, sondern von einem **Perspektivenwechsel**: Gegenüber der den Theologen in der Regel leitenden Sorge um das Heil des Menschen – sie sei berechtigt – betont Guardini als letztlich entscheidend die Sorge um Gott⁴⁶. Das eigentlich Fragwürdige sei nicht Gott, sondern das Endliche: »Ist es nicht »genug«, daß Gott ist? Kann »neben« Ihm noch Endliches sein?«⁴⁷ Zureichend erscheint ihm nur die Antwort, daß Gott in seiner Absolutheit alles ist, »nur eines nicht: das Endliche. Eben dieses will Er aber.« Eine »tiefe, geheimnisvolle Zärtlichkeit des All-Seienden für die Endlichkeit des Endlichen, für dessen wesenhafte »Armut« müsse in Gottes innerstem Leben liegen⁴⁸, – so wagt es Guardini »in großer Ehrfurcht«, »versuchsweise« zu formulieren⁴⁹.

Aus dieser Perspektive heraus verschärft sich sein Anliegen, gut und böse als Widerspruch zu unterstreichen, – gegen alle gnostischen Strömungen, gegen Goethe und vor allem gegen die aufblühende Tiefenpsychologie⁵⁰.

Um der ihn bedrückenden neuzeitlichen Entwicklung bis hin zum »titanischen Menschen« entgegenzutreten, empfiehlt er eine »redliche Analyse der Endlichkeit der Welt und des Menschen.«⁵¹ Nicht ein noch so gesteigertes Endliches, sondern allein die davon

⁴² Vgl. *Der Gegensatz*, 203.

⁴³ *Der Gegensatz*, 204f. Bei der Übernahme des neu geschaffenen Berliner Lehrstuhls für Christliche Weltanschauung arbeitet Guardini 1923 in seiner Antrittsvorlesung dieses Anliegen programmatisch heraus als Begegnung des christlichen Glaubens mit der Welt, als Bemühen, von der Theologie her auf kulturelle Probleme und andererseits vom allgemeinen Bewußtsein her auf theologische Probleme einzugehen; vgl. GERL, Romano Guardini, 269f.

⁴⁴ Alfons ROSENBERG, *Die Welt im Feuer. Wandlungen meines Lebens*, Freiburg 1983, 149.

⁴⁵ *Theologische Briefe an einen Freund. Einsichten an der Grenze des Lebens*, hg. aus dem Nachlaß, Paderborn u. a. 21977, 5.

⁴⁶ *Theologische Briefe*, 7f: »Sich dafür verantwortlich fühlen, daß Er mit der ganzen Majestät seines Herrentums im gläubigen Bewußtsein steht? Und wäre damit das Anliegen des Menschen nicht schon ganz von selbst gewahrt?«

⁴⁷ *Theol. Briefe*, 8.

⁴⁸ *Theol. Briefe*, 9.

⁴⁹ *Theol. Briefe*, 10.

⁵⁰ *Theol. Briefe*, 8.

⁵¹ *Theol. Briefe*, 26.

qualitativ abzuhebende Absolutheit Gottes könne dem Menschen Sinn schenken. Umgekehrt sei als weitere Sinnlinie auch alles zu sammeln, was die Endlichkeit als »Werk« und »Bild« erkennen lasse⁵². Beide Wege sind ihm wichtig gemäß seiner früher geäußerten Überzeugung, daß das christliche Gefühl für das Geheimnis des sich offenbarenden Gottes nur wachbleibe, wenn das Gefühl für die natürliche Gegebenheit des Schöpfergottes gewahrt werde⁵³. Hans Mercker hat aufgezeigt, wie Guardini dabei ringt im Festhalten an der *analogia entis* einerseits und in der Sorge um die Unableitbarkeit und Antinomie der christlichen Offenbarung auf der anderen Seite; er plädiert für ein bewußtes Aushalten dieser als wesenhaft unauflöslich angesehenen Spannung und praktiziert dies im eigenen Denken⁵⁴. Das Christentum wahre das Ganze, denn es gebe »kein Haarbreit von der Schöpfung auf, freilich auch kein Haarbreit von der Majestät Gottes.«⁵⁵

II. Tragik und Chance der Kontrapunktik

Ist Joseph Bernhart in den Auseinandersetzungen mit den Entwicklungen der Neuzeit ein Kulturpessimist geworden, in den Erfahrungen des Geschichtsverlaufs Geschichtspessimist, gar Seinspessimist?

In der Sicht seiner Erinnerungen kommt Bernhart an dem Tag, an dem er in den Ferien nach seinem Abitur durch die Zeitungslektüre vom Tod Nietzsches erfährt, zu einer Weltsicht, die auch das Gesetz der Anfechtung nicht ausklammern will. Friede und Aufruhr zugleich sind in den Dingen. Und in diesem Kontext ist auch Nietzsches Wirken zu beurteilen⁵⁶.

Was steckt hinter dieser Sicht Nietzsches? Bernharts Rede vom »pro nobis« Nietzsches⁵⁷ bezeugt, daß er sich mit den zentralen Anliegen Nietzsches auseinandersetzte, die Fragestellungen wohl auch von ähnlichen eigenen Andrängungen her kannte. Er lebt so stark in der Auseinandersetzung mit der Mystik, daß auch er an die Fragestellung stößt, wie der Mensch sich aushalten kann vor einem absoluten Gegenüber⁵⁸.

Wenn Bernhart Nietzsche vorhält, er habe sein Suchen zu früh aufgegeben – hätte er es nicht, so wäre er vielleicht nicht bei Dionysos stehengeblieben oder zu ihm zurückgekehrt⁵⁹ –, so wird deutlich, daß er selbst weitergehen wollte bis zu dem Zeichen, das ihm

⁵² Theol. Briefe, 27f.

⁵³ Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur (1926), in: Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien von Romano GUARDINI, Würzburg 1963, 169.

⁵⁴ Vgl. MERCKER, Christliche Weltanschauung, 107–112.

⁵⁵ Das Unendlich-Absolute und das Religiös-Christliche, in: Unterscheidung des Christlichen, Würzburg 1963, 273.

⁵⁶ Vgl. Joseph BERNHART, Erinnerungen, hg. v. Manfred WEITLAUFF, Weißenhorn 1992, 100.

⁵⁷ Vgl. Meister Eckhart und Nietzsche. Ein Vergleich für die Gegenwart, Berlin 1934, 56.

⁵⁸ Vgl. Der Frankfurter. Eine Deutsche Theologie, übertragen und eingeleitet von J. BERNHART, Leipzig 1920, 103.

⁵⁹ »Hätte Nietzsche sein Leben ohne die lange Umnachtung ausgelebt – vielleicht wäre seine Entscheidung für Dionysos gegen den Gekreuzigten nicht sein letzter Schritt geblieben. Euch Predigern jedenfalls stünde das Schweigen über den Gottverlassenen besser an als all euer Donnergericht. Oder vermöchtet ihr den Sinn zu ergründen, warum mit dem Anfang des Menschen auch die Schlange erscheint und als Fürst dieser Welt die Geschichte der Menschheit bis zu ihrem Ende begleitet? (Erinnerungen, 100f).

letztlich allein Aufschluß geben konnte über eine sinnvolle Verfaßtheit und einen sinnvollen Gang der Schöpfung und Geschichte: das Kreuz⁶⁰. Mit der Forderung Christi zur Kreuzesnachfolge ist nach Bernhart kein Staat und auch keine Kultur zu machen⁶¹. Seine vom Kreuz her bestimmte Seins- und Geschichtsdeutung dominiert angesichts der schrecklichen Erlebnisse, die ihm seine Zeitgeschichte bereitete: die neue Dimension des Krieges, die persönliche Schuld im Widerstreit zweier Gesetze, die Enge, die er in der Kirche erlebte und beklagte, das Dämonische, das im Verlauf der Geschichte des Dritten Reiches – in seiner Sicht – sein Antlitz enthüllte; nicht übersehen werden darf in dieser Reihe, daß mitten im Krieg seine Frau schwer erkrankte und starb.

Dieser knapp angerissene äußere Gang würde das Hinneigen Bernharts zum Ärgernis und zur Torheit des Kreuzes erklären, greift aber zu kurz, wenn man an seinen auf die Inkarnation sich stützenden Entwurf »Kunst als Nachahmung« denkt⁶², wenn man den bereits erwähnten Brief vom 9. März 1944 an Carl Muth einbezieht. Sein Anliegen einer Gegensatzlehre wurde, zumindest in Teilen, in einer Bernhart entsprechenden Form realisiert: eher essayhaft denn systematisch⁶³; es zeugt von einer über Jahre sich hinziehenden Auseinandersetzung mit dem Thema und einer intensiven Beschäftigung mit der Geschichte der Fragestellung.

Uns soll zuvorderst die dem Bändchen »Chaos und Dämonie« zugrundeliegende Thematik beschäftigen⁶⁴. »Als die wahre Signatur dieser Zeit ist längst ihr nagender, aber zu doppelter Betriebsamkeit stachelnder Nihilismus erkannt. Wir gleichen einem gehetzten Muttertier, das auf der Flucht zur Unzeit schlechte Frucht gebiert. Die Ursache, versteht sich, liegt im Unglauben, einem letzten Unvertrauen auf das Dasein, das Sein überhaupt ... wenn das Grundproblem jedes Herzens, das Negative in der Welt, in einem positiven Sinn geborgen wird. In dieser Hinsicht scheint ihm (sc. dem Autor) eine neue Aussprache notwendig, die den biblischen und dogmatischen Boden nicht verläßt, im Gegenteil Schritt für Schritt ihm verbunden, Gedanken hervorhebt, die der üblichen Verkündigung allzulange schon fremd geworden sind.« So formulierte Bernhart sein Anliegen im Klappentext der ersten Auflage⁶⁵. Anlaß, Stachel ist die Theodizeefrage, die Bernhart seit seinem »Tragik im Weltlauf« und dem »Kaplan« umtrieb, die er im »Sinn der Geschichte« ebenso wieder aufgriff wie in dem Essay »Tragische Welt«⁶⁶. Anlaß ist also die gespürte Entfremdung des Menschen von Gott wegen des Übels in der Welt.

Bernharts Ausgangspunkt der Argumentation ist die **Anerkenntnis der Kreatürlichkeit** der Welt, d. h., daß alles zu seinem Schöpfer hinstrebt, aus eigener Kraft aber nicht gotteinig werden kann⁶⁷; wiederholt spricht er vom allgemeinen Lebensdrang nach oben,

⁶⁰ Geheimnis der Bosheit, Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: Ana 383, U 20.

⁶¹ Staatsmann im Christentum, in: Gestalten und Gewalten. Aufsätze und Vorträge, hg.v. Max RÖSSLER, Würzburg 1962, 415–441.

⁶² Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: Ana 383, U 3.5.

⁶³ Die unbeweihte Kreatur. Reflexionen über das Tier, München 1961; Chaos und Dämonie. Von den göttlichen Schatten der Schöpfung, München 1950.

⁶⁴ »Tragik im Weltlauf«, München 1917, wird hier bewußt ausgeklammert, da dieses Werk vor Guardinis »Gegensatz« erschienen ist.

⁶⁵ Teilweise wieder abgedruckt in der Neuauflage von Georg SCHWAIGER, Weißenhorn 1988, 171f.

⁶⁶ Der Mensch in der tragischen Welt, in: De profundis, Weißenhorn ⁵1985, 153–192.

⁶⁷ Chaos und Dämonie, 103.

das Lebendige, das seines Daseins als eines Gutes gewahr wird, auch wenn es immer wieder durch Kampf und Schmerz bedroht ist – die natürliche Religiosität spielt für Bernhart eine nicht zu übersehende Rolle⁶⁸. Der Mensch ist für Bernhart stets homo religiosus⁶⁹. In uns ist etwas, das vorweg schon zu Hause ist, das ist das Daimonion des Menschen, sein Gewissen. Das Gewissen steht quasi als Zuschauer über dem Drama Chaos und Dämonie; es hat die Freiheit, an einem Weltstoff zu entscheiden, der dämonisch ist; in Anlehnung an Augustins »internum aeternum« spricht er von der dauernden Gegenwart eines kritischen Vorgangs⁷⁰.

Das **Gewissen** steht in engem Konnex mit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, verschafft doch erst sie den Freiraum gegenüber der Verstrickung in das Dämonische, das den Menschen mit Angst erfüllt – Bernhart wendet sich hier in aller Deutlichkeit gegen den Existentialismus⁷¹. Bernharts Intellektualismus auf der Basis von Glaube und Offenbarung scheint offenkundig zu sein. Mit dem äußersten Aufwand aller Kräfte des Geistes und des Herzens muß das Irdische in die Erkenntnis gebracht werden – dies ist analog festzuhalten zu seiner wiederholten Betonung, daß das Gebot der Gottesliebe auf alle menschlichen Kräfte abziele, also auch auf die Erkenntnis⁷².

So verschafft die **Erkenntnis** der Wahrheit der Dinge, die nur möglich ist im Wissen um das Heile, also religiös, die notwendige Basis der menschlichen Freiheit. Die Erkenntnis ihrerseits wiederum ist eine begrenzte: der Mensch steht in dem Dilemma, daß er die Welt nie ganz erkennen kann, nicht nur weil Voraussetzung der Erkenntnis das Prinzip der Geschiedenheit ist, alles in der Welt aber *anceps* ist – deswegen gehören Erkenntnis und Gewissen für Bernhart untrennbar zusammen – es ist ein letztlich mythischer Zugang zur Welt, wohl gestützt auf Plato und die griechischen Tragödiendichter –, sondern weil in der Welt noch ein anderes Gesetz liegt, das der menschlichen Vernunft nicht entspricht⁷³. Und menschliche Erkenntnis ist immer anthropomorph. Es bleibt also zu klären, wie weit der Mensch selbst ein dämonischer ist, die Dinge als chaotisch und dämonisch erkennt. Bernhart setzt ein mit einer Begriffsklärung, die er aus der Begriffsgeschichte herleitet. Griechische Tätigkeitswörter sieht er am Anfang: das für Chaos in der Bedeutung von »gähnen« und »klaffen«, das für Daimon in der Bedeutung von »zuteilen«; erst im Laufe der Geschichte sind die Begriffe substantiviert worden. »Es ist das Bewegete, Tätige, was auf den Menschen den früheren und stärkeren Eindruck macht

⁶⁸ Sinn der Geschichte (Freiburg 1931). Mit Vorträgen und Aufsätzen zum Thema aus den Jahren 1918–1961 hg. von Manfred WEITLAUFF, Weißenhorn 1994, 52–56.

⁶⁹ Vgl. Rainer BENDEL, Das Kirchenbild Joseph Bernharts, St. Ottilien 1993, 114–117. Wie zentral die Fragestellung der Religiosität für Bernhart ist, wird deutlich aus dem Passus eines Briefes, den er am 1. August 1908 an Elisabeth Nieland schrieb: »Ich glaube, auch wenn ich nicht Theolog wäre, würde sich bei mir alles um die religiöse Frage handeln. Sie ist meine Freude und Qual, meine Erhebung und Angst, meine Befreiung und Anklage.« (Erinnerungen, 122)

⁷⁰ Sinn der Geschichte, 134. Vgl. hierzu die Trilogie der Vorträge für Augsburg: Geheimnis der Bosheit, Licht des Gewissens, Frohbotschaft des Kreuzes.

⁷¹ Chaos und Dämonie, 103, 168. – Hier wäre noch der Frage nach der Individualisierung und Angst nachzugehen: Angst im Pandämonischen; nach Bernhart könnte dann nicht mehr von Subjektivität gesprochen werden?

⁷² Geheimnis der Bosheit, 3.

⁷³ Bernhart spricht vom Verhängnis, das auf der Erkenntnisarbeit lastet: »... wir suchen als rational angelegte Wesen eine Welt zu begreifen, die doch ein anderes Gesetz in ihren Gliedern hat als nur das Gesetz der Entsprechung gegenüber der menschlichen Vernunft.« (Sinn der Geschichte, 68). – Vgl. Sinn der Geschichte, 134.

als das Ruhende, das wenigstens scheinbar Untätige.«⁷⁴ Diese Erkenntnis scheint Bernhart den Ergebnissen der heutigen Naturwissenschaften mehr entgegenzukommen: das Ereignishafte der Natur⁷⁵. So bringt er das Prozeßhafte, die *creatio continua* in seinem Verständnis, schon im Bereich der **Natur** in seine Religionsphilosophie ein.

Chaos ist das im Anfang Ungeschiedene der elementaren Schöpfung, das Bernhart mit der biblischen Schöpfungserzählung illustriert; das Dämonische ordnet er dem Bereich der Sittlichkeit zu: die »mit Zwiemöglichkeit geladene sittliche Verfassung des Menschenwesens«⁷⁶, der Geist ist der Quellort der sittlichen Dämonie⁷⁷.

Als Ergebnis menschenmöglicher Erkenntnis ist nach Bernhart festzuhalten: »Erst das Unerforschliche spannt unsere Kräfte an zum Menschenmöglichen, und während dieses geleistet wird, läßt es uns erkennen, daß es dem Menschen nicht genug ist. So wird der Erdgeist zwar beschworen und entschleiert, aber nicht zum Reden gebracht; Rätsel werden gelöst, aber das Geheimnis bleibt«⁷⁸. Da das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, bleibt unserer Erkenntnis der letzte Sinn verschlossen; Bernhart zieht an dieser Stelle die *docta ignorantia* heran. Im menschlichen Vernehmen verschränken sich Natur und Geist und entzweien sich – die Polarität von Erkennendem und Erkanntem und die gegensätzliche Bewegung im Vorgang selbst. Bernhart bezeichnet das **Subjekt-Objekt-Ringen** neben den menschlichen Leidenschaften als den mächtigsten Faktor der Geschichte, wobei der tragische Charakter für ihn in der Ungegebenheit des Dritten liegt, in der Nie-Erfüllung dieses Ringens⁷⁹. Dahinter steht eine isolistische und eine mystisch-erotische Tendenz, die in einem und demselben Individuum zugleich und ineinander möglich ist⁸⁰.

Die beiden Grundkräfte, die stille und die tobende, wie Bernhart sie hier bezeichnet, sind in der gesamten Natur tätig⁸¹. Es ist der **Liebesdrang**, der sich erfüllen will, und der **Zorn**, der in der Liebe sich aufbäumt, weil die Liebe nie an ihr Ende kommt, weil sie immer verwundete ist; es ist quasi die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen⁸². Weil der Mensch in das Gesetz der Polarität gespannt ist, hat er Not um anderes, das er braucht, um ganz er selbst zu werden. Die Unvollkommenheit erkennt er als solche nur im Gegenüber zum Vollkommenen, d.h. aber der Mensch spürt sie ständig, ist er doch mit der Natur verflochten und steht als Geschaffener nach dem Bild Gottes doch auch über ihr. Das geschichtliche Dasein erbringt den Befund einer letzten Zwiespältigkeit des endli-

⁷⁴ Chaos und Dämonie, 18.

⁷⁵ Vgl. Sinn der Geschichte, 52–56.

⁷⁶ Chaos und Dämonie, 25.

⁷⁷ Chaos und Dämonie, 50.

⁷⁸ Sinn der Geschichte, 134.

⁷⁹ Sinn der Geschichte, 66f. Vgl. auch das Kapitel »Der eheliche Mensch«, in: De profundis, Weiffenborn 1985, 143–148. »Eine letzte Unerfüllbarkeit und Unvollendbarkeit der Beziehung von Ich und Du zwingt ein verborgenes Drittes anzunehmen, in welchem als dem Grund und Sinn jenes immerwährenden, unaufhebbaren Gegenüber die beiden Enden des selbstbewußten Lebens, Subjekt und Objekt – gleichsam aufgenommen, zum Ring geschlossen – von dem Es, in welchem alle Gezweigung und Entzweigung geschlichtet wäre, verknüpft und vollendet werden.« (Sinn der Geschichte, 66).

⁸⁰ Chaos und Dämonie, 34; 129.

⁸¹ Chaos und Dämonie, 43.

⁸² Chaos und Dämonie, 43.

chen Seins überhaupt. Das tiefe Bedürfnis, mit sich eins zu sein, ist eine treibende Kraft der Geschichte und gleichzeitig die Erfahrung, es nie zu werden⁸³.

Der Mensch kann kraft seiner Vernunft zu der Einsicht gelangen, daß über allem Zwiespältigen ein Eines sein muß – Bernhart spricht von der natürlichen Offenbarung⁸⁴. Die Verfassung des Menschen ist angelegt auf **Offenbarung**⁸⁵. Christliche Offenbarung ruft den Menschen in die Geschichte mit Gott, in die Krisis, in den Akt menschlicher Freiheit, die sich entscheidet am dämonischen Weltstoff, in der dauernden Konkurrenz des Inferioren mit dem Superioren⁸⁶. Geschichte wird erst ermöglicht durch den »Urgegensatz« von Schöpfer und Geschöpf, von **ewig und zeitlich**. Die Gedanken Bernharts zum letztgenannten Thema fehlen bei fast keiner seiner Überlegungen, sie sind das Zentrum seines Denkens. Dabei ist sein Zeitbegriff geprägt von den Mystikern⁸⁷. Der Mensch in der Auseinanderlage der Dinge hat Zeit, er weiß darum, weil er auch mit Nicht-Zeit konfrontiert ist. Zeiterfahrung ist für Bernhart ein erlebnisabhängiges Phänomen: der Mensch reagiert mit einem aeternalen Protest auf die Tatsache Zeit, indem er entweder eine dauerhafte Befestigung, eine Festschreibung in der Zeit sucht oder unvergängliche sittliche Werte zu verwirklichen sucht. Irdische Zeit, mehrmögliche Zeit ist konfrontiert mit dem Nunc aeternum, von dem aus und in dem allein das Zusammenheilen alles in der Zeit Auseinanderliegenden möglich ist; somit wird jeder Augenblick kritisch im ursprünglichen Sinn des Wortes, er ist eschatologisch⁸⁸. Die Zeitlichkeit ist zur Erfüllung aufgerufen, nicht von einer Idee des Menschen, sondern von einem souveränen Selbstand⁸⁹, dessen Beziehung zum Geschaffenen weder von der Gleichgültigkeit eines schlechthin transzendenten Weltgrundes bestimmt ist⁹⁰ noch von der Schwächung der Transzendenz durch die mystische Leidenschaft nach Gottbesitz oder Weltdurchgöttlichung. Gottes Offenbarung berechtigt den Menschen in anthropomorpher Weise von Gott zu sprechen: »Vom Grund und Ziel aller Geschichte ist zugleich die Ferne und die Nähe, das »über und das »in« im höchsten Maße ausgesagt.«⁹¹ Das Sic et Non der Bibel rechtfertigt die Dialektik auch in der Rede von Gott⁹².

Die Spannung zwischen Kreatur und Schöpfer, zwischen Zeit und Ewigkeit muß gewahrt werden⁹³. Spricht doch Bernhart von der analogia entis als einem wichtigen Charakteristikum katholischer Welterklärung⁹⁴. So läßt sich jetzt die oben genannte Gleich-

⁸³ Chaos und Dämonie, 129. – Hieraus resultiert die hohe Würde menschlicher Erkenntnis!

⁸⁴ Sinn der Geschichte, 144. »Der göttliche Urgrund, der in seiner Schöpfung sich natürlich erweist ...«

⁸⁵ Sinn der Geschichte, 94.

⁸⁶ Sinn der Geschichte, 189.

⁸⁷ BENDEL, Das Kirchenbild, 95f.

⁸⁸ Das Stehen des Heiligen in der Geschichte, Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: Ana 383, U 75, S. 19–22.

⁸⁹ Sinn der Geschichte, 123, 126.

⁹⁰ Unter diese Charakterisierung subsumiert Bernhart sowohl den Nominalismus wie den Humanismus, den Deismus und die dialektische Theologie (Sinn der Geschichte, 124f).

⁹¹ Sinn der Geschichte, 163f.

⁹² Sinn der Geschichte, 159.

⁹³ Sinn der Geschichte, 126.

⁹⁴ Goethe und die katholische Welt, 5. – Dieses katholische Lehrstück bewahre vor dem Monismus des Geschöpflichen genauso wie vor dem Pantheismus oder einem innerlich endlosen Dialektizismus. – »Die analogia entis löst gerade durch das Inkommensurable ihrer Vergleichsseiten, einer Erkenntnissache (intellectus) und ei-

zeitigkeit des Ungleichzeitigen inhaltlich füllen mit der ehernen Grundgesetzlichkeit und der Dynamik freiheitlich dialogischen Charakters⁹⁵. Die Grundgesetzlichkeit ist die Bestimmung des ganzen Universums, in den Stand des Reiches Gottes zu gelangen⁹⁶.

Der andere Part ist unser Leben als der Stoff, der dem Reich eingestaltet werden soll, an dem wir das Reich gewinnen oder verlieren können. In dieser Spannung steht für Bernhart menschliche Kultur; sie wird nicht primär negativ gesehen, wenn sie auch faktisch oft entstanden ist aus der Not der Kluft, die sich dort zwischen Ich und Du auftut, wo der Glaube an ein Drittes schwindet⁹⁷. Sie steht in derselben Gefährdung wie die Form durch die Materie, in der Gefahr, ihrem anfänglichen Sinn entfremdet zu werden⁹⁸. Sie steht in der nämlichen Gefahr wie die Dinge, die nicht selten ihre eigene Logik entwickeln und den Widersacher aus dem eigenen Schoße hervorgehen lassen⁹⁹.

Der Stachel des Gegensätzlichen läßt sich mit Bernhart auf das Verhältnis Zeit – Ewigkeit, Welt – Reich Gottes zuspitzen: »Die dialektische Bewegung im Wechseldrange der Zeitlichkeit nach dem Reiche und des Reiches nach der Erscheinung in der Zeit gründet nicht allein in den sittlichen Gegensätzen des Lichtes und der Finsternis; sie geht auch aus Antinomien des geschichtlichen Daseins hervor, die nicht der menschlichen Schuldbarkeit anzurechnen sind.«¹⁰⁰ Wenn auch der Sinn definitiv ist und die Wahrheit gesollt wird, ist doch dem Menschen ein Spielraum der Entscheidung und Gestaltung gegeben. Aber mit offenen Fragen und mit Antinomien: Nach Bernhart bleibt die Frage, wo Recht und Grenzen des historischen Individuums liegen, letztlich offen. An ungezählten Stellen reflektiert er die »antinomische Bedrängnis« des Menschen, der sich um den Ausgleich von Glaube und Wissen, von Offenbarung und menschlicher Erkenntnis bemüht. Die Offenbarungen des Gottes, der in unzugänglichem Licht wohnt, »erregen im Menschen Angst und Liebe, seine Tiefen sind erkennbar und sind es nicht.«¹⁰¹ Dementsprechend die Reaktion des Menschen: »Ungelöst bleibt der Zwiespalt zwischen kultischem Ausdruck der Anbetung und dem Rückzug auf die reine Innerlichkeit des religiösen Lebens, und die Gefahren beider Formen, je unter Ausschluß der andern werden in der Bibel sichtbar.«¹⁰²

ner Glaubenssache (fides), die Sinnlosigkeit unaufhörlich ohne Drittes spielender Polaritäten des natürlichen Geschehens.«

⁹⁵ Sinn der Geschichte, 183.

⁹⁶ Kosmos und Hierarchie, Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: Ana 383, U 18. – Sinn der Geschichte, 183.

⁹⁷ Sinn der Geschichte, 70.

⁹⁸ »Es ist das unausbleibliche Schicksal der menschlichen Dinge, daß sie ihrem ursprünglichen Sinn entgleiten und aus der Ordnung ihres ersten Zusammenhangs in eine neue übergehen.« (Sinn der Geschichte, 75).

⁹⁹ Sinn der Geschichte, 76f.

¹⁰⁰ Sinn der Geschichte, 185f.

¹⁰¹ Sinn der Geschichte, 186.

¹⁰² Sinn der Geschichte, 186.

III. Zusammenfassender Vergleich

1. Motive

Zentral für Guardini ist der Blick auf das Phänomenon: Das, was ist, soll sich wieder in seiner Fülle zeigen können, – entgegen den neuzeitlichen Einseitigkeiten eines rationalistischen oder intuitionistischen Zugangs zur Wirklichkeit. Der Blick des Menschen soll auf das Ganze hin geweitet werden. Die Gegensatzstruktur will helfen, der Fülle nicht ausgeliefert zu sein, sondern die innere Richtung auf das Eigentliche, das Wesentliche zu gewinnen: Vertrauen in die Wirklichkeit als einem Raum des Lebens, getragen von einem inneren Gesetz, einem unaussprechbaren Geheimnis¹⁰³.

Bernhart bringt sein Motiv selbst auf den Punkt, wenn er als Charakteristikum seiner Zeit den Nihilismus bezeichnet und die Ursache im Unglauben, in einem letzten Unvertrauen auf das Sein überhaupt liegen sieht. Dieses Unvertrauen ist für ihn Resultat menschlichen Haderns mit dem Negativen in der Welt. Ein neues Vertrauen, das zu begründen er der Verkündigung der Kirche seiner Zeit ans Herz legt, kann nur in einer angemessenen Bewältigung der Theodizee-Frage aufgebaut werden.

Damit sind Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Denkern bereits offenkundig: Beide sehen die gleiche Aufgabe. Sie wollen Antwort geben auf in ihren Augen Fehlentwicklungen der Neuzeit. Unterschiedlich bestimmen sie die Ursachen für die Entwicklungen, unterschiedliche Wege halten sie für angebracht, um diesen entgegenzutreten.

2. Wertung der Kultur

Natur und Kultur haben für Guardini den Charakter von »Grenzbegriffen«; sie kommen nicht unvermischt vor¹⁰⁴. Grundlegend bejaht er den Eigenwert der Kultur, der in der Schöpfung grundgelegt sei. Entscheidend ist ihm aber die Frage, ob vom Christentum Impulse für die Gestalt der Kultur ausgehen können und umgekehrt, ob die kulturellen Werte beitragen können, den christlichen Gehalt aufzuschließen¹⁰⁵. Beide Male zeigt Guardini die Einflüsse auf, unterstreicht aber insbesondere die Gefährdungen, die damit sowohl für die Kultur wie für das Christentum gegeben waren. Es geht ihm vor allem um die Entflechtung beider Bereiche und die nur so mögliche Unterscheidung des Christlichen¹⁰⁶. Negativ beurteilt Guardini die neuzeitliche Entwicklung, in der Subjekt, Natur und Kultur aus der harmonischen Verflechtung gelöst und zu autonomen Größen wurden. Die »neuzeitliche Vorstellung vom Dasein, von der Welt als ›Natur‹, vom Menschen

¹⁰³ Vgl. Der Gegensatz, 208–211.

¹⁰⁴ Vgl. dazu: Gedanken über das Verhältnis von Christentum und Kultur (1926), in: Unterscheidung des Christlichen. Mainz 1935, 177–221, und Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur (1931), in: ebd., 222–239.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 179.

¹⁰⁶ Vgl. dazu MERCKER, Weltanschauung, 117: Die »Welt« ist ihm nicht so sehr Aufgabe, die es mit dem Sauerartig christlicher Weltanschauung zu durchdringen und sichtbar zu verwandeln gelte. Welt als Inbegriff menschlichen Denkens und Gestaltens ist ihm vielmehr Anlaß und Hintergrund zur Herausstellung der Einzigartigkeit, Unverfügbarkeit und vor allem Unableitbarkeit der Offenbarung.

als in ihr sich entwickelndes autonomes Wesen« gilt ihm daher als »bis in die Wurzeln hinein falsch«¹⁰⁷. Sein Hauptinteresse gilt dem ersehnten Epochenwechsel, in dem der Mensch erneut seine Kreatürlichkeit begreifen solle¹⁰⁸.

Für Bernhart bleibt festzuhalten, daß er Kultur nicht primär negativ bewertet, sie aber wegen ihrer Zwiemöglichkeit einer hohen Gefährdung ausgesetzt sieht. Sie steht in der Gefahr, eine Eigendynamik zu entwickeln und sich gegen ihren eigenen Sinn zu kehren: Sie wird zum Ersatz für den Glauben an das Dritte, das über Ich und Du schwebt¹⁰⁹. Kultur gewinnt nur dort ihren Sinn, wo sie dazu beiträgt, daß das Reich Gottes im Irdischen Gestalt gewinnen kann; sie hat nur dort ihren Wert, wo der Mensch ihren Reizen nicht erliegt, die höhere Kultur an die Stelle Gottes zu setzen¹¹⁰.

Beide kommen in der Diagnose überein, daß die Kultur faktisch dem Menschen seine ihm wesenhafte Religiosität verdeckt hat.

3. *Gemeinschaft*

Guardini betont immer wieder den Aspekt des Gemeinschaftlichen. Eine Wurzel liegt wohl darin, daß für ihn der für jeden Menschen entscheidende Akt der Selbstannahme gesellschaftlich bedingt ist¹¹¹. Der Mensch ist als »Einzel-Rundes« Glied einer Gemeinschaft, auf die er verwiesen ist – im Gemeinschaftsbezug sieht er einen Grundzug der menschlichen Natur –, ja er ist Glied eines Gesamten, das Schöpfung Gottes heißt. Gerade entgegen dem Subjektivismus der Neuzeit will er dies wieder betonen.

Auch für Bernhart ist der Mensch ein gemeinschaftliches Wesen. Erst im Austausch mit dem Du kommt er zur vollen Entfaltung. Bezeichnend ist jedoch, daß für Bernharts Denken der gemeinschaftliche Aspekt eher marginal ist¹¹². Es ist vielmehr der Bezug Einzelner zum Einzelnen¹¹³ oder, dem Drang des Religiösen folgend, der Bezug Mensch – Gott, dem Bernhart nachspürt, also letztlich der ambivalenten Beziehung von »Selbstung« und Hingabe.

4. *Homo religiosus*

Wenn Guardini mit dem Gegensatzgedanken den Menschen sowohl für die Mitte als den Quell- und Beziehungspunkt seines Lebens sensibilisieren wie auch auf das not-

¹⁰⁷ Romano GUARDINI, Theologische Briefe an einen Freund, 61. Vgl. dazu BISER, Interpretation, 89: »Darauf ist es in erster Linie zurückzuführen, daß sich ihm weder das Problem einer Mitbeteiligung des Christentums an der Konstituierung des neuzeitlichen Bewußtseins noch das rückläufige seiner Transformation im Medium der modernen Lebenswelt stellt.«

¹⁰⁸ Ethik, 1076–1079. Vgl. dazu BISER, Interpretation, 81–100.

¹⁰⁹ »Die Religion Jesu Christi hat ebenso ihre eschatologisch ruinierende wie ihre geschichtlich aufbauende Seite. Das Ja zum Himmelreich ist zwar auch ein Ja zur ganzen Schöpfung überhaupt, das allerkräftigste, aber es schließt in sich das Nein zu jener Welt, die Nein zum Himmel sagt. Darum nichts schwieriger, aussichtsloser, als in Gegenwart des Kreuzes eine aedificatio (einbeschlossen natürlich ›Kultur‹) unter Mißachtung desselben zu betreiben.« (Tagebucheintrag am 27. Dezember 1944, abgedruckt bei WACHINGER, Joseph Bernhart, 368).

¹¹⁰ Anspielung auf den Turmbau zu Babel; s. dazu: Sinn der Geschichte, 181f.

¹¹¹ Vgl. BISER, Interpretation, 87.

¹¹² Vgl. BENDEL, Das Kirchenbild, 175f.

¹¹³ Paradebeispiel ist das Kapitel »Der eheliche Mensch« in »De profundis«.

wendige Maß hinweisen will, damit Leben lebendig bleiben kann, will er ihm wieder den ihm zukommenden Standort zuweisen: endlich ist er, nicht absolut, nur von relativer Autonomie. Entgegen den neuzeitlichen Auflehnungen dagegen, man selber sein zu müssen, fordert Guardini, das Dasein als ein von Gott gewährtes, das zugleich Gabe und Aufgabe sei, anzunehmen, sich selbst zu übernehmen¹¹⁴. Gerade das tiefe Rätsel des Faktums könne ihn weiterführen. Die Welt und ich selbst sind nicht notwendig, aber wirklich. Zugleich erfahre ich mich auf der Suche nach dem Eigentlichen, Wesentlichen. Diese Zweideutigkeit, »daß durch alle Dinge hindurch an allen Stellen die Grenze des Nichts zieht, dieses Nichts sie in ihrem Sinn nicht begründen kann, sie deshalb, als die Nicht-Absoluten, in einem Absoluten, Sich-selbst-Erklärenden, Begründenden und Genügenden wurzeln müssen«¹¹⁵, ist immer neu die Quelle des Religiösen. Zentrales Anliegen ist Guardini, wieder zu dieser religiösen Erfahrung zu führen. Von seinem Wesen her ist der Mensch ansprechbar auf die numinose Qualität, die »an jedem Einzelmoment wie am Ganzen der Welt und des Menschendaseins hervortreten kann.« Nicht mit einem besonderen Organ oder in einem besonderen »Akt« wird es erfahren, sondern es ist »mehr eine Schwingung, eine Spannung, eine Bewegung des Gesamtlebens.«¹¹⁶ Guardini betont die Verwiesenheit von Religion und Kultur aufeinander: Ohne religiöse Erfahrung bleibt in allem Suchen und Streben ein Leerraum; damit die religiöse Erfahrung nicht stumm, ja eventuell sogar zerstörerisch sei, müsse sie mit den verschiedenen Sinngebieten des Lebens in Verbindung treten¹¹⁷.

In seiner späten Anthropologie – nach dem zweiten Weltkrieg – findet sich demgegenüber eine Art Perspektivenwechsel und Vertiefung: Die Würde des Menschen, sein Personsein begründet sich darin, daß er durch den Anruf Gottes als Du geschaffen ist. Aus der Beantwortung dieses Rufs in Anbetung und Gehorsam gewinnt der Mensch existentiellen Halt¹¹⁸.

Auch für Bernhart ist der Mensch, ob er dies anerkennen will oder nicht, ein über sich hinausweisender. Sein mystischer Ansatz kann den Menschen nur als einen religiösen denken, d. h. einen Menschen, der in seinem Verhalten zum Sein sein eigenes Eigentlichstes mit dem Eigentlichen überhaupt zu verbinden sucht, in innigste Fühlung zu kommen strebt, es in Einung zu bringen trachtet¹¹⁹. Mehr noch über das Gewissen, die verborgene Urhabe bezüglich Wahr und Falsch, als über die Intuition, den Ort, an dem sich zeitliche und ewige Ordnung berühren, besser noch das Ereignis der Berührung der beiden, wird sich der Mensch seiner Religiosität bewußt.

Bernharts intellektueller Ansatz – immer im Zueinander von Glaube und Wissen – weist zweitens den Weg der natürlichen Religiosität: das Lebendige wird seines Daseins als eines endlichen und bedrohten Gutes gewahr. Hinzu kommt drittens der Zugang über die personale Liebe: Gott als der Dritte zwischen Ich und Du.

¹¹⁴ Vgl. Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960.

¹¹⁵ Hans Urs VON BALTHASAR, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970, 36.

¹¹⁶ Religiöse Erfahrung und Glaube, in: Unterscheidung des Christlichen, Mainz 1953, 272.

¹¹⁷ Religiöse Erfahrung, 274.

¹¹⁸ Vgl. Ethik, 1200–1205.

¹¹⁹ Vgl. Das Mystische, Frankfurt 1953, 8. Vgl. dazu BENDEL, Das Kirchenbild Joseph Bernharts, 155–163.

5. Geschichte

Guardini bekennt in seinem autobiographischen Rückblick 1945, daß ihm als Student »der Sinn für das Geschichtliche vollkommen fehlte. Für mich gab es nur die Idee, das Prinzip, die Entwicklung des Wesenszusammenhangs.«¹²⁰ Seine Gegensatzlehre ist sprechendes Beispiel dafür.

Ab dem zweiten Weltkrieg tritt die Dimension der Geschichte stärker in das Blickfeld Guardinis¹²¹. In den theologischen Briefen nähert er sich dem Aspekt voll Staunen über das »Daß« der Geschichte: »Was ... theologisch ›Geschichte‹ heißt, ist einmal das Unbegreifliche des Weltgeschehens überhaupt, des Werkes Gottes, an welchem Er, der Ewige, verantwortlich beteiligt ist. In einer besonderen Weise realisiert sich diese Unbegreiflichkeit in der Menschengeschichte.«¹²² Gott wolle im Menschen Geschichte haben. Geschichte ist daher nicht nur Geschichte des einzelnen oder eines Volkes, sondern immer auch Geschichte Gottes. In definitiver Weise macht die Menschwerdung offenbar, was in verhüllter Weise schon überall wirksam war: »daß Gott an der Welt beteiligt sein will.«¹²³ Das Christentum ist daher nach Guardini »im Letzten die von der Offenbarung getragene Form, das zu verstehen und sich entsprechend zu verhalten«¹²⁴. In letzter Intensität heißt dies, das Mysterium des Seins als ein »In Christus« zu leben, gemäß dem paulinischen Wort: »Er lebt in mir, und ich lebe in ihm.«¹²⁵

Gegen die neuzeitlichen Deutungen des Daseins als bloßer Natur-Evolution oder als autonomer Kultur-Entwicklung unterstreicht er den wahren Charakter des Daseins als Geschichte, »und zwar Geschichte ›absoluter‹ Art, göttliches Recht und menschlicher Rechtsbruch.«¹²⁶ Insgeheim bewegt Guardini die Angst, die ganze Geschichte sei ein Austragen dessen, was die Offenbarung die erste Sünde nennt¹²⁷.

Nach Bernhart kann allein die Schöpfung Gottes Geschichte haben. Geschichte ist Handeln des geschaffenen Menschen in sittlicher Freiheit – deshalb fragt der Mensch auch nach dem Ethos, dem Sinn des Geschichtsablaufes. Geschichte ist Handeln des Menschen mit und an einer Möglichkeit, die gut / richtig oder fehlerhaft oder schlecht verwirklicht werden kann. Jeder Augenblick der Geschichte bekommt seinen Ernst daher, daß er »kairos« des Reiches Gottes ist. Darin liegt der so oft im Lauf menschlicher Geschichte verdunkelte Sinn. Wieder bleibt die Frage nach dem Sinn des Dunklen, Widrigen, nach der Bedeutung des Irrtums, des Bösen in der Heilsökonomie. Hier ist Aufschluß allein aus dem Zentrum der Geschichte zu erwarten, vom Kreuz Christi her: »Das Kreuz, als definitives Zeichen des göttlichen Aufschlusses über den Sinn der Geschichte

¹²⁰ Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, aus dem Nachlaß herausgegeben von Franz HENRICH, Düsseldorf 1984, 86f.

¹²¹ S. das vieldiskutierte Dokument seiner Situationsanalyse »Das Ende der Neuzeit« (1950) und das Werk »Die Macht. Versuch einer Wegweisung« (1951). Vgl. dazu BISER, Interpretation, 87–100.

¹²² Theologische Briefe, 24.

¹²³ Theologische Briefe, 23.

¹²⁴ Theologische Briefe, 24.

¹²⁵ Theologische Briefe, 24.

¹²⁶ Theologische Briefe, 61.

¹²⁷ Vgl. Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1964, aus nachgelassenen Aufzeichnungen hg. v. Felix MESSERSCHMID, Paderborn u.a. 41985, 106.

allen offenbar, beläßt die Freiheit menschlicher Stellungnahme; den einen wird es zum Heil, den anderen ist es Ärgernis oder Torheit«¹²⁸.

6. Das Böse

In der strengen Abgrenzung von Gegensatz und Widerspruch geht es Guardini darum, daß das Böse in keiner Weise als notwendig für das Gute angesehen werde; beide stehen im Widerspruch zueinander. Im Buch »Der Gegensatz« fehlt eine nähere Entfaltung dazu, was Guardini später bedauern wird¹²⁹.

Bernhart bemüht sich darum, zu zeigen, daß das Übel nicht nur Resultat menschlicher Willensentscheidung, sondern mit der Schöpfungsstruktur gegeben ist. Er rekurriert auf die allen gemeinsame Erfahrung, daß die Welt von Haus aus defektiv sei¹³⁰. Der Mangel zeigt sich im Bereich der geistbegabten Kreatur in der Urpolarität von Ja und Nein. Dieses Grundgesetz aller Schöpfung entnimmt Bernhart Sirach 33,15: »So sind alle Werke des Höchsten: je zwei und zwei, und eines im Entgegen zum anderen.«¹³¹ Der Mensch wird nicht nur von seiner Natur her gedrängt zum Bösen, er wird auch von oben her versucht¹³², er, der von seinem Schöpfer als versuchbar geschaffen wurde. Woher also das Böse? Gut und Böse stehen auch für Bernhart im Widerspruch, aber beide kommen vom einen Gott. Gott will Gutes durch das Böse; Bernhart kommt also an dem Ärgernis nicht umhin, daß Gott selbst Böses bewirke – und doch steht es in der Verantwortung des Menschen, der Aug' und Ohr für die Anfechtung hat¹³³. Letztlich antwortet er mit Augustinus (De civ. XI,17): »das Böse wäre nicht, wenn es nicht gut wäre, daß auch das Böse ist.« Er füllt dieses Diktum so: Auch der Fall ist Teilnahme des Menschen am göttlichen Scheidewerk: »im ungelösten Chaos der anerschaffenen Dämonie sind Licht und Finsternis auseinandergetreten, beides je zu seiner Wahrheit. Felix culpa!«¹³⁴ Nicht nur diese Wahrheit hat sich gezeigt, die Bernhart die größte Erkenntnis des Menschen nennt, sondern auch des Menschen eigene Situation: der Mensch ist nicht Gott, sondern Gottes, der vor Gut und Böse, das er beides geschaffen, ist, und der Mensch ist Gottes bedürftig. »Durch Schuld und Sünde ist der Mensch am allertiefsten seiner Gottebenbildlichkeit überführt.«¹³⁵

Erkennen und sittliches Handeln der und in der dem Menschen dämonisch gegenüberstehenden Wirklichkeit stehen also für Bernhart in einem unlösbaren Konnex, bedeutet doch Erkennen bereits Teilnehmen am Scheidewerk und resultiert aus der Handlung des Scheidens die größtmögliche Erkenntnis. Klärung und Rechtfertigung der dämonischen Verfaßtheit sind eins; immer in dem einschränkenden Bewußtsein, sie letztlich mit

¹²⁸ Sinn der Geschichte, 176.

¹²⁹ S.o. Anm. 19.

¹³⁰ Geheimnis der Bosheit, 4.

¹³¹ Vgl. Chaos und Dämonie, 51.

¹³² Chaos und Dämonie, 66.

¹³³ Chaos und Dämonie, 67: »Über dem versuchbar erschaffenen Menschen ist der versuchende Gott, von dem die Schrift sagt: Et mala et bona ostendit illis – er zeigt ihnen Böses und Gut (Sir 17,6). Über dem schuldig gewordenen Menschen aber ist der gleiche Gott auch der rettende und heilende Gott.«

¹³⁴ Chaos und Dämonie, 67.

¹³⁵ Chaos und Dämonie, 67.

menschlicher Vernunft nicht aufklären zu können, verwiesen zu bleiben. Einen Wegweiser mag Bernhart in der Kunst sehen, von der er sagt, sie könne einen Schimmer werfen, »daß auch das Vernunft sei, was als Vernunft zu erkennen uns nicht gegeben ist.«¹³⁶ Diese frühe ästhetische Lösung scheint freilich in »Chaos und Dämonie« zu fehlen; er argumentiert ernster: Es bleibe nur das für den Menschen Befremdliche und Herausfordernde des fortdauernden Christusereignisses¹³⁷.

Guardinis reflexive Annäherung an das Böse geschieht auch in den späteren Werken der Ethik und der theologischen Briefe – gerade in diesen ist es ihm ein zentrales Thema – allein negativ: Das Böse ist Verneinung, ist das, was dem Guten widerspricht¹³⁸, ist das, was weder sein braucht noch sein darf¹³⁹, ist das, was für die volle Verwirklichung des Daseins in keiner Weise nötig, ja ... im radikalen Sinne überflüssig« sei¹⁴⁰.

Er fordert daher, das Paradies nicht als »kindische Angelegenheit« abzutun, sondern ernst zu nehmen: Es »war gemeint, volles Dasein sei vor der ersten Schuld ohne das Böse, rein aus dem Guten möglich gewesen.«¹⁴¹ Unser Problem liege darin, daß wir uns eine Existenz des Menschen und durch ihn der ganzen Schöpfung, die sich allein aus dem Guten verwirklichte, nicht mehr vorstellen können, »weil das Böse zu einem Element geworden ist, das überall, auch noch im Vorstellen selbst steckt.«¹⁴² Guardinis Vertrauen in die Kraft menschlicher Erkenntnis ist eingeschränkt durch das Anerkennen der Folgen des Sündenfalls.

Guardini betont zwar, daß er weder das augustinische »Felix culpa« noch all das Gute, das aus dem Kampf mit dem geschehenen Bösen hervorgegangen sei, übersehen wolle¹⁴³, doch sinnt er dem nicht weiter nach. Sein Grundanliegen ist, der Schärfe des Bösen nichts zu nehmen. Darin sieht er die Gefahr in aller Rede vom Tragischen liegen: das Böse werde doch zu einem notwendigen Element für die Höhe des Guten¹⁴⁴.

Die erfahrbaren Situationen der Verwobenheit des Bösen mit dem Guten betont er daher als »Phänomene des geschichtlich-gewordenen, nicht eines ursprünglich-natürlichen Daseins«. »Es wurde so durch die Freiheit des Menschen.«¹⁴⁵ Das Böse ist ein Geheimnis der Freiheit, des freien Willens der Kreatur.

Da »der Riß von Gut und Böse« bis ins Letzte, bis ins Innerste des Menschen geht, bedarf es nach Guardini einer »langen Zucht«, damit zum einen der tiefste, der gute Kern des Menschen spreche und zum anderen der Mensch sich der Motive seines Wählens bewußt werde. Erst aus der so gewonnenen Erkenntnis heraus könne er in lebendiger Freiheit wählen und handeln¹⁴⁶.

¹³⁶ Tragik im Weltlauf, 101.

¹³⁷ Chaos und Dämonie, 162–170.

¹³⁸ Ethik, 39f.

¹³⁹ Theologische Briefe, 12.

¹⁴⁰ Theologische Briefe, 16.

¹⁴¹ Theologische Briefe, 16.

¹⁴² Theologische Briefe, 17.

¹⁴³ Theologische Briefe, 16.

¹⁴⁴ In Theologische Briefe, 17 verweist Guardini auf Reinhold Schneider. In einer Tagebuchaufzeichnung vom 20.1.1964 nennt er Goethe, Gide, C.G. Jung, Th. Mann, H. Hesse (s. Wahrheit des Denkens, 133).

¹⁴⁵ Ethik, 96.

¹⁴⁶ Der Gegensatz, 177f.

Das Böse, das im radikalen Sinn überflüssig ist, muß als erkenntnisförderndes Handlungsmotiv, wie es von Bernhart her zugespitzt formuliert werden könnte, ausscheiden; Zucht, Askese ist der Weg, um zum ursprünglichen Guten zurückzufinden.

Guardini versucht, das Böse als noch einmal von Gott als dem Größeren umfassen zu denken, doch nicht in dem Sinn, daß er ihm wie Bernhart als Geschehen, als Prozeß in der geschichtlichen Entfaltung einen promovierenden Charakter zuweisen könnte, sondern indem er auf ein letztes Entstehen Gottes für sein Geschöpf, auf die »tiefe, geheimnisvolle Zärtlichkeit des All-Seienden für die Endlichkeit des Endlichen, für dessen wesenhafte ›Armut‹¹⁴⁷ vertraut¹⁴⁸. Das Vertrauen auf »Gottes Gesinnung, die es mit uns von Grund auf gut meint«¹⁴⁹, die die Verflechtung unserer Welt als Verwirrung durchschaut, weil »vom Anfang her etwas Zerstörendes darin wirkt, nämlich die Empörung gegen Gott und seinen Willen«, ist für Guardini daher auch der »Schlüssel, um bestehen zu können«, ist das, »das im Letzten alles zusammenfaßt und beantwortet«. Danach hatte Guardini gesucht¹⁵⁰. Das Böse verweist er ganz in den freien Willen der geistbegabten Kreaturen.

7. Antwortversuch auf Nietzsche

Als schärfsten Gegner gegen die christliche Offenbarung sieht Guardini Nietzsche an: In dessen »entweder Er oder ich«, in der Steigerung des Menschen hin zum »titanschen«, entsprungen einem falschen Verständnis des Christentums als Lebensfeindschaft, finde die neuzeitliche Autonomie ihren Gipfelpunkt¹⁵¹. Auch dieser Geschichte der radikalen Abkehr des Menschen von Gott sucht Guardini in seinem späten Nachdenken tiefer nachzusinnen: Er will sie nicht – mit Martin Buber – als »Gottesferne«, als »Gottverlassenheit« oder als von Gott verhängte »Finsternis« verstehen. In aller Behutsamkeit meint er sagen zu dürfen: »diesen Zustand nimmt Gott selbst als eigenen Schmerz. Er duldet ihn als Teil jener Geschichte, die Er in seiner Welt lebt.«¹⁵²

¹⁴⁷ Theologische Briefe, 9.

¹⁴⁸ Theologische Briefe, 9. – Guardini ist in dieser letzten Zeit tief bewegt von der Frage, wie »neben« Gott Endliches und gar Böses sein könne: Die »Kühnheit Gottes«, an die man nur mit äußerster Ehrfurcht hindenken dürfe, erhalte ihren »Ernst« darin, daß Gott »vom ersten Anfang an« auch die Verantwortung für das Geschehen des Bösen durch sein Geschöpf auf sich nimmt. Gott bejaht zwar das Böse nicht, als sei es im Ganzen des Daseins notwendig, d.h. auch für ihn unumgänglich. »Gott ›macht sich aber nichts vor«, sondern hält von vornherein dieser Möglichkeit, welche Wirklichkeit werden wird, stand.« »Der Gotteswille, der durch die ganze Heilsgeschichte hin das Böse in absoluter Entschiedenheit ablehnt und ahndet, ist eins mit dem Ernst, der die Verantwortung für das von seinem Geschöpf realisierte Böse auf sich nimmt«, indem er das Böse selbst zu sühnen gewillt ist; »noch die Sünde selbst ist Geschichte Gottes, sein ›Schmerz‹«; vgl. Theologische Briefe, 12.

¹⁴⁹ Theologische Briefe, 63.

¹⁵⁰ Theologische Briefe, 63.

¹⁵¹ Theologische Briefe, 13: Guardini deutet Nietzsches Widerstand als »Revolte der sich selbst behauptenden Endlichkeit ... die ihren Sinn nicht im Bezug zu Gott, sondern in der autonomen Selbsterfüllung gewinnen will.« Vgl. auch ebd., 26. – »Mit anderer Farbe, aber gleichem Sinn« findet er dies bei Karl Marx; s. ebd.

¹⁵² Theologische Briefe, 27. – In Guardinis Gebet in der währenden Stunde zeigt sich die existentielle Betroffenheit von dieser Einsamkeit des Glaubens, von der Empfindung einer Ferne Gottes: »Heiliger Geist, zu uns gesendet, weilend bei uns, wenn auch leer die Räume hallen, als seiest Du fern. In Deine Hand sind die Zeiten gegeben. Im Geheimnis des Schweigens waltest Du und wirst alles vollenden.« (Ebd., 66).

Für Bernhart erhält die individuelle Persönlichkeit ihre Würde letztlich in der namentlichen Gerufenheit von Gott, daher die Betonung des Religiösen¹⁵³, ja des Mystischen. Genau diese Grundkraft ist es, die ihn zu dem Wagnis bewegt, **Meister Eckhart und Nietzsche** zu vergleichen.

Es ist Nietzsches Bewußtsein von der Sendung des Umstoßens und der Wendung zu Neuem, die Bernhart umtreibt¹⁵⁴, die ihm Parallelen zeigt zum Evangelium: die Religion Jesu Christi hat ihre eschatologisch ruinierende Seite¹⁵⁵, aber auch ihre geschichtlich auferbauende. Es ist die radikale Religiosität, die Bernhart an Nietzsche fasziniert¹⁵⁶, die Nietzsche mit Meister Eckhart gemein habe, die bei Nietzsche in die Selbstvergottung, bei Eckhart in die Gottvermischung umschlage¹⁵⁷. »Hier wie dort läuft der Weg in ein Extrem, in dem die alte harmonische Lösung ›Gott ist innen und ist außen‹ verlassen wird. Hier wie dort kommt es zu dem gleichen Ende: Der alte Gottesbegriff ist aufgelöst, aufgehoben die Zweiheit von Gott und Mensch, und irgendwie sind Gott und Mensch eine Einheit.«¹⁵⁸

Mit fatalen Folgen: Bernhart spricht an Weihnachten 1944 von der kreuzverachtenden Selbsterlösung, von der alles andere eher zu erwarten sei als »in terra pax«.¹⁵⁹ Er sieht darin letztlich eine Folge der Mißachtung der Wirklichkeit: »Die kontrapunktische Philosophie seit Heraklit ist nur der kleine Katechismus zur Auslegung der Wirklichkeit, seit gewisser Zeit ist der große des Evangeliums mit seiner erweiterten, ins Unendliche komplizierten Kontrapunktik, den ersten durchaus nicht annullierend, ja ihn sanktionierend, hinzugekommen. Das hier und dort gemeinsame Thema ist die Unhaltbarkeit der Welt im Angesicht des Logos, der Welt, die immerhin so haltbar ist wie das Arge, in dem sie liegt.«¹⁶⁰

Als gemeinsames Grundanliegen beider Denker kann festgehalten werden:

Sie reflektieren in Sorge die Fragen und Nöte ihrer Gegenwart; sie geben Antwortversuche auf das Defektive der Welt, auf Versagen und Schuld, auf den Nihilismus; sie ringen je auf ihre Weise mit der Säkularisierung. Beide sehen die Notwendigkeit, den Menschen darauf hinzuweisen, daß er Wesen der Mitte ist, eingespannt zwischen Natur und Geist, der das Mittlere zwischen seinem Geist und Gottes Geist braucht, nämlich das Symbol, das Dogma, die vertretende Bildwelt.

Dabei erweist sich Bernhart als stärker in der Tradition verwurzelt, reichlich aus ihr schöpfend, den eigentümlichen Weg, den das Erbe genommen hat, reflektierend, diesen Weg als Botschaft vernehmend¹⁶¹. In diesem Kontext kommt er zu dem Schluß, daß der zeitgenössische Nihilismus Europas der Leugnung des christlichen Theismus entspringe.

¹⁵³ Vgl. Tagebuch 2. Dezember 1946, abgedruckt in: WACHINGER, Joseph Bernhart, 370f.

¹⁵⁴ Meister Eckhart und Nietzsche, 25.

¹⁵⁵ Tagebuch 27. Dez. 1944, abgedruckt bei WACHINGER, Joseph Bernhart, 368f.

¹⁵⁶ Meister Eckhart und Nietzsche, 48f.

¹⁵⁷ Meister Eckhart und Nietzsche, 23.

¹⁵⁸ Meister Eckhart und Nietzsche, 23.

¹⁵⁹ Tagebuch 27. Dez. 1944; s. WACHINGER, Joseph Bernhart, 369.

¹⁶⁰ Ebd.; s. WACHINGER, Joseph Bernhart, 368.

¹⁶¹ Ein Beispiel: »Der Weg von Eckhart zu Nietzsche ist eine prophetische Mahnung an unsere aufgewühlte deutsche Gegenwart.« (Meister Eckhart und Nietzsche, 53).

Gegen diesen unterstreicht er: Gott ist nicht nach Menschenart, der Mensch kann trotz seiner unendlich hohen Würde nicht in die Gott-Wirklichkeit hineinverlegt werden¹⁶². Weil Bernhart als entscheidende Grundpfeiler die Dimensionen des Geschichtlichen und des Negativen in sein Reflektieren einbezieht, sieht er die Neuzeit als Ergebnis und als solches zwar als Bürde, aber auch als Aufgabe¹⁶³. Guardini hingegen kann der autonomen Kulturentwicklung der Neuzeit keinen Sinn abgewinnen, ja die ganze Geschichte erscheint ihm letztlich als Ertrag der ersten Sünde. Sein Blick gilt daher einem angenommenen Phänomen des ursprünglich-natürlichen Daseins, nicht des geschichtlich-gewordenen. Er »konstruiert« eine Idealgestalt – für ihn vom ersten Augenblick an im Glauben erfaßt – und »schaut« diese in das Konkrete »hinein«, um es trotz des gewordenen Abfallens und Verfallens in seiner Würde, in seiner endlichen Ganzheit, in seiner Interpretation der Welt zu retten. Nicht die Gestalt, das kulturell Überformte soll angeschaut werden, sondern die Person, das Konkret-Einmalige¹⁶⁴.

¹⁶² Vgl. Meister Eckhart und Nietzsche, 55.

¹⁶³ Diese Antwort wird von einem Zeitgenossen bewertet als eine »Antwort, die bei aller Paradoxie, in die sie zuletzt ausmünden muß, vor allem deswegen bedeutungsvoll erscheint, ... weil sie Theologie sein will, zugleich aber die Grenzlinien jener Theodizee-Lösungen, wie sie die Theologie bislang kannte, kühn überschreitet und theologisches Neuland zu erarbeiten sucht ...« (Horst KRÜGER, Rezension zu »Chaos und Dämonie«, in: Badische Zeitung vom 24.4.1951) – Neuland, das in erster Linie aus der mystischen Tradition und ihrer Relativierung der Zeitlichkeit in ihrer Bezugsetzung zum Überzeitlichen erschlossen wird. – Vgl. dazu Lorenz WACHINGER, Ein Leben zwischen Kirche und Kultur. Die »Erinnerungen« Joseph Bernharts (1881–1969), in: Orientierung 58 (1994) 51–53.

¹⁶⁴ Wahrheit des Denkens, 21.