

Eugen Biser

Interpretation und Veränderung

Versuch einer Guardini-Retrospektive aus Anlaß des zehnten Todestags

Für die Festschrift, die zum 80. Geburtstag Romano Guardinis erschien, wählten die Herausgeber als Titel, der die denkerische Leistung des Geehrten hervorheben sollte: „Interpretation der Welt“¹. Damit brachten sie ihn nicht nur, vermutlich unbeabsichtigt, in einen denkwürdigen Zusammenhang, sondern auch jeden Versuch, ihn und sein Werk zu würdigen, in einen erheblichen Zugzwang. Denn wer von Interpretation spricht, setzt sich seit der von Marx geübten Feuerbach-Kritik der Frage aus, ob er „nur“ interpretiert und im übrigen alles beim alten gelassen habe, oder ob von ihm auch Anstöße zur Veränderung der interpretierten Welt ausgingen.

Im Licht heutiger Interpretationstheorien spaltet sich diese Frage nochmals in zwei weiterführende Teilfragen auf: Stand der zur „Weltveränderung“ geleistete Beitrag, falls es ihn gab, im Zusammenhang mit der interpretatorischen Arbeit, oder „ergab“ er sich unabhängig von ihr? Ging hier ein Gestalter, unabhängig von seinem Theorieentwurf, ans Werk, oder war sein Lebens- und Weltverständnis „operational“ angelegt, so daß es von sich aus auf die Veränderung des Bestehenden drängte? Und wie verstand sich – immer noch angenommen, daß er tatsächlich vorlag – dieser Veränderungswille? War es ihm überhaupt darum zu tun, Ansatzstellen zur aktiven Strukturveränderung ausfindig zu machen, oder nicht vielmehr darum, drohende Veränderungen durch entschlossenes Ausharren und Standhalten zu verhindern?

So wenig diese Fragen dem Guardini-Bild entsprechen, das sich nach seinem Tod aus der Resonanz der Verehrung erhob, eröffnen sie doch eine Perspektive, die seine Gestalt plastischer hervortreten lassen dürfte, als es der Eindimensionalität einer rein affirmativen „Nachzeichnung“ jemals gelingen kann.

Verfall der Aura

Das Dezennium, das seit Guardinis Tod am ersten Oktober des Jahres der Studentenrevolte (1968) verging, rückte seine Gestalt in eine weitere Ferne, als es dem zeitlichen Abstand allein entsprach. So sehr diese Distanz die hermeneutische Ausgangsposition verbessert, besagt sie doch zugleich, daß Guar-

dinis Wirkungsgeschichte mit der bestürzenden Tatsache eines jäh einsetzenden Bedeutungs- und Effizienzverlustes begann, die seine Bewunderer um so härter treffen mußte, als sich die Strahlkraft der Persönlichkeit bis ins hohe Alter fast unvermindert erhalten hatte. Nur ein allzu beredtes Symptom sei im Zusammenhang damit vermerkt. Die Porträtfolge, mit welcher die kurz nach Guardinis Tod im Herder-Verlag (1970) erschienene „Bilanz der Theologie“ schloß, rechnete zwar von katholischen Autoren Chenu, Balthasar, Rahner, Congar und Lubac zu den „bahnbrechenden Theologen“; doch verweigerte sie Guardini ebenso wie Karl Adam einen Platz in der von ihr errichteten Walhalla. Daß dieser Ausschluß zudem fast widerspruchsfrei hingenommen wurde, läßt sich nur damit erklären, daß Guardini unter dem Schutzschild der ihm von seinem Freundes- und Schülerkreis bewahrten Verehrung das erlitten hatte, was Walter Benjamin im Blick auf den Dignitätsverlust des reproduzierten Kunstwerks den „Verfall der Aura“ nannte.

Fiel damit der Schatten, der vor ihm schon die Lebensleistung Peter Wusts, Karl Adams, Gertrud von le Forts und Reinhold Schneiders – um nur diese wenigen zu nennen – verdunkelt hatte, nun auch auf ihn? Oder „büßte“ er mit diesem unerwarteten Wirkungsverlust für die Woge der Zustimmung und Anhänglichkeit, die ihn lebenslang getragen hatte? Oder lagen die Ursachen tiefer: Hatte er sich unter dem Anschein fortwährender Aktualität doch selbst überlebt? Hatte die gewandelte Zeit, die wie nur je eine Spätzeit die Demontage der Werte und Ideale betrieb, einfach keinen Raum mehr für derart expansive Gestalten, die wie die seine nur in dem von Vorbildhaftigkeit und Verehrung ausgemessenen Kraftfeld bestehen können? Oder hing der akute Wirkungsverlust Guardinis mit der Ausgangsfrage zusammen: Hatte er, überwiegend der Aufgabe der Interpretation verschrieben, doch dem Willen zu aktueller Veränderung zu deutlich entsagt, um für eine Generation, die sie, frustriert und intolerant, als einziges Wahrheitskriterium gelten ließ, noch glaubhaft zu sein? Auch eine letzte Motivation ist nicht ausgeschlossen, die mit eben jener Sprache gegeben ist, die über Jahrzehnte hinweg Hörer wie Leser gleichermaßen in ihren Bann geschlagen hatte: Hatte sich zwischen die an Goethe und Rilke geschulte Ausdrucksweise Guardinis, deren Problematik er selbst mit aller Schärfe ausgearbeitet hatte², und die sozialkritisch getönte Sprache der überwiegend „linksorientierten“ Intelligenz eine Sprachschranke geschoben, die nun zum plötzlichen Kommunikationsabbruch führte? Vermutlich nennt jede dieser Fragen einen Faktor, der mitverursachend ins Spiel kommt.

Doch soviel an „Erklärungen“ aufgeboten werden mag, auch in ihrer Zusammenfassung können sie die Bestürzung angesichts des Erosionsprozesses nicht mildern, von dem, wenn überhaupt einer, dann Guardini ausgenommen schien. Denn wenn auch die Stimmen der Deuter und Dichter verhallten, so schien doch diejenige über den Generationenbruch hinweg hörbar zu bleiben, auf die

sich die religiöse Elite der Vorkriegszeit eingestimmt hatte, und die um so höhere Kompetenz zu besitzen schien, als diese Elite in Guardini nicht nur den bewunderten Deuter des Gottes- und Weltgeheimnisses, sondern das sie bestimmende Vorbild, ihre Leitgestalt, gefunden hatte.

Lebens- und Denkform

Wenn man sich fragt, welcher Umstand Guardini zu diesem hohen Stellenwert in dem von ihm geprägten Umfeld werden ließ, wird man vor allem mit dem Hinweis auf die spiegelbildliche Entsprechung von Lebens- und Denkform antworten müssen. Nicht als könne er der Kategorie der „Existenzdenker“ zugeschlagen werden, deren Denken in der Auslegung ihres Lebens und deren Existenz in der Gegenprobe zu ihrem Denken besteht. Zwar haben ihn Vertreter dieser Kategorie wie Sokrates, Pascal, Kierkegaard und Nietzsche fasziniert und zu immer neuen Deutungsversuchen gereizt; und die Thematik der Existenzdeutung blieb bis in die nachgelassene „Existenz des Christen“ (von 1976, hrsg. v. J. Spörl) hinein eines seiner Vorzugsthemen. Doch interpretierte er in ihnen das, was er selbst allenfalls in spiegelbildlicher Entsprechung – und Brechung – war. Denn während sein Denken auf eine von manchen als übersensibel empfundene Weise einfühlsam, nachsinnend und auslegend blieb, wirkte seine Lebensgestalt geformt und ausgearbeitet, dies jedoch in spontaner Wechselwirkung mit jenen, auf die sie einen prägenden, bildenden und bestimmenden Einfluß ausübte.

Dennoch: die Denkstruktur war um ebenso viel „dialogischer“, wie die Lebensgestalt „streng“ und geschlossen erschien. Bis in die Gesichtszüge hinein war der geradezu „danteske“ Zuschnitt der Persönlichkeit zu registrieren. Anzumerken war Guardini freilich auch, daß es nicht nur das klassische Ideal des „gestalteten Reichtums“ war, dem er dieses Profil verdankte. Zu einem Teil – wer vermag zu sagen, zu einem wie großen Teil? – war diese Prägung vielmehr auch Schutzschild, Abschirmung und – Maske, hinter der sich verheimlichtes Leid, bestandener und unausgestandener Kampf verbargen. Erst spät, in dem von Felix Messerschmid veröffentlichten Briefwechsel mit Reinhold Schneider, der bezeichnenderweise nur in einem Antwortschreiben Schneiders erhalten blieb³, und in einigen – in der Aussage schon halb zurückgenommen – Äußerungen der „Theologischen Briefe an einen Freund“ (von 1976), gestand Guardini etwas von diesen Kämpfen und Leiden ein.

Sicher tut man Guardini vordergründig Unrecht, wenn man ihm mit Hans Urs von Balthasar vorwirft, daß er aus der bürgerlichen Welt „nicht entschlossen genug herausgetreten sei“ und der „Not der menschlichen Massen“ nicht offen genug ins Gesicht geschaut habe⁴. Denn Guardini hatte einen anderen

„Klassenkampf“ zu bestehen, der ihm durch die in der Distanz der Verehrung verharrende – und gehaltene – Hörer- und Lesergemeinde auferlegt war; ein Kampf, der zwischen den Fronten „Rollenkonflikt“ und „Beanspruchung“ ausgetragen werden mußte. Dabei brachte der Rollenkonflikt die ungleich größere Belastung mit sich. Denn der zur Autarkie neigenden Natur Guardinis entsprach es zweifellos nur partiell, anhaltend im Blick- und Kraftfeld der Verehrung zu stehen, mit der Aura der Vorbildlichkeit umgeben, zur Leitgestalt stilisiert zu sein. Was ihm dieses Wechselverhältnis auf der einen Seite an Bestätigung und Sicherheit gab, nahm es ihm auf der anderen Seite durch den Entzug jener Atmosphäre, deren es zur Ausarbeitung eines geschlossenen Lebenswerks bedurft hätte.

Die Spuren dieses Entzugs treten deshalb, wie Balthasar mit Nachdruck hervorhob, gerade in der Gestalt des Werks unübersehbar hervor. In seiner aus Anlaß des 70. Geburtstags verfaßten Rückschau auf die eigene Schriftstellerei gab sich Guardini darüber, halb apologetisch, halb bekümmert, selbst Rechenschaft⁵. Fast alle seine Schriften, so gesteht er hier, seien Gelegenheitsschriften gewesen: Aussagen, die aus dem Lebenszusammenhang heraus zur Sprache drängten und als solche angesehen werden sollten. Mit diesem Eingeständnis vollzieht er eine unwillkürliche Annäherung an Nietzsche, dem es ebenfalls, wenngleich aus andern Gründen, versagt blieb, das systematische Hauptwerk, das ihm als Krönung seines Schaffens vorschwebte, auszuarbeiten.

Umgekehrt stellt die Affinität zu Nietzsche vor die Frage, ob es wirklich nur die seelsorgerlich-pädagogische Beanspruchung war, die Guardini diesen Verzicht abnötigte. Trug seine Daseinsinterpretation überhaupt so weit, daß sich nach ihrem Entwurf unter günstigeren Bedingungen ein derartiges Werk hätte erstellen lassen? Nur fragend wird man an dieses vielleicht subtilste Gestalt- und Schaffensproblem rühren können. Und nur zögernd wird man – jedoch in Übereinkunft mit Guardinis Daseinsverständnis – darauf hinweisen dürfen, daß sich äußere Nötigungen in der Regel innerer Schwächen bemächtigen und dabei tiefer liegende Strukturbrüche zum Vorschein bringen. Bekundete sich in Guardinis auffälliger Faszination durch so offensichtlich Gebrochene wie Pascal, Hölderlin, Kierkegaard und Dostojewskij womöglich eine strukturelle Verwandtschaft? Und lag dem vielsagenden Hinweis auf Rilkes Unvermögen zu personal gelebter Liebe am Ende das darin halb einbekannte Wissen um die eigene Begrenzung zugrunde? Wäre dies zu vermuten, dann hätte Balthasars Vorwurf allerdings in einem letzten, tragischen Sinne recht.

Was die Frage der Zuordnung anlangt, so läßt sich die Denkform Guardinis bei aller Bewunderung, die er der platonischen Wahrheitsschau entgegenbrachte, doch weit überzeugender von Augustinus als von Platon herleiten. Denn mit Platon teilte er zwar die Überzeugung vom Primat der intuitiven Wahrheitsfindung; die spezifisch augustinische Prägung seines Denkens ergab sich jedoch

dadurch, daß er es bei der Wahrnehmung der den Dingen und Ereignissen zugrunde liegenden Wesens- und Sinngestalt nicht beließ, sondern auf die Einbeziehung des schauenden Subjekts in den mit den Sachverhalten aufgenommenen „Dialog“ eines erblickenden Betroffenseins insistierte. Deshalb bleibt ein wesentlicher Zug seines Denkens so lange unerwähnt, als man nicht diese dialogische „Schließung“ des noetischen Chorismos mitberücksichtigt. Die intuitive Schau trennt, um den Sachverhalt möglichst scharf und plastisch in den Blick zu bringen; doch verbindet der aus dem Wissen um die Unteilbarkeit des zugleich objektiven und subjektiven Wahrheitsganzen entspringende Dialog alsbald wieder das, was die Intuition heuristisch getrennt hatte. In seinem aus Anlaß des 70. Geburtstags erstatteten Rechenschaftsbericht bemerkt Guardini in eben diesem Zusammenhang, daß die Welt zwar aus Dingen bestehe, diese Dinge aber für ihn „von Gott ins Sein geschriebene“ Worte seien, die es zu lesen gelte. Deshalb sei das Denken für ihn „ein inneres Sprechen“, und in diesem „Denk-Sprechen“ sei vom ersten Augenblick an auch bereits über die sprachliche Ausdrucksform entschieden⁶.

Die Orientierungshilfen

Von Max Scheler hatte Guardini einen Ratschlag erhalten, der ihm bis ins Alter unvergessen blieb: „Untersuchen Sie doch zum Beispiel die Romane von Dostojewskij und nehmen Sie von Ihrem christlichen Standpunkt her dazu Stellung, um so einerseits das betrachtete Werk, andererseits den Ausgangspunkt selbst zu erhellen.“ Und er fügt dieser Erinnerung hinzu, daß ihm durch die Befolgung dieses Ratschlags seine „Christliche Weltanschauungslehre“ zugewachsen sei. Damit gibt er zu verstehen, daß er zunächst mit Welt- und Lebensinterpretationen zu Rate ging, bevor er sich der Aufgabe der „Interpretation der Welt“ unmittelbar stellte. Als orientierende Gestalten nennt er eine Sequenz, die sich „von Platon über Dante und Pascal zu Hölderlin, Mörike und Rilke“ erstreckt⁷. Er hätte, um vollständig zu sein, noch die Namen von Sokrates, Augustinus, Kierkegaard und Dostojewskij hinzufügen müssen. Im interpretierenden Gespräch mit ihnen vollzieht sich seine „denkerische Einübung“.

Das zeigt sich schon daran, daß Guardini seine Interpretationen, wissenschaftlich gesehen, „aus dem Stand“ entwickelt. Im Vorwort zu seinem Hölderlin-Buch (von 1939) geht er sogar so weit, die Nichtbeachtung kompetenter Fachliteratur offen einzugestehen. Doch selbst auf die Gefahr hin, daß dieses Verfahren als anmaßend empfunden würde, sieht er keinen anderen Weg der Annäherung. Denn das Kunstwerk steht für ihn, wie Hermann Kunisch zeigte, primär nicht im Koordinatensystem der wissenschaftlich erforschbaren „Lebenswelt“, aus der es erwuchs, sondern in demjenigen von Wahr und Falsch, von Gut und Böse. Es deuten, heißt für ihn darum primär, sich seinem Anruf stellen,

wie ihn Rilke, paradigmatisch für den Umgang mit der Kunstschöpfung überhaupt, beim Anblick eines archaischen Apoll-Torsos vernahm: „Du mußt dein Leben ändern“. Diesem Anruf entgegnet die Frage des Interpreten, die sich demgemäß nicht bei Fragen der ästhetischen Gestaltung aufhält, sondern zu dem vordringt, was das Kunstwerk zur Klärung der menschlichen Sinnfrage beiträgt.

Der Einstieg beim Kunstwerk bleibt für Guardinis hermeneutische Theorie und Praxis bestimmend. Auch dort, wo er sich, wie in der Bilder- und Gedankenfolge „In Spiegel und Gleichnis“ (von 1932) mit Gärten („Sie sind schön, aber man kann sich in ihnen nicht gehen lassen“), Blüten („groß wie zwei geöffnete Hände; mit schweren, einfach geformten Blättern“) und Bäumen (die aus kreatürlicher „Scham“ ihre Lebendigkeit nur mittelbar, an ihrer Bewegung durch die sie umgebende Luft zu erkennen geben) sensibel und gedankenvoll befaßt, gehört das primäre Interesse der Form als der Schnittstelle von Natur und Geist, gestalteter Gegenständlichkeit und gestaltender Subjektivität. In der Ausleuchtung des Wirklichkeitsbezugs geht keine Interpretation so weit wie das Hölderlin-Buch, in der Ausarbeitung des Subjektbezugs leistet keine mehr als das Augustinus-Buch („Die Bekehrung des Aurelius Augustinus“), das vier Jahre zuvor (1935) den inneren Vorgang in den Bekenntnissen nachgezeichnet hatte. Denn hier, in der künstlerisch-konfessorischen Dokumentation von Augustins Bekehrungserlebnis, wird die Präsenz des sich in seinem Werk Aussagenden thematisch, oder, mit Guardinis „Bemerkungen über Sinn und Weise des Interpretierens“ gesprochen, das personale Wort, der Logos, im Grund des Zeugnisses hörbar.

Die Weltgestalt

Wie das Wort von der „Interpretation der Welt“ zu verstehen gibt, ging es Guardini – gleichviel, ob man ihm die Qualifikation des Philosophen zugestehen will oder nicht – um eine Deutung der Welt im ganzen. Vorzüglichstes Dokument dessen ist die unmittelbar nach dem Hölderlin-Buch erschienene Studie „Welt und Person“ (von 1940), die durch die Untersuchung „Der Gegensatz“ (von 1925) vorbereitet und in der Schrift „Freiheit, Gnade, Schicksal“ (von 1948) fortgeführt wurde, und die schon im Untertitel zu verstehen gibt, daß ihr Autor die Interpretation der Welt nicht als Selbstzweck betrieb, sondern im Sinn einer „Ortsbestimmung“, die, mit Scheler gesprochen, der „Stellung des Menschen im Kosmos“ galt.

Die Nähe zum Hölderlin-Buch ist nicht zufällig. Was sich Guardini dort durch die Versenkung in ein aus mythischen Erinnerungen aufsteigendes Weltbild zeigte, münzt er hier für eine Gesamtschau der Weltwirklichkeit aus, die

bei allem Willen zur Versachlichung die dichterisch-intuitive Herkunft nicht verheimlichen kann. Das kommt vor allem dort zum Vorschein, wo die mit dem „Oben und Innen“ gegebenen „Pole des Daseinsraumes“ ausgemessen werden. In diese Ausführungen ging viel von der frühen Analyse der Kategorie des Gegensatzes ein; gegenüber der „härteren“ Frühschrift wirkt die Aussage jetzt jedoch verhaltener, gedämpfter, auch „gerundeter“, ganz so, als wirke sich das dichterische Medium vom Hölderlin-Buch her auf die Konturzeichnung der Weltgestalt aus. Unmittelbarer noch ergibt sich diese „Milderung“ jedoch aus dem Umstand, daß die Welt hier in der Tradition der Mikrokosmos-Idee als eine Art kosmische Selbstdarstellung des Menschen gesehen und fortwährend auf dessen Daseinsstrukturen zurückbezogen wird. In ihm spielt sich deshalb, wie die der Thementrilogie „Freiheit, Gnade, Schicksal“ gewidmete Fortführung deutlich macht, das Drama der – ontologisch motivierten – Gegensätze ab.

Mit der Ausleuchtung der menschlichen Daseinsdimensionen gewinnt Guardini dann auch die Möglichkeit, die in ihren Gegensätzen aufgerissene Welt durch die Einführung des Vorsehungsgedankens mit sich selbst wieder zu versöhnen, bevor die Gegensätze, wie dies dann in den letzten Selbstzeugnissen geschieht, in unüberbrückbare Antinomien auseinanderbrechen. Auch sonst, wie vor allem bei der Einführung des Autoritätsmotivs, verrät sich die Tendenz, den Ausbruch der Gegensätze abzublocken, bevor sie sich zu unlösbaren Aporien verschärfen. Nicht zuletzt trägt auch die ebenso plastische wie schmiegsame Sprache dazu bei, bei aller Betonung der Differenzen zuletzt doch ein harmonisch geschlossenes Gesamtbild entstehen zu lassen.

Die lichte Mitte

Die Welt ist für Guardini vor allem aber der „Ort“, an welchem der Mensch von dem sich offenbarenden Gott eingeholt und dadurch zu sich selbst gebracht wird. Er begreift den Sinn der Offenbarung somit primär in kosmologischen, nicht heilsgeschichtlichen Kategorien. Daß sich Gott dem Menschen erschließt, gibt seinem Dasein darum zunächst nicht einen neuen, den Gang seiner Lebensgeschichte bestimmenden Sinn; vielmehr verhilft es ihm zu einer neuen Orientierung, weil erst die Offenbarung die Daseinsdimensionen, Höhe und Tiefe der menschlichen Existenz, definitiv ausmißt. Das hängt grundlegend mit seinem christologischen Einstieg zusammen. Obwohl er „pädagogisch“ dafür plädiert, daß bei der Einarbeitung ins Neue Testament mit den Paulusbriefen der Anfang gemacht werden müsse, erfolgt seine eigene Annäherung doch unverkennbar auf dem durch das Johannesevangelium ausgelegten Weg.

Mit der Beredtheit eines Namens bestätigt das der Titel, unter dem er seine „Betrachtungen über die Person und das Leben Jesu Christi“ zusammenfaßte:

„Der Herr“ (von 1937). Damit entsprach er nicht nur dem auf hieratische Modelle ausgerichteten Kultstil der dreißiger Jahre und dem noch ungebrochenen Autoritätsbewußtsein seiner Hörergemeinde, sondern mehr noch der johanneischen Sicht des Christusgeheimnisses, die ihm in psychologischer Hinsicht nicht weniger als in theologischer entsprach. Akzentuiert wird diese Perspektive noch durch die entschiedene Verneinung einer jeden „Psychologie Jesu“, die erst im Spätwerk einer differenzierteren Beurteilung dieser Frage wich. Zwei Umstände kommen verschärfend zu dieser Überbetonung der christologischen Vertikale hinzu. Einmal das nahezu fundamentalistische Offenbarungsverständnis, das Offenbarung vielfach unreflektiert mit dem Schriftwort gleichsetzt, und dann das radikale Verdikt über die historisch-kritische Methode, die Guardini „bei aller Brauchbarkeit im einzelnen, widerspruchsvoll, unsicher, ja zerstörend“ erscheint⁸. Mit der einen wie mit der andern Vorentscheidung legt er sich in einer Weise auf den Schrifttext fest, daß ihm nur die Möglichkeit einer Auslegung auf dem Weg des von ihm selbst entwickelten Verfahrens bleibt.

Es gehört ebenso zur Größe wie zur Tragik von Guardinis theologischer Leistung, daß er aus dieser Zugangsproblematik zwar umfangreiche Konsequenzen zog, damit aber das anvisierte Ziel zuletzt doch nicht erreichte. Wie er wiederholt versicherte, verfaßte er seine Interpretationen zu Sokrates, Augustinus, Dante, Pascal und Dostojewskij nicht nur im thematischen Interesse, aber auch nicht nur in der Absicht, dadurch Orientierungshilfen für seine Weltinterpretation zu gewinnen, sondern vor allem zum Ziel einer kategorialen Einübung in die Aufgabe, die sich ihm mit der Gestalt Jesu stellte. So wenig ihm das Recht und die Ergiebigkeit dieses Vorgehens bestritten werden kann, läßt sich doch auch nicht übersehen, daß er in den „Vorarbeiten“ mehr erreichte als mit ihrer Anwendung auf das Hauptziel. Und ebensowenig kann man sich dem Eindruck entziehen, daß in einer dieser vorbereitenden Arbeiten, in dem „Christliches Bewußtsein“ betitelten Pascal-Buch (von 1935), die Gestalt Jesu, fast beiläufig, plastischer hervortritt als in dem thematischen Jesusbuch „Der Herr“.

Freilich bleibt auch ein anderer, positiver Eindruck haften: wie in keiner vergleichbaren Monographie erscheint Jesus hier, in der Deutung Guardinis, als die gestalthafte Mitte des christlichen Daseinsraums, als das Zentrum eines Kraftfelds, von dem her alles seine Ordnung, Bestimmung und Aufgabe empfängt. Dem hatte Guardini bei seiner Bestimmung des nach seinem „Wesen“ befragten Christentums vorgearbeitet. Schon in dem – von Hesse hochgerühmten – Pascal-Buch versichert er: „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 . . . , in einem freischwebenden Begriffssystem auszudrückendes ‚Wesen des Christentums‘. Das Wesen des Christentums ist Er.“⁹ Und in seiner dem

„Wesen des Christentums“ gewidmeten Reflexion (von 1938) schreibt er im vollen Bewußtsein, der philosophischen Vernunft damit ein „Paradox“ zuzumuten: „Die Person Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Einmaligkeit und ewigen Herrlichkeit ist selbst die Kategorie, welche Sein, Tun und Lehre des Christlichen bestimmt.“¹⁰

In den zunächst unter dem Titel „Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments“ erschienenen – fragmentarischen – „Epilegomena“ zum Jesusbuch (von 1940) entwickelt Guardini diesen Ansatz überdies zu einer Explikation des gläubigen „Inexistenz-Verhältnisses“, die mit ihrer Kategorienkritik (Unangemessenheit der Kategorie des „Anderen“ in bezug auf Jesus), ihrer theologischen Auswertung (Gott als der sich „im Vollzug dieses Verhältnisses“ bekundende) und praktischen Anwendung (Erlösung vom „Zwang des Leisten-müssens“ und vom „Krampf des Leisten-wollens“) ebenso aktuell auf den um das (indizierte) Buch „Der Christ als Christus“ von Karl Pelz entbrannten Streit einging, wie es seine Aktualität für die heutige Wiederentdeckung der christlichen Innerlichkeit behielt.

Nur eins geschieht, ungeachtet des Einstiegs bei Paulus und der Betonung der Inexistenz Jesu in den Seinen nicht: der Funke der Lebensübereignung springt nicht über. Noch in der Nähe des Nicht-Anderen wahrt Jesus die hoheitsvolle Distanz des „Herrn“, ist er Objekt des Glaubens, nicht Wegbereiter dazu, der die Glaubenslast mit auf sich nimmt und auf dem zur Mahlgemeinschaft mit ihm führenden Emmaus-Weg den Herzensbrand des Ergriffenseins durch ihn entfacht. So ist er die „lichte“ Mitte, auch im pejorativen Sinn des Ausdrucks. Daraus erklärt sich eine Verlagerung der Gewichte, die unwillkürlich an einen Vorgang in altchristlicher Zeit erinnert. Dort hatte der Verfasser des „Hirt des Hermas“ ein Bild der Kirche entworfen, das nach Art einer „Idiomenübertragung“ christologische Attribute an sich zog. Ein derartiger Idiomentausch lag durchaus im Zug der Zeit, den Guardini noch dadurch kraftvoll unterstrich, daß er in seiner Vortragsammlung „Vom Sinn der Kirche“ (von 1922) das Stichwort vom „Erwachen der Kirche in den Seelen“ ausgab, das wie kein anderes dazu angetan war, das nach dem Ersten Weltkrieg machtvoll aufbrechende Kirchenbewußtsein zu artikulieren.

Den tieferen Grund bildete jedoch Guardinis Christologie. Auch dort, wo ihm eine so plastische Vergegenwärtigung der Gestalt Jesu gelingt, wie in seiner Untersuchung über „Die Offenbarung“ (von 1940), bleibt die Vergegenwärtigung beherrscht von einer unterschwelligen Heteronomie, die sich aus der immer wieder geäußerten Befürchtung erklärt, das Verhältnis zu Christus könne sich zu dem einer „religiösen Angleichung“ an das zu andern Religionsstiftern und Heilsbringern verflachen. Demgegenüber sprechen die ekklesiologischen Vorträge die noch von keiner Identifikationskrise belastete Sprache eines kollektiven Zu-sich-selbst-Kommens, einer spontan erfahrenen Lebenseinheit. So wird

die Kirche zum umfassenden Glaubenssubjekt, in dem die vielen einzelnen ihre religiöse Identität gewinnen.

Ein anthropologisches, aus der Existenz Erfahrung Kierkegaards übernommenes Motiv kommt hinzu. Auch wenn Guardini erst spät im Stil von Kierkegaards „Wiederholung“ (von 1843) von der „Auflehnung dagegen, man selber sein zu müssen“ spricht und die „Annahme seiner selbst“ (1960) ausdrücklich zum Problem erhebt, läßt doch schon das Augustinus-Buch erkennen, wie prekär sich ihm die Frage der personalen Selbstfindung darstellt. Bedenkt man außerdem die starken Impulse, die ihm das noch ungebrochene Gemeinschaftserlebnis der Jugendbewegung vermittelte, so erschien er auf jede Weise dafür disponiert, in der Kirche den Raum wegfallender Entfremdung, spontaner Solidarisierung, geglückter Gleichzeitigkeit und der dadurch begünstigten Identifikation zu erblicken. Wenn er wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit auf die Unverzichtbarkeit der religiösen Erfahrung abhob, war es für ihn doch eine ausgemachte Sache, daß es sich dabei in erster Linie um kirchlich vermittelte Erfahrungswerte handelte.

Bestandene Geschichte

Um so erstaunlicher ist es, daß Guardini das gottgeschenkte Heil primär im Koordinatensystem des Kosmos und nicht im Horizont der Geschichte erblickt. Das wird schon durch die Chronologie der Werke verdeutlicht, unter denen die zeitkritischen „Das Ende der Neuzeit“ (von 1950) und „Die Macht“ (von 1952) erst in weitem Abstand den „weltorientierenden“ folgen. Das mag sowohl mit der – für einen katholischen Theologen seiner Zeit selbstverständlichen – Verhaftung im mittelalterlichen Seinsdenken als auch mit der konkreten Geschichtserfahrung zusammenhängen, die im Bund mit dem theoretischen Überbau des Historismus alle Positionen aus ihrer Verankerung zu reißen drohte; doch wie sich die Verursachung auch immer darstellt: zweifellos tritt die Geschichte, verglichen mit der Weltwirklichkeit, erst als nachgeordnetes Problemfeld in den Gesichtskreis Guardinis. Auch daher dürfte sich erklären, daß der kühnen Anfangsanalyse zusehends pessimistischere Prognosen folgten.

Wie sehr Guardini mit dieser kritisch-konstruktiven Zeitdiagnose einer verbreiteten Erwartung entsprach, zeigt die Tatsache, daß sie in deutlichem Unterschied zu seinen übrigen, fast durchweg nur verehrungsvoll hingenommenen Schriften, eine sich über Jahre hin erstreckende Diskussion auslöste, an der sich außer Clemens Münster und Walter Dirks auch der mit Guardini befreundete Philosoph Gerhard Krüger, kurz vor seinem tragischen Zusammenbruch, beteiligte¹¹. Sie stellte ebenso Guardinis zentrale Unterscheidung von Person und Persönlichkeit in Frage (Münster), wie sie die Unausgeglichenheit von Platonis-

mus und Geschichtsdenken zum Vorschein brachte (Krüger); vor allem aber bezweifelte sie, wenngleich mit unterschiedlicher Betonung, die kühne These des Diagnostikers, daß die durch die Momente einer „nicht-natürlichen Natur“, einer „nicht-kulturellen Kultur“ und eines „nicht-humanen Menschseins“ charakterisierte Massengesellschaft die Chance einer neuen Profilierung des personalen Selbstseins bereithalte. Nur eine tiefe Verkenntung des Ausschließungsverhältnisses von Kollektiv und Person, so war aus den respektvollen Einwendungen herauszuhören, konnte zu einer derart utopischen Fehlprognose – Krüger sprach von einer „geradezu legendären Unwahrscheinlichkeit“ – führen.

Wenn die Diskussionsteilnehmer der Zeitdiagnose auch nur zögernd folgen, stimmen sie Guardinis religiöser Prognose dafür um so bereitwilliger zu. Das nimmt sich um so seltsamer aus, als man heute umgekehrt votieren und ihm eher in seiner Situationsbeschreibung als in seinem Bild von der künftigen Religiosität folgen möchte. Denn Guardini hat bei seiner Prognose ein eigentümlich skelettirtes, empiriearmes, auf Gehorsam, Disziplin und Treue, also auf Willensmomente gestütztes Konzept des religiösen Akts vor Augen. Sogar der Nicht-Glaubende muß aus dem „Nebel“ der säkularisierten Glaubensgehalte heraus. Erst recht muß der seiner „Weltgestalt“ entkleidete Glaube bereit sein, in „fruchtbarer Einsamkeit“ zu überdauern. Doch gerade so erlangt er eine vordem nie erreichte Reinheit und Kraft. Und so wird er, mit dem Schlüsselsatz der Ausführungen gesprochen, dann auch fähig, die mit der Zeit heraufbeschworene Gefahr „zu bestehen“¹².

Die Prognose wirkt eigentümlich dezisionistisch und hebt sich dadurch scharf von der gewohnten Verbindlichkeit der Struktur- und Sinnbestimmungen ab. Im Ganzen der Werkaussage gesehen bildet das nicht geradezu einen Bruch, wohl aber einen Akzent, der sich vorher nur weit milder ankündigte. Man wird sich schwerlich täuschen, wenn man diese unerwartete „Härtung“ der Aussage mit Guardinis Geschichtsverständnis in Zusammenhang bringt. Geschichte, wie sie sich heute ereignet und zu der akuten Zuspitzung der ins Inhumane treibenden Verhältnisse führt, ist für ihn – wie schon für Goethe – primär das Feld des sich bewährenden und in der Bewährung zu seiner höchsten Kraftentfaltung gelangenden Glaubens. Denn Glaube heißt für Guardini jetzt, an diesem Gegenpol des von ihm durchschrittenen Panoramas, soviel wie: die Geschichte bestehen. Schon im Dezisionismus dieser Bestimmung verrät sich, daß mit ihr eine an Kierkegaards „Wagnisglauben“ erinnernde Grenzposition bezogen ist. Mit der „Weltgestalt“ fällt auch der mögliche Begründungszusammenhang mit der philosophischen Gotteserkenntnis weg; und mit der Hervorkehrung der Autorität ist die Möglichkeit einer Glaubens-Hermeneutik vergeben. Eine Wende zeichnet sich ab, die mit jenen Erfahrungen des alternden Guardini zu tun hat, dem im Blick auf die unüberbrückbaren Gegensätze des Daseins die von ihm früher entwickelten Lösungsmodelle unglaublich wurden.

Statische Veränderung

Spätestens hier drängt sich die schon von Walter Dirks aufgeworfene Frage nach Guardinis Beitrag zur praktischen Weltveränderung auf. Kann bei ihm davon überhaupt die Rede sein? Muß am Ende nicht Balthasars Bemängelung der sozialkritischen Komponente dahin verschärft werden, daß selbst Guardinis Ethik zu individualistisch blieb und als solche nichts zur Beseitigung der gesellschaftlichen Unrechtsstrukturen beitrug? Wer so fragt – und argumentiert –, muß den Vorwurf hinnehmen, daß er Guardini aus der Perspektive der Folgezeit anstatt aus seiner geschichtlichen Situation beurteilt.

Lebensgeschichtlich gesehen aber war Guardini zentral mit dem totalitären System des Nationalsozialismus konfrontiert, das ihm dadurch, daß es ihn zum Schweigen verurteilte, zugleich den Stil der Auseinandersetzung mit ihm vorschrieb. Ihren literarischen Niederschlag fand diese in der schon während des Zweiten Weltkriegs verfaßten theologisch-politischen Besinnung „Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik“ (von 1946), die, in die Ausgangssituation zurückübersetzt, auf eine Demontage der politischen Führerfigur zugunsten des Heilbringers aus göttlicher Sendung hinarbeitet.

Darin kommt auch schon die „Methode“ des Kampfs zum Vorschein. Bei aller Sympathie, die Guardini den Protagonisten des offenen Widerstands entgegenbrachte, unterschied sich doch sein Weg von dem ihren. Indessen war sein Weg aktiver, als es zunächst den Anschein hat: aktiv freilich im Sinn des Paradoxes von der „statischen Veränderung“. Näherhin bestand die von ihm eingesetzte Aktivität darin, daß er im Gegenwind der Verhältnisse das blieb, was er war, und seine Rolle als Orientierungs- und Leitgestalt für die auf ihn Hinblickenden bewußt aufrechterhielt. So bildete er in der Zeit des überhandnehmenden „Führerkults“ eines der wenigen Gegengewichte, die wirklich zählten.

Um einer gerechten Beurteilung willen muß auch noch ein weiterer Umstand bedacht werden. Indem Guardini die von ihm unter ganz anderen Voraussetzungen übernommene Rolle in bewußtem Protest gegen die Zeitverhältnisse aufrechterhielt, begab er sich bewußt der Möglichkeit, sich den einem rapiden Wandel unterworfenen Verhältnissen so anzugestalten, wie es den Nachkriegsbedingungen optimal entsprochen hätte. Statt dessen überlebte er sich, härter ausgedrückt, mit vollem Einverständnis selbst, weil nur unter dieser Bedingung effektiver Widerstand gegen die Unmenschlichkeit geleistet werden konnte.

Wenn für diese Hypothese aufgrund der Unzugänglichkeit des Nachlasses auch jede Möglichkeit einer Verifizierung fehlt, spricht für sie doch um so bedrucker die Altersphysiognomie, die durch das Unvermögen zu dem geprägt ist, was vordem, solange es möglich war, nicht geleistet werden durfte. Bei anhaltendem, zeitweise sogar noch wachsendem Lehrerfolg sah sich Guardini innerlich vereinsamt, von metaphysischen Schauern ergriffen, vor unlösbare Fragen

gestellt. Seine Aktivität wandelte sich, wie es sich im Begriff von der „statischen Veränderung“ bereits ankündigte, immer mehr zur inneren Passion, die vom „chemisch reinen Schmerz“ seines Migräneleidens, das ihn schließlich zum Abbruch seiner Lehrtätigkeit zwang und sogar die schriftstellerische Arbeit verunmöglichte, beziehungsreich sekundierte wurde. Dennoch entbehrte dieser Umschlag – eine „Veränderung“ höheren Grades – nicht der inneren Logik und religiösen Konsequenz. Nicht umsonst hatte sich Guardini schon früh zu der Überzeugung bekannt, daß das Kreuz den Ernstfall der Liebe bilde.

Das geheime Erdbeben

Der Begriff der Veränderung ist, auf Guardini bezogen, so lange nicht voll ausgeleuchtet, als man ihn nicht auch rückbezüglich, als die von ihm selbst durchlebte Veränderung also, gesehen hat. Ihr Verlauf ist um so schwerer nachzuzeichnen, als Guardini die von ihr hinterlassenen Spuren bewußt verwischte. Wesentliches davon muß in den Briefwechsel mit Reinhold Schneider eingegangen sein, von dem sich, der Mitteilung Messerschmids zufolge, lediglich das Antwortschreiben Schneiders erhielt. Dort aber steht der Satz, der eine ganze Reihe von Selbstzeugnissen aufwiegt: „Ich werde nun Ihre Werke lesen, indem ich auf das geheime Erdbeben achte; Sie werden mir noch mehr zu sagen haben, da ich nun an dem Ringen mit antwortlosen Fragen Anteil haben darf.“ Im unmittelbaren Anschluß daran spricht Schneider, nicht weniger bezeichnend für seine Einschätzung Guardinis, davon, daß dieser sich aus seelsorgerisch-pädagogischen Rücksichten dazu bewegen ließ, seine „Tiefen zu verschweigen“.

Letztes Dokument dessen sind die aus dem Nachlaß herausgegebenen „Theologischen Briefe an einen Freund“ (von 1976), die sich bei aller Radikalität in einzelnen doch nicht zu jener Rückhaltlosigkeit durchringen, die der Untertitel „Einsichten an der Grenze des Lebens“ in Aussicht stellt. Dennoch lassen die verstreuten Hinweise keinen Zweifel daran, daß der späte Guardini von jenem Pascalschen Schauer ergriffen wurde, den er im zweiten Kapitel seines Pascal-Buchs so wortgewaltig beschworen hatte. Nur bezieht sich dieser Schauer, anders als bei Pascal, nicht auf das Schweigen der ewigen Räume, sondern auf das Verstummen der göttlichen Stimme; denn auch für Guardini war „die moderne Stunde“ – nicht anders als für Buber – „die Stunde der Unanschaulichkeit, der Unbegreiflichkeit, der Dunkelheit und der Finsternis Gottes“.

Keine Deutung vermag auszumachen, woraufhin sich der in eigener Veränderung begriffene Guardini bewegte. Nur die wachsende Distanz zu den Ausgangspositionen ist belegbar. Im ersten der an Josef Weiger gerichteten „Theologischen Briefe“ stellt er sich die Frage, die den vorzüglichsten Gegenstand seiner Interpretationskunst, die Welt, förmlich wegzuzehren droht: die Frage

nach der Möglichkeit endlichen Seins neben und außer dem in seiner Absolutheit gedachten Gott. Im Blick auf die ihn immer heftiger beschwerende „Erbarungslosigkeit des Daseins“ verfiel schließlich auch sein Wille zur Interpretation. Dennoch trieb ihn das wie eine Lähmung befallende Unvermögen zu deutender Bewältigung der Wirklichkeit nicht in Resignation; vielmehr erhob er sich, ganz zuletzt, zu einer Haltung, die an Kühnheit alles Frühere hinter sich ließ. In einem Gespräch mit Walter Dirks brachte der über Achtzigjährige die Rede auf das letzte Gericht. In ihm werde er, so versicherte er dem Freund, sich nicht nur befragen lassen, sondern auch selber fragen¹³. In diesem Übergang des Befragten zum Fragenden bekundet sich ein letztes Mal ein Wille, der es beim Bestehenden nicht beließ, der es vielmehr zu verstehen suchte, um es zu verändern, auch wenn er sich den entscheidenden Wandel der Dinge erst vom endzeitlichen Ziel aller Geschichte versprach.

Hält man sich diese letzte, nur dürftig dokumentierte Lebensphase Guardinis vor Augen, so wirkt seine Charakterisierung Pascals wie ein unabsichtlich geschaffenes Selbstporträt oder doch wie eine Umrisszeichnung jener Gestalt, die seiner Ansicht nach weniger in Worten als vielmehr in „Geschehnissen“ zum Ausdruck kommt: „Er ist nicht Lehrer, wie er denn auch keine Schüler gehabt hat. Er ist kein methodischer Führer, sondern anrührende Macht, bewegende Erschütterung . . . Er hat Probleme stehengelassen und sein Herz in die Hand Gottes gegeben. Den Abschluß hat er nicht durch Beweis und Definition, sondern durch Schweigen gezogen.“¹⁴ Schwerlich kann über Guardinis eigene Lebensgestalt, Größe und – Einsamkeit Zutreffenderes gesagt werden als mit diesen Worten.

ANMERKUNGEN

¹ Hrsg. v. H. Kuhn, H. Kahlefeld und K. Forster (Würzburg 1965).

² Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins (München 1941) 422 f.

³ Dazu das wichtige Geleitwort Messerschmids zu P. Schmidt, Die pädagogische Relevanz einer anthropologischen Ethik. Eine Untersuchung zum Werk Romano Guardinis (Düsseldorf 1973) 9–13.

⁴ H. U. v. Balthasar, Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung (München 1970) 108.

⁵ In: Stationen und Rückblicke (Würzburg 1965) 23–34.

⁶ Stationen und Rückblicke, 28.

⁷ Ebd. 19 f.

⁸ Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, 28.

⁹ Christliches Bewußtsein, 35.

¹⁰ Das Wesen des Christentums (Würzburg 1949) 65.

¹¹ Zusammengefaßt in: Unsere geschichtliche Zukunft. Ein Gespräch über „Das Ende der Neuzeit“ zwischen C. Münster, W. Dirks, G. Krüger und R. Guardini (Würzburg o. J.).

¹² Das Ende der Neuzeit, 110, 116.

¹³ Nach E. Tewes, Romano Guardini, in: Liturgisches Jahrbuch 19 (1969) 129–141.

¹⁴ Christliches Bewußtsein, 12.