

# *Wirkung des Schöpferischen*

KURT HERBERTS  
ZUM 85. GEBURTSTAG

Herausgegeben von  
LOTHAR BOSSLE

<41007014960014

0001/4 87-360

<41007014960014

**CREATOR**

CREATOR-VERLAG · WÜRZBURG

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Wirkung des Schöpferischen;  
Kurt Herberts zum 85. Geburtstag;  
Mit e. Vorwort von Lothar Bossle; Hrsg. v. Lothar Bossle  
Würzburg : Creator-Verlag, 1986  
ISBN 3-89247-000-6  
NE: Bossle, Lothar (Hrsg.)

1. Auflage 1986  
ISBN 3-89247-000-6  
© by Creator-Verlag GmbH, Würzburg  
Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,  
der mechanischen Wiedergabe und Übersetzung sind  
vorbehalten und bedürfen der ausdrücklichen  
Genehmigung des Verlages.  
Gesamtherstellung: Echter Würzburg,  
Fränkische Gesellschaftsdruckerei und Verlag GmbH  
Printed in Germany



GUDRUN HÖHL	
Die Erscheinungsform der Marktabhaltung als stadtgeographisches Forschungsmittel . . . . .	152
GERHARDT NISSEN	
Sozialisation und außerfamiliäre Erziehung aus kinderpsychiatrischer Sicht . . . . .	160
BORIS LUBAN-PLOZZA	
Patient und Arzt zwischen Angst und Vertrauen . . . . .	164
CHRISTOPH KÖNIG	
Die Notwendigkeit einer ganzheitlichen Medizin . . . . .	174
MARTIN KIESSIG	
Der Kreuzweg – Aus einem Flüchtlingstagebuch . . . . .	179
WERNER KIMMEL	
Die Ganzheitslehre Othmar Spanns als genossenschaftliches Gliederungsprinzip . . . . .	186

LITERATUR UND GEIST

EUGEN BISER	
Zur Frage nach der Denkform Romano Guardinis . . . . .	193
HANS FILBINGER	
Der Freiburger Kreis um Reinhold Schneider – Christlicher Widerstand gegen Hitler . . . . .	205
EKKEHARD BLATTMANN	
Waren Reinhold Schneider und Jochen Klepper Faschisten? Oder: Christliche Dichter im literarhistorischen Elend . . . . .	213
TAKIS ANTONIOU	
Reinhold Schneiders Begegnung mit dem heiligen Berg Athos . . . . .	220
GISBERT KRANZ	
Bilder und Bauten in Reinhold Schneiders Lyrik . . . . .	224
JOHANNES BINKOWSKI	
Fragwürdige Lesekultur . . . . .	231
HANNO BECK	
Jedem sein Buch . . . . .	236

GODEHARD SCHRAMM	
Stunden mit Manès Sperber. Ein Mosaik . . . . .	239
GABRIEL ENGERT	
Manès Sperber – Ein Leben im Zeitalter der Ideologien und Utopien . . . . .	244
MARIANNE KAWOHL	
Sehnsucht und Tod bei Hugo von Hofmannsthal . . . . .	250
KARL AUGUST KUTZBACH	
»Beten und Arbeiten« (1932). Zu einem Spätwerk von Paul Ernst . . . . .	258
HELLMUTH NITSCHKE	
Geisteswissenschaftliche Literaturbetrachtung oder literatursoziologische Forschung . . . . .	264
GERHARD VON DEM BORNE	
Gedanken zum literarischen Lebenswerk eines 85jährigen Unternehmers . . . . .	269

NATURWISSENSCHAFT UND  
VERANTWORTUNG

HEINRICH SCHIPPERGES	
Vom verborgenen Humanum im Gang der modernen Wissenschaften . . . . .	279
H. DIETER SCHLUMBERGER	
Laßt uns eine Stadt und einen Turm bauen, des Spitze bis an den Himmel reiche, daß wir uns einen Namen machen! . . . . .	286
HANS SACHSSE	
Zum Begriff der Wirklichkeit in der Naturwissenschaft und in der Technik . . . . .	296
KARL JAHNKE	
Zur Antinomie von Naturwissenschaft und Humanität in der Medizin . . . . .	300
RUDOLF LASSAHN	
Die Naturwissenschaften und die Grenze. Anmerkungen zu Theodor Litts Bestimmung der Naturwissenschaften . . . . .	307

KARL RINNER  
Humanität und technischer Fortschritt . . . . . 313

## LEISTUNG UND BILDUNG

HEINZ MAIER-LEIBNITZ  
Wissenschaftler und Wettbewerb . . . . . 323

HELMUT MAUCHER  
Eurosklrose – Durch Führungsqualität  
aus der Sackgasse . . . . . 326

HEINRICH FRANKE  
Die Zukunft der Arbeit – Erwerbstätigkeit  
im gesellschaftlichen Wandel . . . . . 330

REINHARD GÜNTHER  
Privatwirtschaft an unseren Universitäten? . . . . . 335

KARL ABRAHAM  
Betriebliche Berufsbildung als Unternehmerfunktion 342

GÜNTHER ESSNER  
Menschenbildung im Unternehmen –  
Berufspädagogische Idee und Verwirklichung  
in der »Herberts-Schule« . . . . . 350

MARTIN SCHMIEL  
Berufliche Weiterbildung  
als Untersuchungsgegenstand . . . . . 360

FRITZ LÜTTGENS  
Weiterbildung als Erwachsenenmotivation  
in der industriellen Leistungsgesellschaft . . . . . 366

FRIEDRICH MÜLLER  
Der Unternehmer in der sozialen Marktwirtschaft  
zwischen Anspruch und Wirklichkeit . . . . . 370

HANS KRASENSKY  
Die »Dr. Kurt-Herberts-Stiftung zur Förderung des  
wissenschaftlichen Nachwuchses der Wirtschafts-  
und Sozialpädagogik e. V.« . . . . . 373

KARL H. W. TACKE  
Unternehmertum und Philosophie  
als integrale Ganzheit . . . . . 377

## TRANSKONTINENTALE DIMENSIONEN

STEFAN DELIKOSTOPOLOS  
Die Sehnsucht nach der Polis – Vom antiken Stadt-  
staat zur modernen kommunalen Selbstverwaltung . . 383

KURT KLUXEN  
Athen – Rom – Jerusalem –  
Auf den Spuren abendländischer Existenz . . . . . 393

HORST NACHTIGALL  
Das Matriarchat aus der Sicht der Völkerkunde und  
der Verhaltensforschung . . . . . 399

PETER HERDE  
Japan und der Völkerbund . . . . . 408

MASAHIDE MIYASAKA  
Grundüberlegungen zum Zusammenhang zwischen  
Shintoismus und Wirtschaftsethik in Japan . . . . . 417

HEINZ-PETER PTAK  
Portugal und Europa – Das atlantische und globale  
Wirken der Portugiesen in seiner heutigen Bedeutung  
für die Europäische Gemeinschaft . . . . . 421

RAPHAEL QUARSHIE-AVORNYO  
Die deutsch-togolesischen Beziehungen –  
Exemplarisch für den Nord-Süd-Dialog? . . . . . 429

ABDUL-R. ASSADI  
Russifizierung Afghanistans unter sowjetischer  
Herrschaft seit Dezember 1979 . . . . . 435

BERND BREUNIG  
Die Deutsche Rolandwanderung – Versuch,  
Kultur- und andere Güter in Entwicklungsländer  
zu transportieren . . . . . 441

GREGOR M. MANOUSAKIS  
Einige Aspekte des europäischen Philhellenismus . . . 447

## SIGNALE DER POLITIK

ERICH MENDE  
Die deutsche Nachkriegsdemokratie –  
Bilanz aus der Distanz . . . . . 455

ELISABETH NOELLE-NEUMANN	
Porträt der Deutschen oder: Der Versuch, einen nationalen Charakter zu verändern . . . . .	459
DIETER BLUMENWITZ	
Die Bedeutung der »Invocatio dei«, der Präambel zum Bonner Grundgesetz für die verfassungsmäßige Ordnung der Bundesrepublik . . . . .	464
OTTO KIMMINICH	
Die Menschenrechte im Dilemma der Institutionalisierung . . . . .	470
ROLF KRUMSIEK	
Gnade im Rechtsstaat . . . . .	475
LOTHAR ULSAMER	
Sozialer Wandel – die gefährliche Notwendigkeit . . .	481
BERNHARD MARQUARDT	
Die Gefahr des Totalitarismus . . . . .	489

## ETHIK DER WIRTSCHAFT

PETER VON SIEMENS	
»Sozialer Dreiklang« . . . . .	497
ERHARD BOUILLON	
Zusammenarbeit im Unternehmen . . . . .	500
WALTER THOMS	
Der Unternehmer in unserem Jahrhundert . . . . .	506
ALEXANDER KOCH	
Arbeitsrecht, Sozialpolitik und wirtschaftliche Unternehmensführung . . . . .	520
HEINZ-DIETRICH ORTLIEB	
Ohne Mitverantwortung geht es nicht . . . . .	523
GERHARD RÜSCHEN	
Die soziale Verantwortung des Unternehmers . . . . .	527
RUDOLF BOSSLE	
Von der monetären zur mentalen Steuerung der Volkswirtschaft . . . . .	533

HEINZ J. KIEFER	
Zur Kooperation der Clerks und der Unternehmer . . .	537

HEINRICH J. KLEIN	
10 Thesen zum Thema »Marketing als Führungs- konzept eines Hochtechnologie-Unternehmens« . . . .	545

WOLFGANG OCKENFELS	
Arbeit als Pflicht und als Recht vor dem Hinter- grund der Arbeitslosigkeitsproblematik . . . . .	550

HEINRICH KÜRPICK	
Das Kausalitätsphänomen in der Unternehmenspolitik . . . . .	557

ELMAR BRETZ	
Abseits vom Profitstreben – Gesellschaftliche Legitimationskriterien des Unternehmers nach Josef Wünsch und Kurt Herberts . . . . .	563

HEINZ SOLF	
Otto Veits Position gegen Positivismus und Pragmatismus: Das Naturrecht . . . . .	568

KURT SCHOBERT	
Menschenführung und Management als gestaltende Kräfte gegen das Träge im Menschen . . . . .	571

RUTH BLUM-HARTLIEB	
Betriebspsychologisches Kalendarium im Spannungsfeld von Theorie und Praxis . . . . .	575

JOHANNES BAUMGARDT	
Wirtschaftsanthropologie – Wirtschaftslehre. Die Bedeutung der Wirtschaftsanthropologie für eine Wirtschaftspersonaltheorie . . . . .	581

HUBERT-RALPH SCHMITT	
Zum immateriellen Inhalt der »sozialen Frage von heute« . . . . .	588

## BEZÜGE DES WIRKENS

HORST JORDAN	
»Das Gras ist grün, solange es lebt« – Meine Gespräche mit Kurt Herberts . . . . .	593

WILHELM LANGHECK	
Automobillackiertechnik im Wandel der Zeit. Zusammenarbeit zwischen Lieferant und Verarbeiter	598
ARTHUR BURKHARDT	
Über die Stoßwellentechnik . . . . .	603
WILHELM GAUL	
Kurt Herberts und seine Bedeutung für die Entwicklung der Lack- und Farbenindustrie	608
HORST BRETTHAUER	
Strukturfremde Initiativen eines weitsichtigen Lackindustriellen . . . . .	611
HEINZ PENTZLIN	
Gefährliche Verschleierungen durch überalterte Simplifikationen . . . . .	613
KONRAD LÖW	
Heinrich Marx und sein Sohn Karl – Ein Beitrag zur Entmythologisierung des Marxismus	619
OTTO KÖHNE	
Die geistorientierte Denkweise und der soziale Gestaltwandel nach Kurt Herberts . . . . .	624
ARNO SEEGER	
Erfahrungen mit Familiengesellschaften . . . . .	629
JÜRGEN KOHNS	
Konrad Adenauer – Ein Beispiel für rheinische Kreativität . . . . .	632
ARNO EISENHOFER	
Die Idee des Corpsstudententums und ihre Bedeutung im Leben von Kurt Herberts . . . . .	635

BESTANDENE HERAUSFORDERUNG

GERHARD DEIMLING	
Pluralismus und Wertwandel . . . . .	641
KLAUS MOTSCHMANN	
Haß und Häßlichkeit – Ein Ergebnis emanzipatorischer Bildung . . . . .	649

ULRICH FÖHSE	
Juden in Wuppertal – Eine tragische Episode . . . . .	654
KLAUS GOEBEL	
Wie Christen auf nationalsozialistische Herausforderungen antworteten . . . . .	660
HANS-FRIEDBERT JAENICKE	
Volkspädagogisches Mäzenatentum – Ein Beitrag zum geistigen Wiederaufbau einer Stadt . . . . .	667

GRUSS-UND FREUNDESWORTE

Berthold von Bohlen und Halbach . . . . .	673
Alfred Herrhausen . . . . .	673
Horst Wiethüchter . . . . .	674
Metropolit Augustinos von Deutschland und Exarch von Zentraleuropa . . . . .	677
Fritz Kolke . . . . .	678
Aert van Driel . . . . .	679
Katharina Nikolarea . . . . .	679
Wolfgang Rathke . . . . .	680
Heinz Wolff . . . . .	681
Egon Barocka . . . . .	682
Eckhart Fischer-Defoy . . . . .	683
Heinz Frowein . . . . .	684
Gottfried Gurland . . . . .	685
Heinrich Höhler . . . . .	686

AUTORENVERZEICHNIS . . . . .	691
------------------------------	-----

ÜBER DEN JUBILAR

Lebensweg . . . . .	695
Öffentliche Ehrungen und Anerkennungen . . . . .	695
Publikationen . . . . .	695

## ZUR FRAGE NACH DER DENKFORM ROMANO GUARDINIS

### *Die Fragestellung*

Im Grunde kann eine Würdigung *Guardinis* heute immer nur mit dem Satz schließen: Einen Denker ehrt man nicht durch pietätvolle Repetition, sondern durch kritische Fortbildung seiner Gedanken. Indessen ist mit diesem »Schlußsatz« auch schon eine neue Frage aufgeworfen; sie lautet: Wie dachte *Romano Guardini*? Es ist die Frage nach seiner spezifischen Denkform.

Die Frage stellt sich schon im Blick auf seine Lebensgeschichte und hier, genauer besehen, sogar in zweifacher Hinsicht: Einmal im Zusammenhang mit der mühsamen Suche des jungen Doktoranden nach einem ihm zusagenden Thema für die angestrebte Promotionsarbeit, die ihn unwillkürlich zur damaligen Generallinie der theologischen Forschung auf Distanz gehen ließ. In seinem Lebensrückblick »Berichte über mein Leben« (von 1984) schildert Guardini, wie er nach enttäuschenden Rückschlägen, zu denen auch ein ihm von *Carl Braig* vorgeschlagenes Thema über Thomas von Aquin gehörte, durch *Engelbert Krebs* an die Erlösungslehre des mittelalterlichen Franziskanertheologen Bonaventura verwiesen wurde, der seinen Vorstellungen von einer strukturellen Analyse gegensätzlicher Komplexe besonders entgegenkam: *Bonaventura war in besonderer Weise dafür geeignet, denn seine Theologie vereint verschiedene Elemente. Er ist Augustinianer, der sich mit einiger Mühe in die aristotelische Zeitströmung fügt, und im übrigen mehr »homo religiosus« und Mystiker als Theoretiker. So konnte ich tatsächlich aus seinen Schriften das, worauf es mir ankam, nämlich die zwei beziehungsweise drei Grundtypen der Erlösungsvorstellung herausholen*<sup>1</sup>.

Wie schon diese wenigen Andeutungen erkennen lassen, kam die Themenwahl, die Guardini auch in seiner der bonaventuranischen Erkenntnislehre gewidmeten Habilitationsschrift durchhielt, einer Vorentscheidung zugunsten der bildhaft-intuitiven Denkweise der platonisch-augustinischen Tradition gleich. Außerdem lassen seine Hinweise erkennen, daß er seine Themenwahl nicht etwa aus Protest gegen die herrschende Doktrin, sondern aus innerer Nötigung getroffen hatte, weil nur ein dem Platonismus zuneigender Denker seiner kognitiven Veranlagung entsprach. Und schließlich wird aus seinen Hinweisen auch deutlich, daß er sich nicht so sehr aufgrund eines reflexen Selbstver-

ständnisses entschieden hatte als vielmehr »instinktiv«, weil er sich für die zunächst in Betracht gezogenen Themen innerlich nicht disponiert fühlte. Insofern bewahrheitete sich an ihm das Fichte-Wort: »Was einer für eine Philosophie hat, hängt davon ab, was er für ein Mensch ist.«

Im größeren Kontext gesehen, läßt die geistige Lebensgeschichte Guardinis aber keinen Zweifel daran, daß diese erste Distanzierung die Folge einer zweiten, grundsätzlicheren war. Und diese betraf sein Verhältnis zur Neuzeit, zu der er schon in den »Briefen vom Comersee« (von 1927) in einer Weise ins Gericht gegangen war, die auf einen radikalen Zweifel an ihren tragenden Prinzipien schließen läßt. Nicht umsonst schreibt *Hans Urs von Balthasar* von dem »herzzerreißenden« Entschluß, der in diesen Texten besiegelt worden sei<sup>2</sup>. Und er spricht in diesem Zusammenhang von den »Positionen«, die Guardini seiner Zeit gegenüber bezogen habe und »bei denen er – stehengeblieben« sei<sup>3</sup>. Zwar findet Guardini im neunten und letzten dieser Briefe, dessen er sich freilich der »Vorbemerkung« zufolge am wenigsten sicher ist, ungewöhnlich einfühlsame Worte zum Gang und Fortgang der neuzeitlichen Entwicklung, die er hier nicht nur christlich inspiriert, sondern schließlich auch in eine neue Innerlichkeit hineinführen sieht; doch mildert das kaum die Härte der schon eingangs formulierten Radikalkritik: *Immer künstlicher wird die Sphäre, in der wir leben; immer weniger menschlich, immer – ich kann mir nicht helfen – barbarischer!*<sup>4</sup>

Im Zentrum dieser Absage steht eine Kategorien-Kritik, die dem neuzeitlichen Denken vorwirft, sich in Gestalt des Begriffs ein Werkzeug geschaffen zu haben, das die »konkreten Zugriffe«, die der Umgang mit der lebendigen Wirklichkeit erfordere, lediglich vertritt. Damit sei anstelle der ursprünglichen, naturgegebenen Ordnung eine »Sphäre der Stellvertretungen, der Zeichen und Notbehelfe« getreten, die sogar noch das Maschinenwesen bestimme; denn die Maschine sei doch nichts anderes als ein »Begriff aus Stahl«<sup>5</sup>. Damit aber stehe alles im Zeichen der Abstraktion:

*Der Mensch lebt nur im Abstrakten. Und, nicht wahr, das Abstrakte, Begriffliche ist nicht »Geist«! Geist ist Leben. Geist ist wohl auch »allgemein«, aber lebendig allgemein, was soviel bedeutet, wie lebendig umfassend... Geist ist Leben; Geist ist konkret. Begriff hingegen abstrakt, bloße*

*Form, Meinendes, Abkürzungsmittel des Denkens, Vereinfachungsweg und, in einem letzten Sinn, Notbehelf*<sup>6</sup>.

Zwar denkt Guardini wirklichkeitsnah genug, um diesen Zug ins Abstrakte als Grundzug aller Kultur zu begreifen. In der Neuzeit aber wurde dieses Element zum dominierenden Faktor, zum Selbstzweck; deshalb schlägt in ihr die Kultur in die Barbarei zurück. Schuld daran ist letztlich der falsche Umgang mit der Wirklichkeit. Es ist der – modern ausgedrückt – auf ein Herrschaftswissen gegründete Umgang, der alles einem vorentworfenen Zeichensystem unterordnet, es dadurch aber nur um so effektiver in seinen planenden, nutzenden und verfügenden Zugriff bringt: *Diese Herrschaft ist aber mit Leben bezahlt. Der Mensch steht nun nicht mehr in der ersten lebendigen Beziehung zum leibhaftigen Ding, zum leibhaftigen Menschen. Die Beziehung ist verdünnt. Er steht in einer »abgezogenen«, künstlichen Welt, in einer Ersatzwelt, in einer Welt von Uneigentlichkeiten und meinenden Zeichen. Zeichen, die nicht mehr auf dieses besondere Ding gehen, sondern auf alle Dinge dieser Art; allgemeinen Zeichen also, Abstraktionen*<sup>7</sup>.

Doch damit hat sich die Frage nach der lebensgeschichtlichen Veranlassung auch schon in Richtung auf die nach der von Guardini entworfenen und seiner Meinung nach wahrheits- und wirklichkeitsnäheren Denkform verlagert. Bevor dem aber nachgegangen werden kann, gilt es zunächst noch, die Absage auf ihren geistesgeschichtlichen Widerpart zurückzuführen, weil sich die von Guardini eingenommene Gegenposition erst von dort her voll erklärt.

#### *Der Primat der Wahrheit*

Es entspricht dieser Denkform zutiefst, daß sie nicht in Form einer zweckfreien Deduktion, sondern im Kontext der für sein frühes Wirken konstitutiven Bemühung um die liturgische Erneuerung ausgearbeitet wird. Umgekehrt gehört es zu den großen Überraschungen seiner liturgischen Schriften, daß er an entscheidender Stelle, nämlich in der berühmten Abhandlung »Vom Geist der Liturgie« (von 1917), eine dezidierte Kategorienkritik betreibt. Weil es der Liturgie seiner Überzeugung nach darum zu tun ist, den Menschen »in die rechte, wesenhafte Ordnung zu Gott« zu stellen, ist die Frage nach dem Grundverhältnis dieser Ordnung unumgänglich<sup>8</sup>. Dieses Verhältnis war für die Antike wie für das Mittelalter unbestritten durch den Primat der Wahrheit bestimmt. Unangefochten hatte in diesen Epochen der »Logos den Vorrang vor dem Ethos«<sup>9</sup>. Darin trat in der Neuzeit ein entscheidender Wandel ein. Das rastlose Forschen wurde wichtiger als das vielfach angezweifelte Forschungsziel, die Wahrheit, die Tat bedeutsamer als die Erkenntnis: *Diese willensmäßige Stimmung wurde auch wissenschaftlich, als Grundsatz, ausgesprochen. Und zwar geschah dies in der folgenschwersten Weise durch Kant. Er stellt neben die Ordnung der Vorstellung, der Natur, in wel-*

*cher der Verstand allein zuständig ist, die Ordnung der Wirklichkeit, der Freiheit, in der der Wille handelt. Aus den Forderungen des Willenslebens heraus läßt er eine dritte Welt erwachsen, die – der Erfahrung gegenüber – jenseitige Welt Gottes und der Seele. Und während der Verstand aus sich über diese letzten Gegenstände nichts auszusagen vermag, weil er in der Ordnung der Natur eingeschlossen ist, empfängt er aus den Forderungen des Willens, der ohne jene höchsten Tatsachen nicht leben und handeln kann, den Glauben an ihre Wirklichkeit und die letzte Richtung für seine Weltanschauung. Damit ist der »Primat des Willens« begründet.*<sup>10</sup>

Das volle Profil dieser Kant-Kritik kommt jedoch erst dann zum Vorschein, wenn man auf ihre – stark affektive – Motivation zurückblendet. Sie besteht, mit *Hanna-Barbara Gerl* gesprochen, zum einen in Guardinis Skepsis gegenüber der neuzeitlichen »Selbsteinschätzung des Ich«, vor allem gegenüber der Fichteschen Vorstellung von dessen »Selbstsetzung«; und sie rührt, wesentlicher noch, von seiner Überzeugung her, daß der bisher »ganz ins Begrifflich-Abstrakte eingeschlossene« Mensch endlich wieder »den Stoß der Wirklichkeit« zu spüren bekomme.<sup>11</sup> Das steigert sich bei ihm schließlich zu dem emphatischen Satz: *Wir werfen den Bann der Autonomie Kants von uns und begreifen, wie groß und lebenssteigernd es ist, wenn eine Persönlichkeit sich der ändern in freigewolltem, sinnbegriffenem Gehorsam hingibt.*<sup>12</sup>

Wenn man den fatalen Zungenschlag dieses Programmworts auch nicht ganz überhören kann, wird man sich doch vergegenwärtigen müssen, daß Guardini zum einen die gegen das Zentrum des neuzeitlichen Bewußtseins gerichtete Autonomiekritik bis in sein Spätwerk hinein mit unbeirrbarer Konsequenz durchhielt, und daß er sie zum ändern mit einer »erkenntnistheoretischen« Rehabilitierung des Gehorsams unterbaute. Denn erst der Gehorsam, so schreibt er in seiner Reflexion »Vom Sinn des Gehorchens« (von 1920), öffne den Sinn für den ganzen Reichtum der Wirklichkeit und ihres Beziehungsgeflechts; es sei, bildlich gesprochen, so, als werde durch ihn ein Fenster gebrochen, durch das erst das volle Tageslicht in den menschlichen Orientierungsraum hereinflute.<sup>13</sup> Obwohl bei diesem Vergleich der Menschenbildner Guardini unverkennbar »federführend« ist, läßt sich doch die ihn bestimmende Vorstellung vom Wesen des Menschengeistes ohne größere Mühe rekonstruieren. Bestimmend für seine Antithese ist offensichtlich die Überzeugung, daß der neuzeitliche Vernunftbegriff das Moment der Rezeptivität gegenüber der von ihm ausschließlich in den Vordergrund gestellten Spontaneität verkannt und vernachlässigt habe. Deshalb das emphatische Lob des Gehorsams und seiner erkenntnisvermittelnden Rolle. In ihm bekundet sich die Überzeugung des Theologen Guardini, daß der Menscheng Geist gerade in der Frage der entscheidenden Wahrheiten auf den Zuspruch »von au-

ßen« angewiesen ist. Außerstande, sie seiner entwerfenden Kompetenz entziehen und in diesem Sinne »setzen« zu können, muß er sich vielmehr gerade sie »gesagt sein lassen«. Dem entspricht die Rezeptivität der menschlichen Vernunft, die mit ihrer Spontaneität widerspruchslos zusammeneht. Wenn Guardini diese »Synthese« auch nie reflex ausgearbeitet hat, bekennt er sich doch faktisch zu ihr mit dem bereits auf seine Christologie vorausweisenden Satz: *Die Seele braucht jene innere Lösung, in welcher der Krampf des Wollens gestillt ist, die Unrast des Strebens ruhig wird, der Schrei des Begehrens schweigt. Das ist grundlegenderweise und in erster Linie die Gesinnungstat, in der das Denken die Wahrheit anerkennt; der Geist vor der eigenherrlichen Majestät der Wahrheit verstummt.*<sup>14</sup>

In der Schlußwendung, die von dem Verstummen »vor der eigenherrlichen Majestät der Wahrheit« spricht, kündigt sich bereits die Richtung an, in der Guardini das Moment der Rezeptivität fortentwickelte. Es ergab sich für ihn ebenso selbstverständlich wie folgerichtig aus seinem nahezu numinosen, auf jeden Fall aber durch das Moment der Eigengesetzlichkeit charakterisierten Wahrheitsbegriff. So entsprach es vor allem dem Erlebnis lebendiger Kommunikation, das sich ihm unvergeßlich in seinen Berliner Abendvorträgen aufgedrängt hatte. Damals habe er, so gesteht er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen, die von ihm immer schon erkannte »Macht der Wahrheit« wie sonst kaum einmal erfahren: *Wie groß, wie von Grund auf wahr und lebensmächtig die christlich-katholische Botschaft ist, ist mir selten so zu Bewußtsein gekommen, wie an jenen Abenden. Zuweilen war es, als stehe die Wahrheit wie ein Wesen im Raum.*<sup>15</sup>

#### *Alles in allem*

So eindrucksvoll hier Guardini von seinem Wahrheitserlebnis spricht, kommt an dieser Stelle doch auch schon eine Gefahr seines Denkens zum Vorschein. Sie besteht im Gegenpol der Heteronomie, in den seine Absage an den zeitlichen Autonomiegedanken umzuschlagen droht. Daß er sich wiederholt am Rand dieser Gefahrenzone bewegt, wird freilich weniger im Kontext seiner erkenntnistheoretischen Ausführungen deutlich, um so stärker jedoch im Rahmen seines Offenbarungsbegriffs und seiner Christologie, die, wie es bei einem so stark theologisch orientierten Denken nicht anders sein kann, als dessen eigentlicher »Testfall« zu gelten hat. Dort spricht Guardini, wie schon ein flüchtiger Blick in sein theologisches Schrifttum lehrt, nicht nur in unreflektierter Gleichsetzung von »Schrift« und »Offenbarung«, sondern, was ungleich stärker noch ins Gewicht fällt, von dieser im Sinn einer nicht hinterfragbaren, den Menschen ausschließlich in die Haltung demütiger Unterwerfung verweisenden Instanz. Und was sein Christusbild anlangt, so läßt schon der Titel seines nahezu welt-

berühmt gewordenen Jesusbuchs »Der Herr« (von 1937) erkennen, daß er den Bereich der von ihm so bewegend beschriebenen Christus-Mystik zwar vor sich sieht, aufgrund schwer zu erklärender Abhaltungen jedoch nicht betritt. Das aber läßt befürchten, daß seine Grundbestimmung des Geistigen, die in einer Synthese von Spontaneität und Rezeptivität bestand, aufgrund des heteronomen Wahrheitsverständnisses aus dem Gleichgewicht gerät. Denn Rezeptivität besagt etwas grundsätzlich anderes als Unterwerfung; und ein als Unterwerfung verstandener Gehorsam wäre alles andere als das Fenster, durch welches flutendes Licht in den menschlichen Orientierungsraum einfällt. Doch so sehr sich Bedenken dieser Art im Blick auf Äußerungen des späten Guardini einstellen mögen, gibt doch der Grundentwurf seines Denkens dazu – noch – keinen Anlaß. Ihn legte Guardini in seiner, zusammen mit seinem früh verstorbenen Freund *Karl Neundörfer* erarbeiteten Schrift »Der Gegensatz« (von 1925), die ihrerseits auf eine frühe Arbeit mit dem Titel »Gegensatz und Gegensätze« (von 1914) zurückgeht, vor.<sup>16</sup> Welchen Stellenwert Guardini gerade dieser Untersuchung zumaß und welche Hoffnungen er mit ihr verband, zeigt eine Äußerung aus der späten Lebenszeit, wonach er mit ihr eine die bisherige Denkrichtung übersteigende Konzeption zu erkunden suchte, um »darauf eine neue Theologie zu gründen.«<sup>17</sup> Bezeichnend ist die Erwähnung der Indizien, auf die Guardini seine Hoffnung gründet, daß die Gegensatzlehre »noch Zukunft haben« werde.<sup>18</sup> Es ist zum einen die Entdeckung des »dialogischen Prinzips« für das religiöse und kirchliche Denken, insbesondere im Gefolge des konziliaren Aufbruchs, da er darin die Einsicht durchbrechen sah, daß »der Andere nicht als Gegner«, sondern als »Gegensatz« begriffen werde, der mit dem »Satz« zusammen eine übergreifende Einheit bildet.<sup>19</sup> Und es war zum andern die Beobachtung, daß in *André Gide*, *C. G. Jung*, *Thomas Mann* und *Hermann Hesse* ein Denken zum Zuge kam, das sogar noch das Böse und Negative als »dialektische Elemente im Ganzen des Lebens« und damit als Polaritäten in einer je größeren Sinn-Einheit begriff.<sup>20</sup> So aber hatte es Guardini bereits in seiner Gegensatzschrift gesehen, deren Grundgedanke er noch am ehesten in der aristotelischen Vorstellung von der »Mitte« im Spannungsfeld der Extreme vorgebildet sah.<sup>21</sup> Denn die Gegensätze, von denen die Welt des Konkreten allenthalben, bis in den Rhythmus eines Tagesablaufs hinein, bestimmt sind, haben nur in seltenen Fällen ausschließlich-unversöhnlichen Charakter; im Regelfall aber stehen sie untereinander in einem Verweisungszusammenhang, der freilich nur »ersehen« werden kann, weil er sich der streng formal unterscheidenden Begrifflichkeit entzieht. Doch Leben ist nun einmal nur im Spannungsverhältnis der Gegensätze; stets erfährt es sich als das Andere seiner selbst: *Verschieden ein Organ vom andern, eine Funktion, eine Reaktion von der andern. Kein Glied gleicht dem nächsten. Selbst da, wo Wiederho-*

lung zu sein scheint, in den symmetrischen Bildungen. finden wir im entsprechend Gestellten die tiefe Verschiedenheit, wie sie in der Stellung zur Ordnungssache liegt... Verschieden sind die einzelnen Kulturakte, Kulturgebiete. Technik ist nicht Wissenschaft; Kunst nicht Philosophie; Landwirtschaft nicht Handel; Politik nicht Recht. Leben erfährt sich als das, was immer anders ist.<sup>22</sup>

Gleichzeitig enthält aber jedes Gegensatzsystem »einen Überschuß an nicht von innen gebundener Gegensatzkraft. Dieser Überschuß öffnet einen Weg aus der in sich stehenden Haltung nach außen; aus der Individualstellung in die Verknüpfung.«<sup>23</sup> Damit ist das Stichwort gefallen, daß Guardini im System der Gegensätze nicht nur »Kreuzungsverhältnisse« und »rhythmische« Beziehungen erblicken, sondern darüber hinaus auch Verbindungswege zum Aufbau lebendiger Gemeinschaften und Einheiten entdecken läßt. Und das ist dann auch die Stelle, die Eugen Seiterich veranlaßte, die von Guardini entwickelte Gegensatzlehre auf das neuplatonische und im Spätmittelalter von Nikolaus von Kues aufgegriffene Prinzip des »Alles in allem« durchsichtig zu machen.<sup>24</sup> Dabei stützt sich der Interpret zunächst auf Guardinis Gedanken, daß lebendig möglich immer nur ein Zustand ist, »in dem von der Gegen-Seite wenigstens jenes Mindestmaß vorhanden« ist, »das die Ausgangsseite seinsfähig und denkbar« machte.<sup>25</sup> Vor allem aber stützt er sich auf die Stelle: *In jedem System, will sagen, in jeder Lebenseinheit, sind sämtliche Gegensatzseiten vorhanden. Keine kann sein oder gedacht werden ohne die gegenüberstehende, ja letztlich ohne alle übrigen. Aber die verschiedenen »Seiten« sind nicht im gleichen Maße vorhanden und wirksam. Stets überwiegt eine.*<sup>26</sup>

Guardini beläßt es bei diesem Nachweis, es ist ihm genug, den Gegensatz als die »Weise menschlichen Lebens« zu bestimmen und diesen Grundsatz seiner »Kritik der konkreten Vernunft« durch die These zu ergänzen, daß jeder Gegensatz »von vornherein sein Widerspiel in sich trägt, so daß eins im andern, ja durch das andere ist.«<sup>27</sup> Wer nach einer Erklärung verlangt, muß ihn auf seine kusanische Grundposition zurückverfolgen, also dorthin, wo sich das Prinzip des »alles in allem« aus der spekulativen Gotteslehre ergibt. Gott aber ist für Guardini wie für Cusanus zugleich der »ganz Andere« und der »Nicht-Andere«, in dem zusammen mit allen Qualitätsunterschieden zuletzt auch sämtliche Gegensätze in eins fallen.<sup>28</sup> Wäre Gott in der Kategorie der Andersheit zu denken, so müßte der Mensch mit Nietzsche den »schrecklichen Kampf der Befreiung« von ihm auf sich nehmen: *Gott ist aber nicht der Andere, deshalb, weil er Gott ist. Als Gott steht er dem Geschöpf so gegenüber, daß die Kategorie des Anderer-Seins auf ihn ebensowenig angewendet werden kann wie die des Gleicher-Seins. Wenn Gott ein endliches Wesen schafft, dann stellt er nicht ein Anderes neben sich . . . Die schöpferische Energie seines Aktes macht mich zu mir selbst. Dadurch, daß er sich mir mit der rufen-*

*den Macht seiner Liebe zuwendet, werde ich Ich und stehe in mir.*<sup>29</sup>

Wenn aber in Gott alle kategorialen und transzendentalen Gegensätze aufgehoben sind, haben die Differenzen der empirischen Lebenswelt keine unwiderrufliche Gültigkeit. Sie sind zwar durch die Macht der Faktizität getrennt, nicht jedoch aus innerer Notwendigkeit. Denn der Inbegriff des notwendigen Seins, Gott, ist allen Gegensätzen und Differenzen überhoben. Von daher wird das Ungleichgewicht, das Guardini in allen Seinsbereichen beobachtet, zum Angelpunkt, die Frage nach den Verhältnisbeziehungen, insbesondere zwischen den menschlichen Individuen, auf einen neuen Nenner zu stellen. Sie sind dann zwar faktisch, aber nicht notwendig voneinander getrennt. Vielmehr bietet der Verweisungszusammenhang, in dem sie aufgrund ihres strukturellen Ungleichgewichts miteinander stehen, die Chance höherer Verknüpfung und Gemeinsamkeit. Mehr noch: von Gott her sind die Individuen bereits miteinander zu einer übergreifenden Lebensgemeinschaft verwoben, weil jeder vom ewig Einen her in jedem und als solcher eine individuelle Konkretisierung des Ganzen ist. Gerade auch als Erzieher dem Pathos der Distanz verpflichtet, begnügt sich Guardini in diesem Zusammenhang mit bloßen Andeutungen, die jedoch um so schwerer zu gewichten sind, als sie ausdrücklich mit der individualistischen Blickverengung durch die abendländische Tradition rechnen: *Sehen wir, wie zäh sich etwa Familie oder Staat oder Kirche allem Vereinzelnstreiben ihrer Glieder gegenüber als eigengerichtete und eigenständige Wirklichkeit behaupten, in einer für unser erstes Empfinden oft ganz fremdartigen und gewaltsamen Weise, so bringt uns das immer wieder zu Bewußtsein, wie das Individuum wohl auf sich selbst gerichtete Welt ist, zugleich aber als Glied in einer Gemeinschaftsordnung steht, mit der es durch Gegensatzbindungen verknüpft ist.*<sup>30</sup>

### *Die Sehweise*

Was Guardini in seiner Gegensatzlehre entwickelt, ist gesehen, nicht begrifflich erfaßt. Und es kann nur das Resultat einer Schau sein, weil es Zusammenhänge anspricht, die sich der begrifflichen Unterscheidungskraft entziehen. So weist die Gegensatzlehre auf seine Zuneigung zur platonisch-augustinischen Denktradition zurück, die ihrerseits die erkenntnistheoretische Disposition für das vertiefte, was mit dem anspruchsvollen Titel einer »Kritik der konkreten Vernunft« gemeint ist. Zu Beginn seiner Schrift über den Gegensatz gab sich Guardini darüber ausdrücklich Rechenschaft, wenn er für das »Lebendig-Konkrete« eine Erkenntnisform fordert, »die dem Leben nähersteht, als der begrifflich arbeitende Verstand.«<sup>31</sup> Sie besteht jedoch auch nicht in dem unreflektiert als »Verbundenheit mit dem Gegenstand« angesehenen Gefühl, noch nicht einmal in jener

»geistigen Anschauung«, die der Irrationalismus dem Lebendig-Konkreten zuordnet.<sup>32</sup> Dennoch ist damit der richtige Weg eingeschlagen, sofern die Konzeption nur die Gegensatzlehre in sich aufnimmt und so vor jeder irrationalistischen Einseitigkeit bewahrt bleibt. Wie Guardini gegen Ende seiner Gegensatz-Schrift klarmacht, gehört dazu freilich auch die Vermeidung jener Einseitigkeit, die erst in der »Unterschreitung« der Subjekt-Objekt-Diastase erreicht wird. Dazu muß das abstrakte Subjekt der traditionellen Erkenntnistheorie mit dem konkreten Ich vertauscht werden, das sich im Unterschied zu jenem seiner Verwobenheit mit dem Ganzen, verstanden als die lebendige Mehr-Dimensionalität der Kräfte und Strukturen, bewußt ist. Ihm geht der »weltanschauende Blick« auf, der die Dinge wie die Welt nicht als »Fall«, sondern »als Einmaliges: als diese Welt, diese Menschheit, diese Person« auffaßt.<sup>33</sup> Wenn das gelingen soll, muß der Schauende freilich einen Standpunkt »außerhalb der Welt« einnehmen; denn: *Weltanschauung ist, endgültig gesehen, der Blick Gottes auf die Welt: der Blick Christi. Glaubend treten wir zu Christus, stellen uns auf seinen Standpunkt und nehmen an seinem Blick teil, wenn wir gläubig von ihm her auf die Welt schauen. Von hier aus wird der weltanschauende Blick, wird Weltanschauung möglich. Weltanschauungslehre aber als Wissenschaft ist der Versuch, auf methodischem Wege diesen Blick, und was er sieht, rational zu erfassen.*<sup>34</sup>

In seinem autobiographischen Rückblick und deutlicher noch in der Dankrede zur Feier seines siebenzigsten Geburtstags gibt Guardini zu verstehen, daß ihm diese Begriffbestimmung fast wörtlich so durch *Max Scheler* in einem für ihn »sehr folgenreichen Gespräch« nahegebracht worden war.<sup>35</sup> Im gleichen Zusammenhang macht das ebenso klar, daß die »Welt«, der sein schauendes Interesse galt, für ihn in erster Linie die philosophisch und literarisch gedeutete Welt, also die »Welt der Literatur«, war. Das ist für das Gesamtverständnis seines Denkens wichtig. Denn Guardini geht, vermutlich infolge einer auf seine Kindheit zurückgehenden Wesensprägung, kaum einmal von Primärgegebenheiten und Primärerfahrungen aus. Statt dessen bewegt er sich vorzugsweise in einem geistig bereits »aufbereiteten« Feld. Er sieht, was bereits gesehen ist, so daß sein Blick vielfach mit fremder Schaukraft verschmilzt. Man könnte, um den Sachverhalt genauer zu treffen, von einem Sehen »zweiten Grades« bei ihm sprechen. Daraus erklärt sich nicht nur die überragende Rolle, die der Interpretation in seinem Schaffen zufällt, sondern, wesentlicher noch, das spezifische Gepräge seiner Deutungen und seiner Diktion. Sie wirken eigentümlich »entrückt«, nicht ebenerdig, kaum einmal direkt auf die Sachverhalte zustoßend. An die Stelle der »Strenge des Begriffs«, von welcher *Hegel* sprach, tritt bei ihm keineswegs die »Härte« des direkten Zugriffs, auch nicht in Form des den harten Tatsachen ins Auge schauenden Blicks. Alles ist vielmehr der harten Tatsächlichkeit

seltsam überhoben und der ihm anhaftenden »Erden-schwere« zumindest teilweise entzogen.

Das heißt dann freilich aber auch, daß die von ihm beschriebene Wirklichkeit auf luzide Weise durchsichtig gemacht ist. Wie in einem Kunstwerk ordnen sich die komplexen, oft gegenläufigen und nicht selten verworrenen Verhältnisse zu einfachen, überblickbaren Strukturen. Was er sagt, hat die Plausibilität von etwas intuitiv Erfasstem. Es ist nicht nur mit großer Sicherheit vorgetragen, die kaum einmal Zweifel an der Richtigkeit des Gesagten aufkommen läßt, sondern setzt sich auch spontan in einen gleichsinnigen Eindruck des Rezipienten um. Guardini verfügt nicht nur über die Kunst des vereinfachenden Durchblicks, sondern gleicherweise auch über die der empirievermittelnden Aussage. Was er mitteilt, verbindet sich mit einem kognitiven Evidenzerlebnis. Wer ihn liest, hat das Gefühl: So und nicht anders.

#### *Die mitgeteilte Schau*

Damit ist ein Moment berührt, das Guardini deutlich von vergleichbaren Denkern absetzt. Der »weltanschauende Blick«, von dem er spricht, ist ebenso wie auf seinen Gegenstand auch schon auf den potentiellen Rezipienten gerichtet. Es handelt sich daher um den Sonderfall eines »mitgeteilten Blicks«, der die Dinge sieht, um sie andere sehen zu lassen. Was Guardini vom Gegenstandsbezug des schauenden Aktes sagt, gilt gleicherweise von dessen Ausgriff auf diejenigen, die er seiner ganzen Intention zufolge »mitsehen« lassen möchte. Bisweilen drängt sich geradezu der Eindruck auf, als habe seine Schau ihren wahren Ort in der Mitte zwischen Gegenstand und Rezipient, so daß sie erst im Akt der Übermittlung ihrer selbst ganz sicher wird. Fast unvermeidlich führt das zunächst in den Bereich seiner Wirkungsgeschichte, konkret gesprochen zu der Frage, worauf der erstaunliche Einfluß Guardinis auf seinen Hörer- und Leserkreis letztlich zurückging. Das jähe Verblassen der Aura nach seinem Tod machte unübersehbar klar, daß die erfragte Wirkung entscheidend mit dem lebendig-unmittelbaren Eindruck seiner Persönlichkeit zusammenhing. Wie seine wiederholten Äußerungen über die Differenz von Lesen und Hören vermuten lassen, scheint ihm sogar bewußt geworden zu sein, in welchem hohem Maß das lebendige Erinnerungsbild von ihm die Rezeption seiner Schriften begünstigte. Tatsächlich scheint die vielfach bestätigte Erfahrungstatsache auf ihn in besonderem Maß zugetroffen zu haben, wonach der nachwirkende Eindruck von der Persönlichkeit eines Autors die Lektüre seiner Schriften signifikant erleichtert. Wenn diese allgemeine Erfahrungstatsache auf ihn im besonderen Maß zutrifft, kommen bei der von ihm ausgehenden Wirkung noch weitere Faktoren ins Spiel, die ebenso mit seiner Denkweise wie mit dem Stil seiner Mitteilung zu tun haben. Dabei fordert der Begriff »Stil«

ganz unterschiedliche Erklärungen heraus. Sie beziehen sich zunächst auf die Diktion, die, wie gelegentliche Härten, Eigenwilligkeiten und Nachlässigkeiten zeigen, zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit eine schwebende Mitte hält. Sie betreffen sodann das, was man – besonders in den Spätschriften – den »großen Atem« der Darstellungsform nennen könnte.<sup>36</sup> Nicht zuletzt gelten sie der mit der wiederholten Versicherung Guardinis, daß es sich bei vielen seiner Schriften nur um »Versuche« handle, eigentlich kontrastierenden Sicherheit, von der seine Aussage letztlich getragen ist. Sie aber hat entscheidend mit seiner Denkweise zu tun, die sich nun rückläufig, von der Frage nach der Rezeption und Darstellung her, nochmals zur Diskussion stellt. Worin besteht sie?

Die Antwort kann nur lauten: in einem schauenden Erfassen von Sinn- und Sachverhalten. Daß es Guardini bei der Suche nach einem ihm zusagenden Promotionsthema gegen Thomas – einen Vergleich von Thomas von Aquin und Wilhelm Wundt hatte ihm den autobiographischen Skizzen zufolge Braig vorgeschlagen – für Bonaventura entschieden, hatte offensichtlich nur wenig mit einer stillen Auflehnung gegen die kirchenamtlich verordnete Generallinie, um so mehr jedoch mit einer inneren Disposition zu tun. Von dieser Disposition her war er ein schauender Denker, ein denkender Visionär. Wenn er, wie es bisweilen geschieht, seine Denkweise betont oder auch nur beiläufig bestimmt, verfällt er unwillkürlich in Vokabeln, die im Umkreis des Begriffs »Sehen« angesiedelt sind.<sup>37</sup> Darin drückt sich spontan die Struktur seines Denkakts aus. Was Guardini zu sagen hat, geht auf eine sehende und sichtende Erfassung von Tatsachen, Sinnzusammenhängen und strukturellen Gegebenheiten zurück. In Buchtiteln wie »Von heiligen Zeichen« (von 1927), »Im Spiegel und Gleichnis« (von 1932) und »Das Auge und die religiöse Erkenntnis« (von 1941) spricht er nicht nur die von ihm behandelten Gegenstände, sondern gleichzeitig auch den Weg ihrer Erschließung an. Aufschlußreich sind dafür vor allem die Eingangssätze seiner Abhandlung über den »Gegensatz«: *Wenn wir auf uns, in uns schauen, so finden wir leibliche Gestalt, Glieder und Organe, seelische Gebilde und Ordnungen; finden Vorgänge äußerer oder innerer Art, Antriebe, Akte, Zustandsänderungen. Was alles da ist und geschieht, sehen wir als Einheit. Es erscheint uns nicht nur als solche, es ist's. Wir müßten jeder Wahrnehmung mißtrauen, wenn wir bezweifeln wollten, daß wir wirklich leib-seelische Einheit sind. Wir sind es; und wir können gar nicht anders, als alles Einzelne, was wir sind, was an uns und durch uns geschieht, auf diese Einheit zu beziehen: als Baustück, das sie aufrichtet, oder als Wirkung, die von ihr ausgeht.*<sup>38</sup>

Das ist im doppelten Sinn des Ausdrucks ein »Bekenntnis« zur intuitiven Denkweise: nicht nur zur Tatsache, daß sie die für Guardini bestimmende ist, sondern auch zu seiner Überzeugung von ihrer überlegenen Qualifikation. Denn

wer sieht, erkennt mehr, als wer nur begreift. Der Blick reicht weiter als der konzeptionelle Zugriff. Wichtiger noch für Guardini ist jedoch die Sicherheit des Blicks. Was begriffen wird, könnte sich bei genauerer Analyse auch als andersartig herausstellen. Nicht so, was gesehen wird. Der intuitive Blick ist seiner Sache sicher. Er verbindet sich spontan mit einem Evidenzerlebnis, das ihn über den im begrifflichen Erfassungsakt erreichten Sicherheitsgrad hinaushebt. Was gesehen wird, steht unter dem Eindruck des »so und nicht anders«.

Im Sinne Guardinis ist das zweifach veranlaßt: einmal durch die Unmittelbarkeit der schauenden Sach- und Sinn- erfassung; sodann durch ihren vergleichsweise größeren »Tiefgang«. Denn der Blick dringt, wie man im Anschluß an eine Wendung aus der Gegensatz-Schrift sagen könnte, nicht nur bis zu den »rational erfaßbaren Gründen« vor, sondern bis zu den »Möglichkeitsbedingungen«, zumindest aber bis zu jener Grenze, an der das »Wesen« einer Sache an seine Möglichkeiten rührt. Was der Blick dort wahrnimmt, ist in der Sprache Guardinis die »Gestalt«. Das gilt vornehmlich für den Menschen, weil in seinem Fall die »Geschichtlichkeit ins Wesen« hineingehört.<sup>39</sup> Noch bevor von seinem Personsein und seiner Persönlichkeit die Rede ist, zeichnet sich deshalb in seinem Wesensbild die Gestalt ab; sie ist das erste, worauf sich der intuitive »Einblick« in sein Daseinsgefüge richtet und was er im Grunde dieses Gefüges wahrnimmt.

Auf dem bei der Erkundung von Guardinis Denkform zurückzulegenden Gedankengang ist damit eine Art Wasserscheide erreicht, an der sich der forschende Blick ebenso nach rückwärts wie nach vorwärts richtet. Nach rückwärts, und das besagt, auf die erkenntnistiftende Motivation dieses Denkens. Sie ist, wie Guardini im Disput mit seinem freundschaftlichen Kritiker *Gerhard Krüger* durchblicken ließ, von der des philosophischen Wesensdenkens signifikant verschieden. Denn dieses hat seine innereste Veranlassung im Urakt des Staunens, der in der Verwunderung darüber, daß »überhaupt Seiendes ist und nicht nichts« (*Heidegger*), zur Erfassung des Allgemeinen im besonderen, des »Wesens« in den konkreten Dingen, führt. Anders verhält es sich mit dem erkenntnistheoretischen Ausgangspunkt Guardinis. Er liegt insofern »jenseits« des philosophischen Ausgangspunkts, als er nicht vom Staunen, sondern von der Sorge eingegeben ist. Dadurch erfährt der intuitive Erfassungsakt eine deutliche Zuspitzung; wenn die Sorge den Blick auch nicht weitert, so »schärft« sie ihn doch. Dadurch aber nimmt er Strukturen wahr, die der staunende Einblick in seiner Verwunderung übersehen hätte. So bleibt das Staunen angesichts des Menschen bei der Wahrnehmung seiner Wesenswürde buchstäblich »stehen«.<sup>40</sup> Demgegenüber dringt der von der Sorge geschärfte Blick tiefer, bis dorthin, wo der Mensch in der Möglichkeit der Selbstüberschreitung begriffen ist, gleichzeitig aber auch Gefahr läuft,

unter das ihm zubestimmte Niveau des personalen Selbstseins abzusinken, sich aufzugeben und auf vorgefertigte Modelle hin fallenzulassen.

In der Gegenrichtung betrachtet wird nunmehr deutlich, warum Guardinis erstaunliche Wirkung mit diesem denkerischen Ansatz zu tun hat. Denn die von ihm ausgearbeitete Denkform ist nicht kognitiver Selbstzweck, sondern von ihrer innersten Veranlassung her seiner pädagogischen Gesamtabsicht unterworfen. Schon die Tatsache, daß er nicht mit der »bewegten Gelassenheit« des philosophischen Staunens, sondern aus sorgender Betroffenheit an den Menschen und seine Welt herangeht, ist nur aus dem Selbstverständnis eines Denkers zu erklären, der seine primäre – und vordringlichste – Mission im erzieherischen Umgang mit dem von ihm in Wort und Schrift angesprochenen Menschen erblickt. In dieser Haltung sah sich Guardini nicht nur durch seine Veranlagung, sondern, wie zu vermuten ist, auch durch frustrierende Kindheits- und Jugenderlebnisse, vor allem aber durch die zeitgeschichtliche Situation eingewiesen, vor die er sich in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg gestellt sah.<sup>41</sup> Die durch das Kriegserlebnis verstörte, in ihrem Nationalgefühl verletzte und an ihren Anschauungen irre gewordene Generation, die ihm in diesen Jahren entgegentrat, bedurfte einer Orientierung, die nicht nur in sich gültig und überzeugend war, sondern gleichzeitig auch Wege zu neuer Selbstfindung wies. Ihr konnte nur mit einer Wahrheit geholfen werden, die gleichzeitig das Bewußtsein der Selbstverantwortung stimulierte, mit einer Wahrheit, die nicht nur erkannt, sondern (im Sinn von Joh 3, 21) »getan« sein wollte. Dazu aber war vorzüglich jene Wahrheit angetan, die dadurch ein zusätzliches Evidenzmoment aufwies, daß sie einem intuitiven Erfassensakt entstammte. Auf eine weitere Komponente machte Hans Urs von Balthasar aufmerksam, als er auf die sich im gesamten Lebenswerk Guardinis durchhaltende Konstanz seiner Grund-Anschauung hinweis, nachdem er zuvor nicht weniger deutlich die Unübersichtlichkeit von Guardinis Schrifttum angesprochen hatte: *Trotz dieser enttäuschenden äußeren Werkgestalt ist die innere Vision, die das Ganze durchzieht, so einheitlich, rein und stark, daß sie fast in allen Teilen des Werkes lebendig anwesend ist: wo man aufschlägt: die Schau, der Klang, die unwiderstehlich hineinnehmende Bewegung sind da. Nur in sehr beschränktem Maß kann man von einer Entwicklung im Denken Guardinis sprechen. Die Lebendigkeit des Auges und seiner Anschauung der Welt läßt nicht nach, und natürlich sieht er mit der Zeit mehr, und auch die neugestellten Fragen erfordern neue Antworten. Aber im Grunde hat er beim ersten Augenaufschlag schon den ganzen Horizont überblickt.*<sup>42</sup>

Wie diese Beobachtung zu verstehen gibt, wirkt Guardini jedoch nicht nur durch die sich über Jahre hinweg durchhaltende Einheitlichkeit seiner Schau, sondern nicht weniger auch durch das, was Balthasar die in sie »hineinneh-

mende Bewegung« nennt und was er in der Folge mit dem Begriff »Mitschauen« verdeutlicht.<sup>43</sup> Darin liegt in der Tat ein Wesenszug der von Guardini gewonnenen – und eröffneten – Schau. Sie isoliert ihn nicht von der Menge der Nicht-Sehenden, sondern ist ihrerseits kommunikativ. Wer ihn hörte oder auch nur las, hatte das fast unabweisliche Gefühl, in das, was sich seinem intuitiven Blick darstellte, einbezogen zu sein, so daß er nun seinerseits ihm vorher verborgene Zusammenhänge, Proportionen und Symmetrien sehen konnte. Und dieses Gefühl war, wie bereits angedeutet, zudem begleitet von dem Moment des »so und nicht anders«. Deshalb wächst Guardinis Wirkung im gleichen Maß, wie das Gefühl der Desorientierung – und Verunsicherung – umsichgreift und zu bewußtseinsbestimmender Effizienz gelangt. Das galt für die Jahre der Zwischenkriegszeit ebenso wie für die allgemeine Verunsicherung nach dem Zweiten Weltkrieg; und das könnte seiner Rezeption auch heute wieder neuen Auftrieb geben.

#### *Verstehendes Schauen*

Der von Balthasar ins Spiel gebrachte Begriff des »Mitschauens« bezieht sich zunächst – und völlig zu Recht – auf die einen Großteil seines Werks ausmachenden Interpretationen und will gleichzeitig als Hinweis auf das von ihm angewandte »Ausleseprinzip« verstanden werden; denn: *Die großen dialogischen Monographien Guardinis wählen sich mit Vorbedacht Gestalten, mit denen zusammen in die Ursprünge zu schauen und mitschauend kritisch zu sprechen sich sonderlich lohnt. Sie sind nicht die Schöpfer großräumig konstruierter Systeme in Philosophie oder Theologie ..., sondern gleichsam offene Stellen, wo Grundfragen aufbrechen, Fenster aufspringen, Lichter durchblitzen, Orte, wo der Eros des Fragens auf Treppen aufsteigt, sich aber einem – wie auch immer – Herabstrahlenden nicht verweigert.*<sup>44</sup>

Es sind somit in erster Linie Vertreter des intuitiven Denkertypus, denen sich das interpretatorische Interesse Guardinis zuwendet. Die Mehrzahl der von ihm gewählten Namen spricht für sich: Platon, Augustinus, Dante, Hölderlin, Mörike, Rilke. Bei Pascal genügt als Begründung der Hinweis auf das Erlebnis seiner »Feuernacht« (Balthasar), bei Dostojewskij die Erinnerung an seine freundschaftliche Verbundenheit mit dem visionären Denker Wladimir Solowjew, der sich in einem autobiographischen Gedicht zu den drei für sein Leben und Schaffen ausschlaggebenden »Begegnungen« mit der Geheimnisgestalt der ewigen Weisheit bekannte.<sup>45</sup> Das gibt dem von Guardini angewandten Selektionsprinzip die besondere Note. Es zielt darauf ab, im weiten Feld der geistesgeschichtlich relevanten Gestalten jene ausfindig zu machen, die mit seiner spezifischen Denkform übereinstimmen, so daß sich eine Gemeinsamkeit der Sehweise mit ihnen herstellt. Vermutlich trifft das Wort »Synopsis« den Tatbestand am genauesten. Selbstverständ-

lich weist diese »Glück-Gemeinschaft« unterschiedliche Intensitätsgrade auf. Sie beschränkt sich auf der untersten Stufe darauf, daß sich der Interpret durch den von ihm gedeuteten Denker in seiner kognitiven Einstellung bestärkt sieht. Die höchste Stufe aber ist dort erreicht, wo sich der Interpretationsakt in die »Schweise« des interpretierten Autors einlebt. Kaum irgendwo dürfte das im interpretatorischen Werk Guardinis so sehr der Fall sein wie in seinem Umgang mit *Dante*, dessen visionären Denkansatz die kleine Studie »Vision und Dichtung« von 1946 ausdrücklich hervorhebt.<sup>46</sup> In der Frage, wie die Schlußbemerkung der »Vita Nuova« zu beurteilen sei, in welcher Dante vom inspiratorischen Grund seiner »Divina comedia« in Gestalt eines »wunderbaren Gesichtes« spricht, votiert Guardini für die wörtliche Auffassung: *Ich glaube, Dante hat wirklich ein visionäres Erlebnis gehabt, in welchem er das Wesen der Welt, den Sinn der Geschichte und den seines persönlichen Daseins erfaßt hat . . . Wenn das so ist, muß der Leser alles, was in der Göttlichen Komödie vor sich geht, als in einer Vision geschaut entgegennehmen. Überall ist irdische Gestalt; sie befindet sich aber in einem Zustand, der sich einem tieferen Vorgang zur Verfügung stellt, damit er sich in ihr ausdrücke.*<sup>47</sup>

Der faktische Gang seiner Dante-Interpretation, vor allem in seinem Buch über den »Engel in Dantes göttlicher Komödie« von 1951, macht offenkundig, daß Guardini in dem an den Leser gerichteten Postulat seine eigene Verfahrensweise zum Ausdruck brachte: er nimmt insbesondere die durch das Auftreten des Engels hervorgehobenen Szenen des Werkes als Ergebnis seiner dichterischen Schau entgegen und stimmt seine interpretatorische Bemühungen darauf ab. Nicht zuletzt dürfte es sich daraus erklären, daß der Hauptakzent seiner Deutung auf dem grandiosen Bild der Himmelsrose liegt, die als der bildhafte Inbegriff der göttlichen Ausstrahlung in die Welt und deren vollendender Heimholung ins Gottesgeheimnis begriffen wird: *Von allen Seiten also, in der Form eines Strahlenmantels, dringt das Licht Gottes in die äußerste Sphäre ein, durchwirkt sie mit seiner Kraft und erfährt zugleich an ihr jene Zurückstrahlung, welche den Lichtsee der Rose erzeugt . . . Aus dem Empyreum in die Endlichkeit eindringend, schafft Gottes Licht die Welt – aus den Sphären wiedergestrahlt, zu Gott heimkehrend, bringt es, »was von unserm Menschendasein heimkehrt«, zu Gott zurück. Die Rückkehr des Geschaffenen zum Schöpfer im heimholenden Licht, der Überschnitt der Schöpfung in Gott hinein – das ist die Rose.*<sup>48</sup>

Unverkennbar hat hier die Interpretation den Charakter der nachvollziehenden Aneignung einer Schau, die dem gedeuteten Werk so offenkundig zugrunde liegt, daß sie nur noch entgegengenommen zu werden braucht. Wie eine letzte, wengleich nur schwer zu deutende Steigerung dieses Verfahrens mutet das Augustinusbuch von 1935 an, das in eine unkommentierte Wiedergabe der »Ostia-Vision«

ausmündet und mit ihr abbricht.<sup>49</sup> Unter dem Eindruck des »wunderbaren »ascensus mentis in Deum«, wie er in diesem Kapitel beschrieben wird, scheint Guardinis Interpretationskunst auf die ihr von innen her gezogene Grenze zu stoßen. Oder ist sein Verstummen dahin zu deuten, daß ihm in diesem Grenzfall durch Schweigen mehr gesagt zu sein scheint als durch erklärende Verdeutlichung? Doch wie es sich damit auch verhält: bedenkenswert ist zweifellos die Tatsache, daß das Werk mit der Wiedergabe der Ostia-Vision abbricht und durch diesen abrupten Schluß deutlicher als durch jeden formellen Hinweis zu verstehen gibt, daß ihm Augustinus dort am stärksten gegenwärtig – und bedeutsam – wird, wo er sich zur mystischen Schau erhebt und, wie man diesen Gedanken zu Ende führen möchte, zum schauenden Mitvollzug seiner Wahrnehmung einlädt.

Zu dieser Werkgruppe gehört zweifellos auch das Pascal-Buch mit dem Titel »Christliches Bewußtsein« von 1935, das nicht umsonst mit einer einfühlsamen Deutung von Pascals »glühendem Nachterlebnis«, dokumentiert in seinem »Mémorial«, einsetzt und in der Analyse der sich daraus unmittelbar herleitenden Lehre von den drei Ordnungen einen seiner Höhepunkte erreicht.<sup>50</sup> Von seinem inneren Stil her schließt sich dem außerdem – wengleich mit einigem Abstand – das von Guardini besonders hochgeschätzte Hölderlin-Buch von 1939 an. Dagegen wird man den »Tod des Sorkates« von 1944 ebenso wie die Rilke-Interpretation von 1941 eher zu den Arbeiten zu rechnen haben, in denen das intuitive Moment der gedeuteten Gestalten bestätigend auf die von Guardini eingesetzte Denkform zurückwirkt. Doch bestätigt sich auch in ihnen das, was *Karl Wucherer-Huldenfeld* die vom intuitiven Akt geleistete »dialektische Integration«, also die Zusammenschau der begrifflichen, nicht mehr zu vereinbarenden Gegensätze nennt.<sup>51</sup> Indessen ist das interpretatorische Werk Guardinis nicht nur durch diesen affirmativen Zug, sondern ebenso sehr auch durch jenen Gegenzug geprägt, der *Gerhard Mahr* von der »Kritik durch Interpretation« sprechen ließ.<sup>52</sup> Fraglos bezieht sich diese Tendenz in dem von Mahr gemeinten Sinn zunächst auf die ebenso leise wie eindringliche Zeitkritik, die Guardini mit diesen, fast durchweg während der nationalsozialistischen Ära publizierten Gestaltdeutungen übte, am nachhaltigsten zweifellos im Hölderlin-Buch, wie es schon die hintergründigen Sätze zu verstehen geben: *Es kam darauf an, zu hören, was Hölderlin sagt; wirklich er, und nur er, und er ganz . . . Es ging hier nicht um die literatur- oder geistesgeschichtlichen Zusammenhänge; um sie bemüht sich eine immer genauer eindringende Forschung, an welcher mitzuarbeiten ich mich nicht befugt fühle. Für mich handelte es sich nicht um das, was war, sondern um das, was ist. Ich wollte Hölderlin nach Dingen fragen, die er zu wissen scheint, und die sonst nicht leicht jemand weiß.*<sup>53</sup> Wenn man sich vergegenwärtigt, daß während der Zeit-

spanne, in der die interpretatorischen Werke in dichter Abfolge veröffentlicht wurden, die Kirchen beider Konfessionen in die Defensive gingen und nicht selten sogar ausgesprochene Rückzugpositionen bezogen, wird man den zeitkritischen Zug dieser Werke sogar, wenngleich in gebührender Abschwächung, auf die Kirchen durchschlagen sehen. Zumindest gilt das in dem Sinn, daß für Guardini die Sache des Glaubens nicht im Rückzug auf Verteidigungspositionen, sondern nur im offenen Dialog mit dem Zeitgeist geltend gemacht werden konnte. Vor allem aber bezieht sich die in und mit der Intuition geübte Kritik auch auf die dargestellten Gestalten selbst. Schon im Augustinus-Buch sieht Guardini die Eigenständigkeit des sittlichen Urteils durch einen »Kurzschluß vom Religiösen . . ., vom Religiös-Unbedingten her« bedroht, der zu einer »Entmächtigung des Endlichen« führe.<sup>54</sup> Und in seiner Pascal-Deutung reagiert er mit unerwarteter Schärfe auf die Vorstellung, daß sich Pascal als der einsam »Wissende unter unzähligen Unwissenden« verstanden haben könne, ausgezeichnet durch den Besitz jenes »Hintergrundgedankens«, durch den er sich zu dem Gefühl versteigt, der einzig »Wachende unter vielen Schlafenden« zu sein.<sup>55</sup>

Sofern es Guardini in seinen interpretatorischen Werken um eine Explikation des Glaubens am Beispiel lebendiger Zeugen ging, machte er damit ein Zweifaches klar: einmal, daß dem Glauben ein intuitives Element eingestiftet ist, so sehr er (nach Röm 10, 17) primär auf die Selbstmitteilung des Offenbarer-Gottes antwortet; sodann aber auch, daß der Glaube nicht erst in der Herausforderung durch den Unglauben, sondern von innen her kritisch ist, weil er sich nur so in seiner Identität zu halten vermag.<sup>56</sup> Doch damit wird die den Interpretationen zugrundeliegende Intuition vollends auf jenen Denkkakt hin durchsichtig, dem Guardini die selbst seinen Tod überdauernde Wirkung verdankte. Es handelte sich dabei, wie sich zeigte, um eine mitgeteilte, den Hörer- und Leserkreis einbeziehende Schau. Sie konnte unter den politischen Bedingungen seiner vielleicht wichtigsten Schaffenszeit auf die Dauer nur wirken, sofern sie nicht nur zur Einsicht in das Welt- und Glaubensgeheimnis, sondern gleichzeitig auch, wie der bezeichnete Titel seiner gesammelten religionsphilosophischen Studien sagt, zur »Unterscheidung des Christlichen« von 1935 verhalf. So wirkt das interpretatorische Werk wie die literarische Gegenprobe zu seiner Lebenspraxis. Umgekehrt wird jetzt aber auch klar, weshalb seiner Intuition jene Nüchternheit eigen ist, die sie ebensoweit von aller Verstiegtheit und Esoterik fernhält, wie sie ihr Verständlichkeit und Lebensnähe sicherte.

### *Grenzen und Einblicke*

Dennoch waren Guardinis intuitiver Denkweise Grenzen gezogen, die sich aus ihrer Binnenstruktur ergaben. Denn

er verfügte zwar über ein unmittelbares Verhältnis zu Bild und Raum, nicht jedoch im selben Sinn auch zu Zeit und Wort. Das machte sich dort bemerkbar, wo er sich, die ihm gezogene Grenze mißachtend, auf die Deutung der Zeit und der Konstitution des menschlichen Personseins einließ. Daß für das menschliche Personsein der göttliche Anruf konstitutiv ist, so daß vom Menschen gesagt werden muß, daß er aus dem Anruf Gottes lebt und diesem Anruf seine innerste Seins- und Sinnbestimmung verdankt, ist ein Grundsatz, der Guardinis Anthropologie über Jahrzehnte hinweg, also von »Welt und Person« an bis zur nachgelassenen »Existenz des Christen«, durchzieht. Übereinstimmend mit seinen früheren Äußerungen versichert er noch in diesem Spätwerk: *Was den Menschen erst zum Menschen macht, das Leben aus der Seele heraus, die Innerlichkeit des Geistes, die Freiheit der Person, ersteht durch den Hauch aus Gottes Brust und das Nennen seines Namens, »Adam«, vielleicht »Mann aus Erde«. Hier bekommt der schöpferische Akt selbst personalen Charakter, so daß wir sagen dürfen, die Persönlichkeit des Menschen werde im Anruf geschaffen. Gott spricht »Du«, und der Mensch erwidert mit der Antwort des wirklich Werdens. Die Person des Menschen ist ihrem tiefsten Sinne nach die Antwort auf den Du-Ruf Gottes.*<sup>57</sup>

Wie aber gerade diese Stelle lehrt, kommt Guardinis Bestimmung des menschlichen Personseins durch eine Klitterung von philosophischen und biblischen Motiven zustande. Nur mit Hilfe von Anleihen aus der Schöpfungsgeschichte kann er die Persönlichkeit mit dem Begriffsbild vom »Leben aus dem Anruf Gottes« verdeutlichen. Eine empirische Erhärtung dieses Theorems sucht man jedoch, abgesehen von einer ontologisch überzogenen Auffassung von der »Stimme des Gewissens«, im langen Zug der anthropologischen Studien vergeblich. Das geht jedoch nicht auf einen Mangel der Analyse zurück, sondern auf jene Grenze im intuitiven Denkansatz, der ihn zwar hervorragend für die Aufgabe der Bild- und Gestaltwahrnehmung qualifiziert, nicht jedoch für die Erfassung der »hermeneutischen« Gegebenheiten des menschlichen Daseins.

Ähnlich begrenzt – und unzulänglich –, besonders auch im vergleichenden Hinblick auf konkurrierende Entwürfe, wirkt Guardinis Zeitkritik, wie er sie in den beiden Schriften über das »Ende der Neuzeit« von 1950 und über »Die Macht« von 1951, denen nach Ausweis der von *Hanna-Barbara Gerl* verfaßten Biographie noch eine dritte Schrift über Nietzsche folgen sollte, vorlegte.<sup>58</sup> Sie vermittelt Guardini zwar wie insbesondere zu Beginn der Studie über »Die Macht«, einen auf den ersten Blick faszinierenden Durchblick durch den Gang der Geschichte und die von ihr gebildeten Epochen, dies jedoch um den Preis so starker Vereinfachungen, daß an Recht und Wert des Verfahrens erhebliche Zweifel aufkommen. Zwar könnte das noch mit dem Hinweis auf die pädagogische Grundabsicht dieser Schrif-

ten gerechtfertigt werden, nicht jedoch das Fehlen einer echten Zukunftsperspektive. Hier macht sich vielmehr, um im Bild zu bleiben, die Perspektivität des intuitiven Blicks bemerkbar, der zwar nach oben, nicht jedoch nach vorn geht und deshalb noch immer die Gefahr von Verzeichnungen, Proportionenverzerrungen oder ganz einfach auch von Fehlprognosen mit sich brachte. Im Fall Guardinis, dessen Wurzeln nach eigenem Geständnis in der »Vorzeit« des Mittelalters lagen, kommt das innere Zerwürfnis mit seiner Epoche hinzu, das ihn zwar ihre Leistungen anerkennen, mit ihrer inneren Entwicklung jedoch niemals existentiell »mitgehen« ließ. So ging er, vereinfachend gesagt, als einer der großen Warner, nicht jedoch als ein ebenso bedeutender Deuter in die Geschichte der modernen Zeitanalysen ein.

Wenn es aber zutrifft, daß Guardini eher ein Denker des Raumes als der Zeit war, stieß er hier, beim Versuch einer umfassenden Zeitdiagnose, nicht nur auf die Grenzen seiner Grundkategorie, sondern fast mehr noch auf die seiner individuellen Konstitution. Ganz anders verhielt es sich dann freilich dort, wo sich sein intuitiver Blick auf die »Sache« richtete, die er nach tastenden Versuchen, vor allem unter dem Eindruck seines »Bekehrungserlebnisses«, als die ihm schicksalhaft zugewiesene und seiner inneren Veranlagung gemäße erkannte.<sup>59</sup>

Es war, wie sich nach der Lebenswende Guardinis fast von selbst versteht, die ihm in der Kirche gegenwärtig gewordene Sache des Christentums. Um Guardinis Einsicht in diesen für sein Denken zentralen Sachverhalt gebührend zu würdigen, muß man nochmals auf seinen kognitiven Ansatz zurückblenden und das hinzunehmen, was er vor dem Hintergrund seines Verständnisses von »Dialog« und »Begegnung« dazu sagt: *Mein Blick sieht das Wesen; und zwar so, daß dieses sich selbst bezeugt. Das Wesen ist »evident«, herausblickend: es blickt an, und sein Anblicken macht erst das meinige möglich, ja ruft es. Mit seiner Eigenschaftlichkeit, damit, daß es ist, was es ist, trifft es die Empfänglichkeit meines Auges. Mit der Sinnmacht seiner Bedeutung bestimmt es mein Sinngefühl, trägt es sich mir auf. Beim Sehen verhalte ich mich gegen diese Selbstmitteilung empfangend; gegen diesen Sinnbefehl gehorchend.*<sup>60</sup>

Als sei ihm der fragende Umgang mit der Sache des Christentums zum Testfall für diesen erkenntnistheoretischen Ansatz geworden, gibt Guardini unter Zurückweisung aller unzulänglichen Auskünfte auf die Frage nach dem »Wesen des Christentums« die eine und für ihn allein genügende Antwort: *Es gibt keine abstrakte Bestimmung dieses Wesens. Es gibt keine Lehre, kein Grundgefüge sittlicher Werte, keine religiöse Haltung und Lebensordnung, die von der Person Christi abgelöst, und von denen dann gesagt werden könnte, sie seien das Christliche. Das Christliche ist er selbst; das, was durch ihn zum Menschen gelangt, und das*

*Verhältnis, das der Mensch durch ihn zu Gott haben kann.*<sup>61</sup>

Fast wörtlich hat Guardini diese schon in der Frühzeit seines Schaffens gefundene Antwort in seinem Pascal-Buch wiederholt; dort lautet sie: *Was christliche Lehre ist, bleibt christlich nur, solange sie gleichsam aus Jesu Mund vernommen wird; solange sie lebendig aus ihm, aus seinem Sein und Tun verstanden wird. Es gibt kein von ihm abtrennbares – ich unterstreiche: von ihm abtrennbares, in einem freischwebenden Begriffssystem auszudrückendes »Wesen des Christentums«. Das Wesen des Christentums ist Er. Das, was Er ist; das, woraus Er kommt und wohin Er geht; das, was in Ihm und um Ihn her lebt – lebendig vernommen aus Seinem Munde, abgelesen von Seinem Antlitz.*<sup>62</sup>

Wenn man sich vergegenwärtigt, daß die beiden Auskünfte nur wenige Jahre auseinanderliegen, könnte man sich die Entstehung des Gedankens auch leicht in der umgekehrten Konsekution vorstellen. Dann läge in dieser fast wörtlich wiederholten Auskunft jene »Lesart« des Christentums vor, zu der er gelangte, indem er sich der erfragten »Sache« durch das Medium der lebendigen Gestalt *Pascals* annäherte. Und unter der Berücksichtigung dieses Mediums wäre es dann besonders einleuchtend, daß er sich vom Wesen des Christentums so »angeblickt« fühlte, daß er es nur aus der Identität mit der Person seines Stifters begreifen konnte. Doch wie es sich damit auch verhält: auf jeden Fall gelang Guardini damit eine Umschreibung der christlichen Grundkategorie, die auf sein theologisches Umfeld derart irritierend gewirkt haben muß, daß sie bis zur Stunde lediglich von *Balthasar* aufgenommen – und fortgebildet – wurde.<sup>63</sup> Danach bildet Jesus nicht nur die große Zäsur in der Heilsgeschichte, sondern nicht weniger auch eine Wende in der Geistesgeschichte, da fortan die philosophische Reduktion des Konkreten auf das Allgemeine insofern suspendiert wurde, als er, der in konkreter Geschichtlichkeit Existierende, den Inbegriff universaler Heilswahrheit bildet. Damit kommt Guardini einem Ansinnen nach, das bereits von den paulinischen und johanneischen Schriften ausgeht, in vollem Bewußtsein vor ihm jedoch nur von Origenes, der Jesus den »Auto-Logos«, die »Auto-Sophia« und die »Auto-Basileia« nannte. Freilich beließ er es bei der Formulierung des Prinzips. Daß er es nicht auch in die denkerische Praxis jener »konkreten Vernunft« umsetzte, von der er in seiner Gegensatzschrift gesprochen hatte, durfte sich aus dem heteronomen Zug seiner Christologie erklären, der ebenso im Titel seines Jesusbuchs »Der Herr« zum Vorschein kommt wie in seiner Scheu, von einem »Glauben Jesu« zu sprechen. So blieb er auch hier unter der von ihm selbst aufgestoßenen Tür stehen.

Ähnliches gilt für den – nach *Balthasar* – aus der kusanischen Tradition übernommenen Gedanken, daß auf Gott, wie sich Guardini ausdrückt, die »Kategorie des Andererseins ... ebensowenig angewendet werden kann wie die des

Gleicherseins«, weil die Absolutheit des Göttlichen jede gleichsinnige Entgegensetzung ausschließt.<sup>64</sup> Zwar zieht Guardini daraus bewußt soziologische Konsequenzen, wenn er in seiner Gegensatzschrift betont, daß das Individuum bei aller Eigenständigkeit zugleich »als Glied in einer Gemeinschaftsordnung steht, mit der es durch Gegensatzbindungen verknüpft ist«, doch wendet er seine Einsicht nicht auch auf seine Gegensatzlehre an.<sup>65</sup> Denn in diesem Fall hätte sich für ihn die Konsequenz ergeben, die »Gegensätzlichkeit« der von ihm ausgemachten Gegensätze im Maß der Annäherung an das Göttlich-Eine in abnehmender Spannungsbreite zu denken, so daß sich über den Bereich der polaren Sinnbestimmungen eine Spitzengruppe von obersten Ideen abgehoben hätte, zu der sich keine adäquaten Gegensätze denken ließen. Zwar wurde dieses Problem von der klassischen Metaphysik nur in seiner moralischen Dimension durchreflektiert, und dies mit dem Ergebnis, daß das Böse nicht als Gegensatz, sondern lediglich als Privation des Guten gedacht werden kann. Gleiches muß dann aber auch von der Wahrheit gelten, zu der der Irrtum keinen Gegensatz, sondern allenfalls eine defizitäre Zerrform bildet. Und daß das Häßliche keinen Gegensatz zum Schönen darstellt, lehrt schon ein Blick in den Wandel der ästhetischen Urteile: Was gestern noch als Beleidigung des künstlerischen Geschmacks gegolten hat, erscheint heute als hochdotierte Bereicherung der Ausdrucksmöglichkeit. Vor allem aber hätte diese »pyramidale« Anordnung der Gegensatzfelder den Gemeinschaftstheoretiker Guardini, der sich gelegentlich bitter über die Ignorierung seiner politischen Anregungen beklagte, dazu führen können, den an der Schnittstelle zwischen den reinen Geltungen und den weltorientierten Ideen angesiedelten Begriff des Friedens in seiner Alternativlosigkeit zu erfassen und das Begriffspaar »Krieg und Frieden« als die Ausgeburt einer verhängnisvollen Leichtfertigkeit zu entlarven. Daß er sich zu diesem Gedanken nicht zu erheben vermochte, hängt aber sicher nicht nur mit der unterlassenen Verknüpfung der beiden kusanischen Prinzipien, sondern auch mit seinem gebrochenen Verhältnis zur Neuzeit zusammen, die ihn, dem verhängnisvollen Autonomieprinzip verhaftet, fast unausweichlich in katastrophale Verstrickungen hineintreiben mußte.<sup>66</sup> Vermutlich hängt die angesprochene Unterlassung sogar mit seiner intuitiven Denkweise zusammen; denn diese ist unmittelbarer noch als die begriffliche dem Wesensdenken zugeordnet, von dem schon *Hegel* klarstellte, daß es nach rückwärts gerichtet und dem »Gewesenen« zugeordnet ist.<sup>67</sup> Damit ist im Grunde aber nur gesagt, daß auch das Denken Guardinis, so sehr es sich der ganzen Wahrheit verpflichtet wußte, der Perspektivität der endlichen Vernunft unterlag. Ihr aber vermochte sich noch keine Gestalt der Geistesgeschichte zu entwinden; vielmehr gehört es zur Tragik jener, die das Wahrheitsganze in den Griff zu bringen suchten, daß sie die Begrenztheit der

menschlichen Vernunft besonders deutlich zu spüren bekamen. Seine Größe bewies das menschliche Denken aber noch stets darin, daß es im Bewußtsein seiner Perspektivität den Blick auf das Ganze richtete; und darum war gerade auch Guardini lebenslang bemüht.

### Anmerkungen

- <sup>1</sup> GUARDINI: *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984, Seite 27.
- <sup>2</sup> BALTHASAR: *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, München 1970, Seite 12.
- <sup>3</sup> A.a.O., Seite 11 f.
- <sup>4</sup> GUARDINI: *Briefe vom Comer See*, Mainz 1953, Seite 24.
- <sup>5</sup> A.a.O., Seite 27, 30.
- <sup>6</sup> A.a.O., Seite 29.
- <sup>7</sup> Ebd.
- <sup>8</sup> GUARDINI: *Vom Geist der Liturgie*. Nachwort von HANS MAIER, Freiburg/Br. 1983, Seite 130.
- <sup>9</sup> A.a.O., Seite 131.
- <sup>10</sup> A.a.O., Seite 132 f.
- <sup>11</sup> GERL: *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*, Mainz 1985, Seite 146 f.
- <sup>12</sup> Nach GERL, a.a.O., Seite 147.
- <sup>13</sup> GUARDINI: *Vom Sinn des Gehorchens*, in: *Auf dem Wege*, Mainz 1923, Seite 20.
- <sup>14</sup> GUARDINI: *Vom Geist der Liturgie*, Seite 141; ähnliche Wendungen gebraucht Guardini, wenn er bei der Beschreibung der paulinischen Christus-Mystik betont, daß in der durch sie gestifteten Lebenssphäre der »Zwang des Leistenmüssens und der Krampf des Leistenwollens verschwinden«: Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments, Würzburg 1940, Seite 72.
- <sup>15</sup> GUARDINI: *Berichte über mein Leben*, Seite 114 f.
- <sup>16</sup> Näheres dazu bei GERL: *Romano Guardini*, Seite 250–259.
- <sup>17</sup> GERL, a.a.O., Seite 251 f.; danach trug sich GUARDINI zwanzig Jahre hindurch mit dem Gedanken einer Neuausgabe, da er erst in der nachkonziliaren Ära die Zeit für seine Gegensatzlehre gekommen sah.
- <sup>18</sup> Tagebuchaufzeichnungen vom 20. Januar 1964; *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, Paderborn 1980, Seite 133.
- <sup>19</sup> GERL, a.a.O., Seite 252.
- <sup>20</sup> GERL, a.a.O., Seite 256.
- <sup>21</sup> GERL, a.a.O., Seite 257.
- <sup>22</sup> GUARDINI: *Der Gegensatz*, Seite 83 f.
- <sup>23</sup> A.a.O., Seite 129.
- <sup>24</sup> SEITERICH: *Die logische Struktur des Typusbegriffes bei William Stern, Eduard Spranger und Max Weber*, Freiburg/Br. 1930, Seite 72 f.
- <sup>25</sup> GUARDINI: *Der Gegensatz*, Seite 104.
- <sup>26</sup> A.a.O., Seite 145 f.
- <sup>27</sup> A.a.O., Seite 146, 152, 191.
- <sup>28</sup> Da GUARDINI seine Beeinflussung durch das kusanische Denken ebenso wenig wie andere von ihm aufgenommene Anregungen deutlich machte, bleibt es in diesem Zusammenhang ohne Belang, daß NIKOLAUS VON KUES die Idee von der Koinzidenz der Gegensätze nach Art einer Selbstkorrektur später als eine letzte gedankliche Vorform vom Gottesbegriff selbst unterschied.
- <sup>29</sup> GUARDINI: *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1940, Seite 24; auf den Zusammenhang mit der kusanischen Denkwelt verwies besonders BALTHASAR: *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Seite 32, 51.
- <sup>30</sup> GUARDINI: *Der Gegensatz*, Seite 140.
- <sup>31</sup> A.a.O., Seite 18.

- <sup>32</sup> A. a. O., Seite 18 f.
- <sup>33</sup> A. a. O., Seite 203.
- <sup>34</sup> A. a. O., Seite 204.
- <sup>35</sup> Nach *Angefochtene Zuversicht*. Romano Guardini Lesebuch, Mainz 1985, Seite 16.
- <sup>36</sup> Daß unter diesem Gesichtspunkt vor allem die nachgelassene »Existenz des Christen« (von 1976) gewürdigt werden muß, betont meine Schrift *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis*, Paderborn 1979, Seite 146 f.
- <sup>37</sup> Als beliebig herausgegriffenes Beispiel kann der Satz aus *Welt und Person* (Würzburg 1940, Seite 56) gelten: »Die Welthaftigkeit des Seienden kann nach verschiedenem Schema gesehen werden.«
- <sup>38</sup> GUARDINI: *Der Gegensatz*, Seite 15.
- <sup>39</sup> So GUARDINI in dem Sammelband *Unsere geschichtliche Zukunft* (Würzburg 1953) in seiner Antwort auf den Diskussionsbeitrag GERHARD KRÜGERS (101).
- <sup>40</sup> An dieser Stelle kommt es zu einer wenigstens flüchtigen Berührung mit der von FRANZ ROSENZWEIG geübten insistierten Kritik des philosophischen Staunens in seinem nachgelassenen *Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand* (Düsseldorf 1964); dazu die Ausführungen meiner demnächst erscheinenden Studie *Theologie als Therapie* (Heidelberg 1985).
- <sup>41</sup> Dazu der Abschnitt »Die Antwort des Erziehers« in meiner Schrift *Wer war Romano Guardini?* (Augsburg 1985).
- <sup>42</sup> BALTHASAR: *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Seite 33.
- <sup>43</sup> A. a. O., Seite 53.
- <sup>44</sup> Ebd. Nicht zuletzt konnte Balthasar diesen Tatbestand so sensibel umschreiben, weil er sich gerade darin von GUARDINI signifikant unterscheidet. Denn so sehr er mit diesem den intuitiven Ansatz und das interpretatorische Interesse teilt, gehen bei ihm die gedeuteten Gestalten doch eher nach Art von zusätzlichen Lichtern, nicht aber, wie er es bei Guardini feststellt, »dialogisch« in die eigene Konzeption ein.
- <sup>45</sup> Dazu meine Beiträge *Intuition und Innovation. Zur Bedeutung der religiösen Intuition für den theologischen Erkenntnisfortschritt und Begriff und Ekstase. Vom mystischen Grund der Erkenntnis*. in: Münchener Theologische Zeitschrift 32 (1981), Seite 169–193 und 35 (1984), Seite 182–200.
- <sup>46</sup> GUARDINI: *Vision und Dichtung. Der Charakter von Dantes göttlicher Komödie*, Tübingen und Stuttgart 1946.
- <sup>47</sup> A. a. O., Seite 27 f.
- <sup>48</sup> GUARDINI: *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie*. München 1951, Seite 107.
- <sup>49</sup> GUARDINI: *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Der innere Vorgang in seinen Bekenntnissen*. Leipzig 1935, Seite 291–294.
- <sup>50</sup> GUARDINI: *Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal*, Leipzig 1935, Seite 25–59; 96–106.
- <sup>51</sup> WUCHERER-HULDENFELD: *Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis in ihren Grundlagen und Folgerungen*, Wien 1968, Seite 175 f.
- <sup>52</sup> MAHR: *Romano Guardini*, Berlin 1976, Seite 57 ff.
- <sup>53</sup> GUARDINI: *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Leipzig 1939, Seite 13 ff. Im Zug der einleitenden Vorbemerkungen nennt Guardini HÖLDERLIN auch das Paradigma eines »zum religiösen Dienst gerufenen« Sehers, »in dessen Inneren die Berührung geschieht, die Vision aufsteigt und der Auftrag zur Botschaft gegeben wird«, und der deshalb nicht nur mit seinem Wort, sondern auch mit seinem lebenden Beweis dafür erbringt, »daß er als Seher schaut und redet« (a. a. O., Seite 12).
- <sup>54</sup> GUARDINI: *Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus*, Seite 128.
- <sup>55</sup> GUARDINI: *Christliches Bewußtsein*, Seite 255 f.
- <sup>56</sup> Näheres dazu in meiner Schrift *Glaube nur! Gott verstehen lernen*, Freiburg/Br. 1980, Seite 65–76.
- <sup>57</sup> GUARDINI: *Die Existenz des Christen*, Paderborn 1976, Seite 453 f.
- <sup>58</sup> GERL: *Romano Guardini*, Seite 338.
- <sup>59</sup> Über seine geistig-religiöse Entwicklung gibt GUARDINI in seinen autobiographischen Skizzen ausführlich Rechenschaft: *Berichte über mein Leben*, Seite 25–28; 65–73.
- <sup>60</sup> GUARDINI: *Religion und Offenbarung I*, Würzburg 1958, Seite 19 f.
- <sup>61</sup> GUARDINI: *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1958, Seite 81 f.
- <sup>62</sup> GUARDINI: *Christliches Bewußtsein*, Seite 53 f.
- <sup>63</sup> Aufgenommen wurde sie von BALTHASAR in seiner Skizze *Theologie der Geschichte* (von 1950), fortgebildet in seiner geschichtstheologischen Abhandlung *Das Ganze im Fragment* (von 1963).
- <sup>64</sup> Dazu nochmals die Ausführungen Seite 10.
- <sup>65</sup> Dazu nochmals das Zitat Seite 11.
- <sup>66</sup> Zwar betont GUARDINI in seinen autobiographischen Skizzen, daß er »kein Mann des Erinnerens« sei, weil für ihn die Zukunft immer wichtiger gewesen sei als die Vergangenheit; doch kann diese Äußerung schwerlich für sein Gesamtverhältnis zur Wirklichkeit und zur Geschichte gelten: *Berichte über mein Leben*, Seite 16.
- <sup>67</sup> Insofern ist Guardini von der im Anschluß an Hegel vorgetragenen Kritik des Wesensdenkens durch FRANZ ROSENZWEIG mitbetroffen; dazu die Ausführungen meiner demnächst erscheinenden Untersuchung *Theologie als Therapie*.